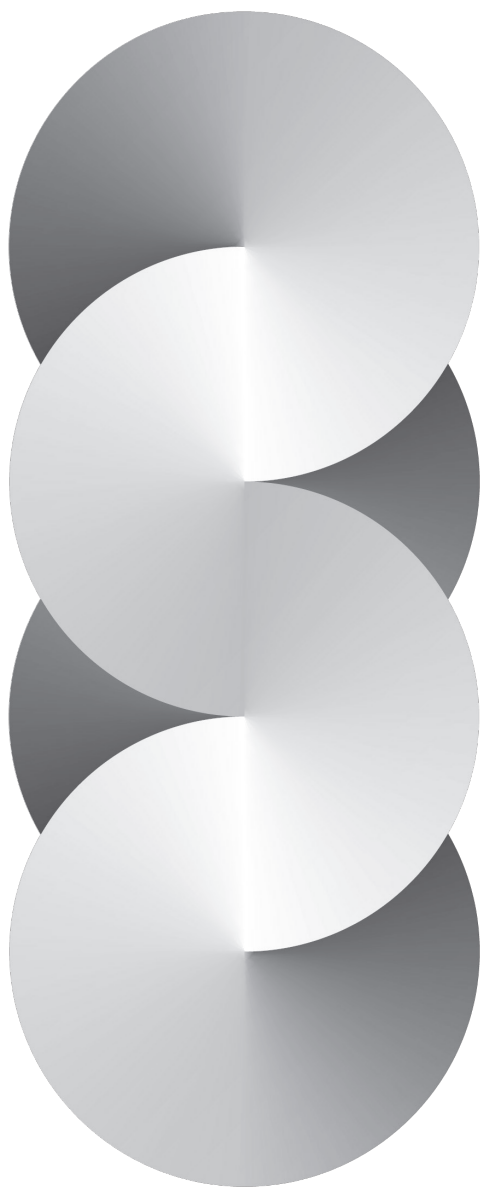


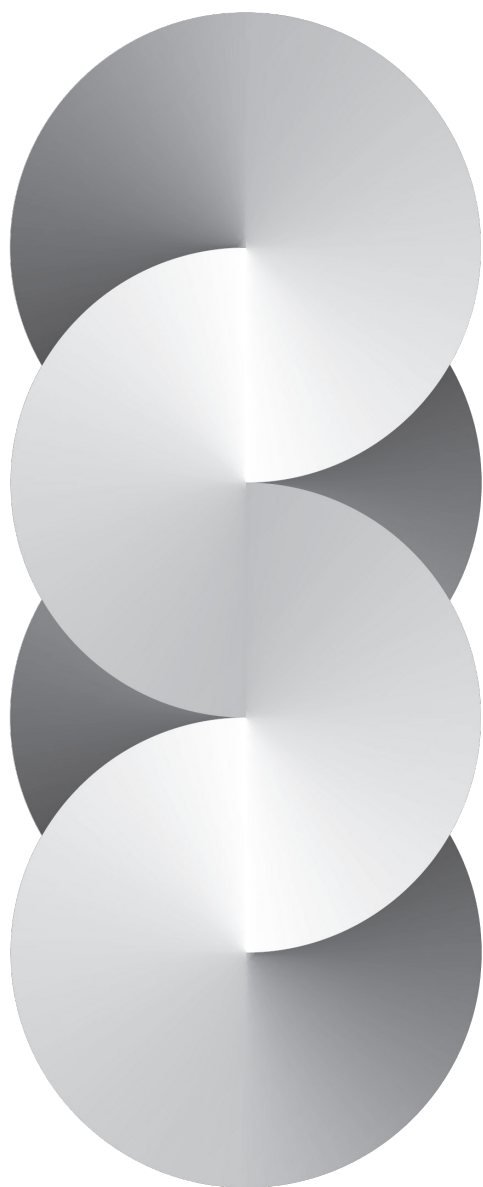
Biblio theca Philoso phica

5(2019)





WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
Łódzkiego



Biblio theca Philoso phica

5(2019)

Krzysztof Kędziora

John Rawls

Uzasadnienie,
sprawiedliwość
i rozum publiczny

**WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2019

Krzysztof Kędziora – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii
Katedra Etyki, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RADA NAUKOWA SERII *BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA*
Marek Gensler, Andrzej Indrzejczak, Elżbieta Jung, Andrzej Maciej Kaniowski
Krzysztof Kędziora, Ryszard Kleszcz, Janusz Maciaszek, Paweł Pieniążek

