Liberalizm jako modus vivendi: filozofia Johna Graya

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi wnikliwą analizę filozofii Johna Graya, który przeciwstawia oświeceniowy monizm idei liberalizmu jako modus vivendi. Gray argumentuje, że w świecie zdominowanym przez pluralizm wartości i niewspółmierność dóbr, poszukiwanie jednego, uniwersalnego modelu życia jest skazane na porażkę. Zamiast tego proponuje on architekturę instytucjonalną opartą na polifonii, subsydiarności i mechanizmach konsocjonalnych, które pozwalają na pokojową koegzystencję sprzecznych światopoglądów. Artykuł przybliża koncepcję 'liberalizmu strachu' oraz rolę praw podstawowych jako narzędzi minimalizujących okrucieństwo, oferując realistyczne spojrzenie na współczesne konflikty o wolność i godność w społeczeństwach policentrycznych.

This text provides a penetrating analysis of the philosophy of John Gray, who contrasts Enlightenment monism with the idea of liberalism as a modus vivendi. Gray argues that in a world dominated by value pluralism and the incommensurability of goods, the search for a single, universal model of life is doomed to failure. Instead, he proposes an institutional architecture based on polyphony, subsidiarity, and consociational mechanisms that allow for the peaceful coexistence of conflicting worldviews. The article explores the concept of the "liberalism of fear" and the role of fundamental rights as tools for minimizing cruelty, offering a realistic perspective on contemporary conflicts over freedom and dignity in polycentric societies.

Artykuł analizuje koncepcję modus vivendi Johna Graya jako alternatywę dla tradycyjnego liberalizmu opartego na poszukiwaniu uniwersalnego konsensusu. Gray kwestionuje możliwość pogodzenia sprzecznych wartości w ramach jednej, spójnej wizji świata, argumentując, że pluralizm wartości jest fundamentalnym faktem, a konflikty między nimi są nieuniknione. Zamiast dążyć do idealnej zgody, Gray proponuje skupienie się na tworzeniu instytucji i

procedur, które pozwolą na pokojową koegzystencję różnych, często sprzecznych ze sobą systemów wartości. Centralnym elementem jego propozycji jest akceptacja niewspółmierności dóbr i projektowanie rozwiązań politycznych, które uwzględniają tę różnorodność. Artykuł omawia konkretne filary modus vivendi, takie jak polifonia instytucjonalna, mechanizmy konsocjonalne i specyficzne rozumienie praw człowieka, a także analizuje przykłady ich zastosowania w obszarach takich jak bioetyka, edukacja czy polityka pamięci. Celem jest wykazanie, że modus vivendi oferuje bardziej realistyczne i skuteczne podejście do zarządzania konfliktami w pluralistycznych społeczeństwach.

SŁOWA KLUCZOWE

liberalizm jako modus vivendi | pluralizm wartości | John Gray | niewspółmierność dóbr | oświeceniowy monizm | koegzystencja | polifonia instytucjonalna | liberalizm strachu | rywalizujące wolności | subsydiarność | porządek policentryczny | konsens częściowy | konstrukcje konsocjonalne | minimalizm moralny | dwa oblicza liberalizmu

Dwa oblicza liberalizmu: uniwersalizm vs. pluralizm

Liberalizm ma reputację doktryny pogodnej, która wierzy w postęp, ufa w rozsądek i ceni racjonalne kompromisy. John Gray bezceremonialnie demontuje ten wizerunek, pokazując, że liberalizm ma dwa oblicza. Historycznie mieszkają one pod jednym dachem, lecz częściej się kłócą, niż się zgadzają. Pierwsze, będące dziedzicem oświeceniowego monizmu, traktuje tolerancję jako drabinę wiodącą ku prawdzie; jest głęboko przekonane, że jeśli tylko pozwolimy rozumowi spokojnie pracować, nieuchronnie pojawi się racjonalny konsensus w sprawie najlepszego modelu życia. Drugie oblicze, które Gray wynosi na sztandary, uznaje pluralizm wartości za fakt pierwotny i nieusuwalny. W tej perspektywie tolerancja to już nie narzędzie poszukiwania zgody, lecz technika pokoju między sposobami życia, które nie tylko się różnią, ale bywają ze sobą fundamentalnie niewspółmierne.

„Nie potrzebujemy wspólnych wartości, by żyć w pokoju; potrzebujemy wspólnych instytucji, w których wiele form życia może współistnieć” — notuje Gray, definiując tym samym wyjściowy gest swojego projektu, zwanego modus vivendi. To nie jest program zbawienia politycznego, lecz raczej rzemiosło budowania pokojowej koegzystencji w świecie, w którym dobro nie ma jednej, uniwersalnej miary. Cytowana formuła krąży w literaturze przedmiotu niczym refren, przywoływana jako precyzyjna kondensacja jego tezy z książki Dwa oblicza liberalizmu. Zarówno w rekonstrukcjach, jak i krytykach jego

stanowiska powtarza się, że sensem modus vivendi jest pogodzenie „osób i sposobów życia czczących wartości sprzeczne” w ramach niezbędnego, wspólnotowego minimum.

Pluralizm wartości: obiektywny konflikt dóbr

Warto zatrzymać się przy słowie „pluralizm”, bo nie chodzi tu o banalną różnorodność gustów, lecz o twardą tezę ontologiczną. Mówi ona, że wartości, cnoty i dobra, składające się na ludzką pomyślność, nie tworzą spójnej, harmonijnej architektury; to raczej zbiór wielkości nieprzekładalnych, z których część w praktyce się wyklucza. Każda próba wtłoczenia ich w jedną, uniwersalną skalę porównawczą brutalnie zniekształca doświadczenie moralne. W tej diagnozie Gray stoi ramię w ramię z Isaiahem Berlinem, który pisał, że „świat, jaki napotykamy w zwykłym doświadczeniu, to świat wyborów między celami równie ostatecznymi i roszczeniami równie absolutnymi; urzeczywistnienie jednych nieuchronnie oznacza poświęcenie innych”. Ten słynny pasus jest kluczem do pluralistycznej intuicji: harmonia dóbr nie jest stanem naturalnym, a idea „jednego najlepszego życia” to filozoficzna nostalgia, a nie rzetelny opis świata.

Niewspółmierność: brak wspólnej miary dla wartości

Z pluralizmu wartości rodzi się konsekwencja kłopotliwa dla modernistycznych ambicji: niewspółmierność. Nie oznacza ona, że wartości są dowolne, lecz że nie istnieje uniwersalna miara pozwalająca zamknąć je w jednym rankingu bez utraty sensu. Filozofia współczesna dokumentuje to z analityczną precyzją, badając przeskoki w skalach ocen, pozostałości aksjologiczne po decyzjach czy pęknięcia w reakcjach emocjonalnych, gdy stajemy przed wyborem między dobrami nieporównywalnymi. Jak rzeczowo podsumowuje Stanfordzka Encyklopedia Filozofii, wielość dóbr to cecha naszej etycznej fenomenologii, czyli tkanki moralnego doświadczenia, a nie tylko teoria.

Rywalizujące wolności wymuszają wybory tragiczne

Pojęcie rywalizujących wolności ma u Graya ciężar dynamitu. W najbardziej zapalnych punktach życia publicznego dochodzi do kolizji wolności, które liberalizm najchętniej widziałby jako nienaruszalne i harmonijne. Klasyczny front tego sporu to napięcie między wolnością słowa a ochroną godności i bezpieczeństwa mniejszości. Zachodnie porządki prawne podchodzą do tego węzła gordyjskiego z różną determinacją: amerykańska ochrona ekspresji sięga niezwykle daleko, podczas gdy europejskie jurysdykcje znacznie częściej dopuszczają jej ograniczenia w imię norm antyrasistowskich. Problem pojawia się, gdy obie racje mają mocne uzasadnienie w dobru publicznym. To kłopot, który już dawno temu zdiagnozował H. L. A. Hart w polemice z Rawlsem: mglista obietnica „najszerszego systemu wolności” rozpada się, bo

wolności wzajemnie się podważają. Zamiast abstrakcyjnej maksymalizacji, musimy zająć się rzemiosłem ważenia ich relatywnej wartości w konkretnych warunkach. To nie kaprys, to sama struktura sporu.