RECENZENT
Andrzej Szahaj

REDAKTOR INICJUJĄCY
Magdalena Skoneczna

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Joanna Pakuza

SKŁAD I ŁAMANIE
AGENT PR

KOREKTA TECHNICZNA
Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI
Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/Joingate

© Copyright by Krzysztof Kędziora, Łódź 2019
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2019

<https://doi.org/10.18778/8142-599-5>

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.09181.19.0.M

Ark. wyd. 14,0; ark. druk. 12,25

ISBN 978-83-8142-599-5
e-ISBN 978-83-8142-600-8

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63

Pamięci Mojego Ojca
Stanisława Kędziory (1941–2016)

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	9
Wstęp	11
Rozdział I	
Od teorii sprawiedliwości do filozofii politycznej.....	17
Teoria sprawiedliwości	17
Filozofia polityczna.....	24
Rozdział II	
Problem uzasadnienia i częściowy konsens	47
Rozdział III	
Od kontraktualizmu do konstruktywizmu	77
Kontraktualizm	77
Uwarunkowania sprawiedliwości	83
Formalne ograniczenia pojęcia słuszności.....	85
Zasłona niewiedzy	88
Charakterystyka stron.....	90
Podstawowe dobra społeczne.....	92
Konstruktywizm	95
Rozdział IV	
Zasady sprawiedliwości	123
Pierwsza zasada	126
Druga zasada	146
Rozdział V	
Rozum publiczny i problem legitymizacji.....	163

WYKAZ SKRÓTÓW

Dzieła Rawlsa

CI	<i>Commonweal Interview with John Rawls</i>
DPOO	<i>The Domain of the Political and Overlapping Consensus</i>
IMT	<i>The Independence of Moral Theory</i>
IOO	<i>The Idea of an Overlapping Consensus</i>
IPRR	<i>The Idea of Public Reason Revisited</i>
JFPM	<i>Justice as Fairness: Political not Metaphysical</i>
JFR	<i>Justice as Fairness. A Restatement</i>
KCMT	<i>Kantian Constructivism in Moral Theory</i>
LHMP	<i>Lectures on the History of Moral Philosophy</i>
LHPP	<i>Lectures on the History of Political Philosophy</i>
LP	<i>Liberalizm polityczny</i>
ODPE	<i>Outline of a Decision Procedure for Ethics</i>
RH	<i>Reply to Habermas</i>
SUPG	<i>Social Unity and Primary Goods</i>
TS	<i>Teoria sprawiedliwości</i>
TS₁	<i>Teoria sprawiedliwości (wydanie pierwsze)</i>
WHFP	<i>Wykłady z historii filozofii polityki</i>

Pozostałe

APU	<i>Anarchia, państwo, utopia (R. Nozick)</i>
ME	<i>The Methods of Ethics (H. Sidgwick)</i>
RWP	<i>Rawls o wolności i jej priorytecie (H. L. A. Hart)</i>

CI, DPOO, IMT, IOO, JFPM, KCMT, ODPE, SUPG cytowane za: J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (red.), Harvard University Press, Cambridge 1999.

WSTĘP

„Teoria Rawlsa – jak zauważył jeden z recenzentów jego pierwszego dzieła – charakteryzuje się zarówno prostotą, jak i złożonością gotyckiej katedry”¹. Takie porównanie zachęca, rzecz jasna, do podkreślenia możliwości spojrzenia na filozofię Rawlsa z różnych perspektyw, przyjęcia odmiennych jej interpretacji, a także wskazuje na konieczność wyjścia poza ograniczone jej ujęcia i poszukiwania bardziej całościowego obrazu. Porównanie filozofii Rawlsa z gotycką katedrą wydaje mi się trafne z jeszcze jednego powodu. Zwraca bowiem naszą uwagę na architektonikę jego myśli, której rekonstrukcja jest celem niniejszej książki.

Wychodzę zatem od przedstawienia samego zamysłu Rawlsa, można by powiedzieć od przedstawienia architektonicznego projektu, czyli staram się wyjaśnić, jak należy rozumieć to, czym jest teoria sprawiedliwości, jak i filozofia polityczna². Ich celem było wypracowanie i uzasadnienie określonej koncepcji

¹ J. Chapman, *Rawls's Theory of Justice*, „American Political Science Review” 1975, vol. 69, no. 2, s. 588, cyt. za: P. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, New York 2010, s. 5.