Modus vivendi: praktyczna zgoda zamiast konsensu

Jeżeli zatrzymamy się na tym progu, liberalizm oświeceniowy wciąż może zaoferować nadzieję na „częściowy konsensus". To rawlsowska idea, wedle której rozmaite światopoglądy są w stanie zgodzić się co do politycznej koncepcji sprawiedliwości, ustalającej instytucjonalne ramy gry. Rawls definiuje ów konsensus jako zgodę osiąganą z różnych powodów — religijnych, moralnych czy filozoficznych — byle na tych samych zasadach publicznych, niezależnie od metafizycznych fundamentów. W kanonicznej wersji przypomina to architekturę, która wznosi wspólny dach reguł nad radykalnie odmiennymi przekonaniami. Gray nie tyle odrzuca sam dach, ile pokazuje, że ściany nośne bywają tak różne, że nie da się ich połączyć bez naprężeń grożących zawaleniem całej konstrukcji. Zwłaszcza tam, gdzie na scenę wkraczają rywalizujące wolności.

Pojęcie rywalizujących wolności ma u Graya ciężar dynamitu. W najbardziej zapalnych punktach życia publicznego dochodzi bowiem do zderzenia wolności, które liberalizm chciałby uważać za „podstawowe" i nienaruszalne. Klasyczny przykład to konflikt między wolnością słowa a ochroną godności i bezpieczeństwa mniejszości. Zachodnie systemy prawne rozstrzygają to napięcie na różne sposoby; amerykańska ochrona ekspresji idzie bardzo daleko, podczas gdy europejskie porządki prawne częściej dopuszczają jej ograniczenia w imię norm antydyskryminacyjnych. Jeżeli obie racje mają rękojmię dobra publicznego, pojawia się kłopot, który H. L. A. Hart wskazał dawno temu w polemice z Rawlsem: priorytet wolności bywa nieokreślony, bo wolności wzajemnie się ograniczają. Zamiast mówić o „najszerszym systemie wolności", powinniśmy raczej analizować relatywną wartość poszczególnych wolności w konkretnych warunkach. To nie kaprys, to struktura sporu.

W tym miejscu pojawia się modus vivendi, propozycja będąca jednocześnie diagnozą i receptą. Diagnoza jest prosta: pluralizm wartości to fakt, a konflikty między wolnościami nie są błędem w systemie, lecz sygnałem niewspółmierności dóbr. Receptą staje się projektowanie instytucji i procedur, które potrafią unieść ciężar fundamentalnej niezgody. Gray nie oferuje nowej teorii zbawienia, lecz politykę bez mesjanizmu. „Celem modus vivendi nie może być uciszenie konfliktu wartości; jest nim pogodzenie jednostek i sposobów życia wyznających sprzeczne wartości z życiem we wspólnej przestrzeni". To zdanie streszcza jego program lepiej niż opasłe tomy. Krytycy zwracają uwagę, że brzmi to zaskakująco podobnie do liberalizmu politycznego w jego proceduralnym wydaniu. Entuzjaści odpowiadają, że różnicę robi uczciwość epistemiczna: modus vivendi nie udaje, że spór ma jedną, uniwersalnie racjonalną odpowiedź.

Architektura instytucjonalna: ramy pokojowego współżycia

Program Graya jest metafizycznie skromny, ale w inżynierii politycznej niezwykle odważny. Skromny, bo porzuca ambicję stworzenia jednego, uniwersalnego ideału życia na bazie ogólnych zasad. Odważny, bo stawia instytucjom warunek trudniejszy niż posłuszeństwo teorii: mają one dźwigać konflikty, których nie da się rozliczyć na żadnej wspólnej skali. To nie jest miękki relatywizm, lecz twarda, realistyczna polityka dóbr niewspółmiernych. Mówi ona wprost: nigdy nie „rozwiążemy" sporu między autonomią jednostki a integralnością wspólnoty, między wolnością ekspresji a ochroną przed zniewagą, między roszczeniem do sprawiedliwości naprawczej a potrzebą stabilności. Posiadamy jednak narzędzia, by te napięcia rozpraszać, segmentować i oswajać, zanim przerodzą się w totalną wojnę o wszystko.

Pierwszym filarem jest instytucjonalna polifonia. Zamiast jednego, wysokociśnieniowego forum, które próbuje rozstrzygać spory w sposób ostateczny, lepiej jest budować układ naczyń połączonych. W takim systemie decyzje o wysokim ładunku aksjologicznym można dekomponować i rozdzielać między różne ośrodki władzy. Federalizm to tylko część instrumentarium; równie ważna jest subsydiarność, rozumiana nie jako poetycka wzmianka w preambule, ale jako domyślna reguła jurysdykcyjna. Sprawy kontrowersyjne rozstrzyga się na najniższym możliwym poziomie wspólnoty zdolnej do ich udźwignięcia, a centrum pełni funkcję stabilizacyjną i antykolizyjną. Taki układ zmienia logikę sporów: zamiast jednego wielkiego starcia o ogólnokrajowy kształt cnoty, otrzymujemy wiele mniejszych decyzji o ograniczonych skutkach, z licznymi ścieżkami rewizji. W teorii ustrojowej to intuicja porządku policentrycznego, który Elinor Ostrom opisywała jako system wielu niezależnych, ale skoordynowanych centrów decyzyjnych. W języku Graya to po prostu praktyczny silnik modus vivendi. Nie potrzebujemy wspólnych wartości, potrzebujemy kompatybilnych reguł gry.

Drugi filar to oswajanie konfliktu przez konstrukcje konsocjonalne. Arend Lijphart dowodził, że w społeczeństwach głęboko podzielonych trwałość systemu nie wynika z plebiscytarnego zwycięstwa większości, lecz ze starannie rzeźbionego kompromisu elit, które reprezentują realne bloki wartości. Taka logika, z jej parytetami, prawem weta dla mniejszości w sprawach tożsamościowych i zasadami proporcjonalności, bywa krytykowana za petryfikowanie podziałów. Z perspektywy modus vivendi jest to jednak świadoma cena za przyznanie, że spór sięga głębiej niż polityczne preferencje i nie da się go skleić w jedną moralną narrację bez użycia przemocy. Gdy wartości są niewspółmierne, „zgoda" bywa fałszywym przyjacielem; stabilny rozejm, ze starannie wbudowanymi bezpiecznikami, okazuje się dobrem znacznie bardziej realnym.

Trzeci filar dotyczy języka praw i ich miejsca w architekturze porządku. Gray nie neguje praw człowieka, lecz odmawia im statusu uniwersalnej miary, która rozwiąże każdy dylemat. Pomocna jest tu krytyczna

tradycja „cienkiego” liberalizmu, który Judith Shklar nazywała liberalizmem strachu. Jego punktem wyjścia nie jest katalog cnót, lecz identyfikacja najgorszych postaci zła, z których „okrucieństwo jest najgorsze”, bo niszczy sam grunt pod innymi wartościami. W duchu Shklar prawa podstawowe można rozumieć jako minimalne mechanizmy antyokrucieństwa. Gwarantują one wolność od tortur i arbitralnego uwięz

Rynek i subsydiarność decentralizują konflikty

Pierwszy filar to instytucjonalna polifonia. Zamiast jednego wysokociśnieniowego forum, które próbuje rozstrzygać spory w sposób totalny, znacznie lepiej jest budować układ naczyń połączonych, gdzie decyzje o wysokim ładunku aksjologicznym można dekomponować i rozdzielać. Federalizm w klasycznym ujęciu to tylko część instrumentarium; równie ważna jest subsydiarność materialna, rozumiana nie jako poetycka wzmianka w preambule, lecz jako twarda, domyślna reguła jurysdykcyjna. Sprawy kontrowersyjne rozstrzyga się na najniższym możliwym poziomie wspólnoty zdolnej do ich udźwignięcia, a centrum zachowuje jedynie funkcję stabilizacyjną i antykolizyjną. Taki układ fundamentalnie zmienia logikę sporów. Zamiast jednego wielkiego starcia o ogólnopaństwowy kształt cnoty, otrzymujemy wiele mniejszych decyzji, których skutki przestrzenne i kulturowe są ograniczone, a ścieżki rewizji – znacznie liczniejsze. W literaturze ustrojowej to intuicja wielowęzłowego zarządzania, które Elinor Ostrom opisywała jako porządek policentryczny: wiele formalnie niezależnych centrów decyzyjnych, koordynujących się przez reguły kompatybilności. W języku Graya to praktyczny silnik modus vivendi. Nie potrzebujemy wspólnych wartości, potrzebujemy zgodnych reguł gry.

Drugim filarem jest oswajanie konfliktu przez konstrukcje konsyliacyjne, czyli mechanizmy oparte na porozumieniu. Arend Lijphart zwracał uwagę, że w społeczeństwach głęboko podzielonych trwałość systemu nie wynika z plebiscytarnego zwycięstwa większości, lecz z wypracowanego kompromisu elit, które reprezentują realne bloki aksjologiczne. Taka logika, z jej parytetami, prawem weta dla mniejszości w sprawach tożsamościowych i zasadami proporcjonalności, bywa krytykowana jako utrwalanie, a wręcz petryfikowanie podziałów. Z perspektywy modus vivendi to jednak świadomie zapłacona cena. Cena za świadomość, że spór jest głębszy niż polityczne preferencje i nie da się go skleić w jedną spójną moralną narrację bez użycia przemocy. Gdy wartości są niewspółmierne, „zgoda” bywa fałszywym przyjacielem; stabilny rozejm, ze starannie wbudowanymi bezpiecznikami, okazuje się dobrem znacznie bardziej realnym.

Trzeci filar dotyczy języka praw i ich właściwego miejsca w architekturze porządku. Gray bynajmniej nie neguje praw człowieka; odmawia im jedynie statusu uniwersalnej miary, która rozwiąże każdy dylemat. Pomocna jest tu krytyczna tradycja „cienkiego” liberalizmu, którą Judith Shklar nazywała liberalizmem strachu. Jego punktem wyjścia nie jest katalog cnót do zrealizowania, lecz identyfikacja najgorszych postaci zła, z których „okrucieństwo jest najgorsze”, bo niszczy sam grunt, na którym mogą wyrosnąć jakiekolwiek

inne wartości. W duchu Shklar można więc rozumieć prawa podstawowe jako minimalne mechanizmy antyokrucieństwa. Procedury gwarantują wolność od tortur, arbitralnego uwięzienia czy politycznej przemocy; zabezpieczają udział w grze politycznej i dostęp do instytucji naprawczych. Taki minimalizm nie jest zubożeniem, lecz świadomym ustawieniem sufitu tak, by nie spadł wszystkim na głowę, kiedy spór o ideał dobra rozgrzeje powietrze do czerwoności.

Czwarty filar to rynki i organizacje społeczne jako aparaty wymiany, które działają bez potrzeby zgody co do ostatecznych celów, czyli telosów. Najsilniejszy, a rzadko wypowiadany na głos, pluralistyczny argument na rzecz rynków nie brzmi, że „kapitalizm jest naturalny", lecz że instytucje wymiany

Wolność słowa: negocjowane granice tolerancji

Konflikt między wolnością słowa a ochroną przed nienawiścią to chyba najbardziej klasyczny przykład rywalizujących wolności. Stany Zjednoczone wzniosły wokół ekspresji niemal absolutny mur ochronny, obejmujący nawet wypowiedzi obraźliwe, kontrowersyjne czy jawnie rasistowskie. Logika tego podejścia jest surowa: jeśli zaczniemy cenzurować, zniszczymy samą istotę wolności. Z kolei Europa, naznaczona historyczną pamięcią o faszyzmie i totalitaryzmach, wytycza granicę gdzie indziej – wolność słowa kończy się tam, gdzie zaczyna się mowa nienawiści. Stąd penalizacja negacjonizmu Holokaustu w Niemczech czy zakaz szerzenia rasizmu we Francji. Mamy tu do czynienia z dwiema różnymi architekturami prawnymi: w USA pierwszeństwo ma autonomia jednostki, w Europie – bezpieczeństwo wspólnoty.

Gray powiedziałby, że nie istnieje żadna uniwersalna, racjonalna formuła, która rozstrzygnie ten spór. To właśnie jest istota niewspółmierności wartości: różne dobra nie dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Dlatego właśnie potrzebujemy modus vivendi – instytucjonalnych mechanizmów, które pozwalają społeczeństwom podejmować decyzje w zgodzie z własną historią i wrażliwością. Jak przypomina filozof: „Nie musimy mieć wspólnych wartości, żeby żyć razem w pokoju; potrzebujemy wspólnych instytucji". Niemiecki Trybunał Konstytucyjny i amerykański Sąd Najwyższy są więc jedynie różnymi konstrukcjami pełniącymi tę samą funkcję. To narzędzia służące do znalezienia lokalnej równowagi między wolnościami, które w teorii są „podstawowe", ale w praktyce nieustannie ze sobą konkurują.

Bioetyka: laboratorium radykalnych sporów etycznych

Aborcja, eutanazja, inżynieria genetyczna. To nie są zwykłe problemy prawne, lecz pole minowe dla całej naszej kultury, gdzie pluralizm wartości uderza najmocniej. Prawo do decydowania o własnym ciele staje w szranki z imperatywem ochrony życia, a autonomia pacjenta zderza się ze wspólnotowym rozumieniem godności.

Wobec tego konfliktu John Rawls, optymista liberalizmu, zaproponowałby poszukiwanie nakładającego się konsensusu – zgody co do fundamentalnych zasad. John Gray, realista, wzruszyłby tylko ramionami: to się nie uda, bo w różnych społeczeństwach same definicje „życia" i „autonomii" są radykalnie odmienne. Polski spór o aborcję i kompromis z lat 90. były podręcznikowym przykładem modus vivendi, czyli rozwiązania, które nikogo w pełni nie satysfakcjonowało, ale pozwalało wszystkim jakoś ze sobą żyć. Gdy ten kruchy pakt upadł, okazało się, że nie istnieje żadna wyższa, racjonalna instancja, do której można się odwołać; są tylko niewspółmierne dobra, które trzeba pogodzić w politycznej walce.

Bioetyka brutalnie uświadamia, że pluralizm wartości nie jest akademicką łamigłówką, lecz twardym, materialnym faktem współczesnych demokracji. Takich dylematów nie da się rozwiązać raz na zawsze; można nimi jedynie zarządzać w czasie. Wymaga to instytucji, które działają niczym polityczne amortyzatory – wystarczająco elastyczne, by absorbować wstrząsy, i zarazem wystarczająco solidne, by gwarantować minimum pokoju społecznego.

Edukacja i pamięć: wielość narracji historycznych

Szkoła to nieustająca arena, na której codziennie zderzają się rywalizujące wolności i wartości. Z jednej strony mamy prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, z drugiej zaś prawo dziecka do autonomii i krytycznego myślenia. Z jednej strony wizja szkoły jako strażnika narodowej tradycji, z drugiej – model szkoły jako laboratorium społecznej emancypacji. Rawlsowska ortodoksja marzy o znalezieniu złotego środka, który połączyłby wszystko: równość szans, szacunek dla religii i laickości, krytyczną autonomię i społeczną integrację. Gray odpowie na to z chłodnym realizmem: nie da się. Te wartości są niewspółmierne, toteż różne społeczeństwa konstruują odmienne systemy edukacyjne. Francja z jej laickim republikanizmem, Stany Zjednoczone z mozaiką szkół publicznych i prywatnych, Finlandia z naciskiem na egalitaryzm czy Polska z duszą rozdartą między szkołą wyznaniową a świecką. Każdy z tych modeli to lokalny modus vivendi, a nie uniwersalny „racjonalny konsensus".

Co więcej, ten sam konflikt schodzi niżej, czyniąc ze szkoły mikrolaboratorium pluralizmu. W jednej klasie spotykają się przecież dzieci migrantów, potomkowie rodzin liberalnych i konserwatywnych, nosiciele tradycji lokalnych i globalnych. Modus vivendi w tym wymiarze to codzienne rzemiosło budowania pokojowej koegzystencji, uprawiane przez nauczycieli, dyrektorów i rodziców. To nieustanne poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak wprowadzić reguły, które pozwolą wszystkim funkcjonować bez uciekania się do przemocy symbolicznej.

Kwestie pamięci zbiorowej i sprawiedliwości naprawczej stanowią szczególnie bolesny obszar pluralizmu. Kiedy jedna grupa domaga się restytucji majątku zagrabionego w XX wieku, a inna powołuje się na pokolenia pracy i stabilizacji na tej samej ziemi, mamy do czynienia z roszczeniami, które są równie

poważne, ale fundamentalnie niewspółmierne. Gray widzi w tym przykład konfliktu, w którym sama sprawiedliwość wydaje sprzeczne rozkazy.

Przywrócenie ziemi jednej grupie oznacza bowiem skrzywdzenie drugiej; zadośćuczynienie historyczne może okazać się rażącą niesprawiedliwością dla obecnie żyjących. Tutaj modus vivendi przybiera formę instytucji kompromisowych, takich jak fundusze kompensacyjne, symboliczne gesty uznania krzywd czy gwarancje bezpieczeństwa prawnego. Nie jest to rozwiązanie czyste, ale żadne inne z pewnością też nie istnieje. To raczej sztuka minimalizacji strat, pozwalająca społeczeństwu żyć razem mimo przeszłości, której nie da się unieważnić.

Konstytucja 1997: polski kompromis światopoglądowy

Na polskim gruncie diagnoza Graya znajduje dramatyczne potwierdzenie. Konstytucja z 1997 roku, pomyślana jako architektura kompromisowego modus vivendi, ulega erozji, odkąd zaczęto traktować ją jako narzędzie hegemonii, a nie ramę dla społecznego współistnienia. Spory o aborcję, wojny o politykę edukacyjną i historyczną czy napięcia na linii Warszawa–Bruksela to żywe ilustracje tego procesu. Proponowane recepty to z jednej strony reformy ustrojowe: wzmocnienie samorządów, pluralizacja polityki pamięci i takie procedury legislacyjne, które wymuszają kompromis. Z drugiej zaś – konkretne praktyki społeczne, w których media stają się areną pluralizmu, partie podmiotami negocjacji, a religia uczestnikiem dialogu.

Reformy ustrojowe: postulat elastyczności i autonomii

Z tej skomplikowanej układanki wyłania się zestaw praktycznych zaleceń dla politycznego rzemieślnika. W obszarach, gdzie ścierają się wartości niewspółmierne – w bioetyce, edukacji, wolności słowa w epoce platform, prawie rodzinnym czy sporach o pamięć – mądrzej jest projektować przepisy jako ruchome ramy z zaworami bezpieczeństwa, a nie jako monolityczne gmachy. Zamiast wpisywać w prawo wielkie ambicje cywilizacyjne, które natychmiast polaryzują całe społeczeństwo, lepiej jest wbudować w nie mechanizmy pilotażu i szerokie klauzule rewizyjne. Zamiast trzymać wszystko w jednym przesterowanym centrum, rozsądniej jest wyposażyć samorządy i instytucje pośrednie w prawo do różnicowania standardów w granicach konstytucji. Krótko mówiąc: więcej pętli sprzężenia zwrotnego, mniej wielkich słów.

Unia Europejska: eksperyment ponadnarodowej zgody

W wymiarze europejskim Unia jawi się jako największy eksperyment w dziedzinie modus vivendi – federacja różnic, której spoiwem są instytucje zaprojektowane, by absorbować spory, a nie je eliminować. Z tej perspektywy kryzysy wartości, od praworządności po migrację i brexit, nie są anomaliami, lecz naturalnym stanem pluralistycznego projektu. Globalnie ten sam wybór stoi przed liberalizmem: trwać jako uniwersalistyczna ideologia, która coraz częściej zawodzi, czy stać się praktyką pokojowego współistnienia konkurencyjnych dóbr.

Sztuka życia w niezgodzie: akceptacja konfliktu

Esej wieńczy wizja humanistyczna, w której pluralizm wartości z przekleństwa przeistacza się w bogactwo. Zadaniem jednostek i wspólnot staje się zatem opanowanie „sztuki życia w niezgodzie” – cierpliwości wobec różnic, która nie jest relatywizmem, lecz siłą napędzającą rzemiosło budowania pokoju w świecie bez gwarancji ostatecznej jedności.

> W świecie, gdzie prawda staje się płynna, a wartości ewoluują, sztuka życia w niezgodzie urasta do rangi cnoty. Czy potrafimy budować mosty bez wiary w jeden brzeg? A może to właśnie świadomość niewspółmierności naszych przekonań jest kluczem do trwałego pokoju, gdzie różnica zdań staje się nie przeszkodą, lecz fundamentem współistnienia?

Inspiracje

[1] **"Two faces of liberalism"** John Gray

2000 | New Press

John Gray to angielski filozof polityczny znany z krytyki humanizmu i myśli utopijnej. W 2008 roku przeszedł na emeryturę z funkcji profesora myśli europejskiej w London School of Economics (LSE). Gray jest autorem kilku wpływowych książek, w tym „Straw Dogs” i „False Dawn”.

__John Gray__ is an English political philosopher known for his critiques of humanism and utopian thinking. He retired as Professor of European Thought at the London School of Economics (LSE) in 2008. Gray is the author of several influential books, including __Straw Dogs__ and __False Dawn__.

London School of Economics (retired)

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:



[1] "False Dawn: The Delusions of Global Capitalism"

John Gray

2010 | ReadHowYouWant.com | ISBN: 9781459603219



[2] "Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals"

John Gray

2007 | Macmillan | ISBN: 9780374270933

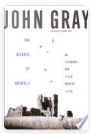
Google Scholar



[3] "Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia"

John Gray

2007 | Macmillan | ISBN: 9780374105983



[4] "The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths"

John Gray

2013 | Macmillan | ISBN: 9780374229177

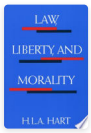
Literatura pokrewna (Google Scholar):



[5] "Karl Marx: His Life and Environment"

Isaiah Berlin

1996 | Oxford University Press | ISBN: 9780195103267



[6] "Law, Liberty, and Morality"

Herbert Lionel Adolphus Hart

1963 | Stanford University Press | ISBN: 9780804701549

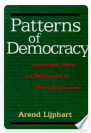


[7] "Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action"

Elinor Ostrom

2015 | Cambridge University Press | ISBN: 9781107569782

Google Scholar



[8] **"Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries"**

Arend Lijphart

1999 | Yale University Press | ISBN: 9780300078930

Google Scholar



[9] **"The Sustainable Economics of Elinor Ostrom: Commons, Contestation and Craft"**

Derek Wall

2014 | Routledge | ISBN: 9781136173127

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Johna Graya liberalizm modus vivendi a możliwość uzasadnienia liberalnej filozofii politycznej"**

Dawid Juruś

2017 | Societas et Ius

Google Scholar

[2] **"Two Concepts of Liberty"**

Isaiah Berlin

1958

[3] **"Advancing Value Pluralist Approaches to Social Policy Controversies: A Case Study of Welfare Conditionality"**

Daniel Edmiston, Robert Lepenies

2023 | Journal of Social Policy

Google Scholar

[4] **"Are There Any Natural Rights?"**

Herbert Lionel Adolphus Hart

1955 | Philosophical Review

[5] **"Positivism and the Separation of Law and Morals"**

Herbert Lionel Adolphus Hart

1958 | Harvard Law Review

[6] **"Pluralizm wartości wobec spolaryzowanych tożsamości. Uwagi w kontekście wojen kulturowych"**

Łukasz Rozwadowski

2025 | Platforma e-czasopism naukowych na UMCS

Google Scholar

[7] **"Justice as Fairness"**

John Rawls

[8] **"The Idea of Public Reason Revisited"**

John Rawls

1997

[9] **"The Struggle Between Liberties and Authorities in the Information Age"**

Mariarosaria Taddeo

2015 | Sci Eng Ethics

Google Scholar

[10] **"A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action: Presidential Address, American Political Science Association, 1997"**

Elinor Ostrom

1998 | American Political Science Review

Google Scholar

[11] **"Collective Action and the Evolution of Social Norms"**

Elinor Ostrom

2000 | Journal of Economic Perspectives

[12] **"Instability and modus vivendi"**

Christopher J. Finlay

2015

Google Scholar

[13] **"Comparative Politics and the Comparative Method"**

Arend Lijphart

1971 | American Political Science Review

Google Scholar

[14] **"Consociational Democracy"**

Arend Lijphart

1969 | World Politics

Google Scholar

[15] **"Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi"**

John Horton

2010 | European Journal of Political Theory

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[16] **"Al-Kaida i korzenie nowoczesności"**

John Gray

2006

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 890c6d89-33fb-4e49-a3fe-48b290b26e90