² Powszechnie przyjmuje się, nawet jeśli tylko dla celów polemicznych, że w twórczości Rawlsa wyróżnić można dwa okresy i mówić o „wczesnym” i „późnym” Rawlsie. Zamiast mówić o „wcześniejszej” i „późniejszej” filozofii, mówię o „teorii sprawiedliwości” oraz o „filozofii politycznej”, by uniknąć niepotrzebnych nieporozumień, ale także i wartościowań, związanych z możliwą sugestią, że mamy do czynienia z wczesną, nieukształtowaną myślą, i późniejszą, dojrzałą filozofią. Zdecydowałem się też używać określenia *filozofia polityczna* nie zaś *filozofia polityki*, aby oddać angielskie *political philosophy*, którym posługuje się Rawls. Na pierwszy rzut oka wydaje się to być dość oczywistym wyborem translatorskim, jednakże w polskim piśmiennictwie filozoficznym sprawa nie przedstawia się tak jasno i istnieje rozbieżność zdań dotycząca tego, czy należy używać określenia „filozofia polityczna” czy „filozofia polityki” (z tego sporu zdaje relację artykuł E. Maciejowskiego – *O filozofii polityki i filozofii politycznej*, „Kultura i Wartości” 2016, nr 20, s. 167–181, DOI: 10.17951/kw.2016.20.167). Co więcej, Rawlowskie *Lectures on the History of Political Philosophy* przetłumaczone zostały jako *Wykłady z historii filozofii polityki* nie zaś *Wykłady z historii filozofii politycznej* i używa się w tłumaczeniu określenia *filozofia polityki*. Racje stojące za wyborem „filozofii polityki” są następujące: określenie to wskazuje na przedmiot tejże filozofii, jakim jest polityka, i posługując się nim, unikamy sugestii, że filozofia ta angażuje się w politykę (dziękuję prof. Andrzejowi Szahajowi za wskazanie na ten problem, choć dokonuję wyboru odmiennego niż ten, za którym Profesor się opowiada). Wydaje mi się, że w przypadku Rawlsa racje te nie mają

sprawiedliwości. W rozdziale następnym (drugim) wyjaśniam, jak było przez Rawlsa rozumiane *uzasadnienie* koncepcji sprawiedliwości i w jaki sposób powiązane jest ono z możliwością zdobycia przez nią uznania obywateli społeczeństwa demokratycznego, którzy mają odmienne filozoficzne, moralne i religijne przekonania. W rozdziale trzecim przyglądam się obranym przez Rawlsa strategiom uzasadnienia. Wyróżniam dwa sposoby uzasadnienia: kontraktualistyczny oraz konstruktywistyczny. Służą one Rawlsowi do wypracowania określonych zasad sprawiedliwości, co przedstawiam w rozdziale czwartym. Chodzi tutaj oczywiście o tak zwane dwie zasady sprawiedliwości. Pierwsza z nich (zasada równych wolności) określa podstawowe uprawnienia i wolności oraz nakazuje równą ich dystrybucję, druga z nich (zasada różnicy) rządzi dystrybucją innych dóbr niż wspomniane wcześniej uprawnienia i wolności. Książkę kończy rozdział piąty, w którym przedstawiam zastosowanie w praktyce prawno-politycznej dwóch zasad sprawiedliwości, a dokładniej mówiąc, ich instytucjonalizację pod postacią konstytucji i urzeczywistnienie w rozumowaniu obywateli w społeczeństwie pod postacią rozumu publicznego.

Rekonstruując Rawlowską teorię sprawiedliwości i filozofię polityczną, postępuję w określonym porządku. Z jednej strony wychodzę od tego, co najbardziej ogólne i abstrakcyjne, zmierzając ku temu, co bardziej konkretne i mniej abstrakcyjne. Z drugiej strony pokazuję zmiany w myśleniu Rawlsa i staram się wyjaśnić nie tyle ich przyczyny, ile racje, jakie stoją za nimi. Zmiany te mają różny charakter. Czasem polegają na przeniesieniu akcentów, czasem na odmiennym rozumieniu funkcji pewnych twierdzeń w ramach większej całości, czasem na przeformułowaniu treści tych twierdzeń. Staram się trzymać tej metody postępowania – od tego, co abstrakcyjne i ogólne do tego, co konkretniejsze i mniej abstrakcyjne, przy jednoczesnym odnotowywaniu zmian w myśleniu Rawlsa – przez całą książkę, a dokładniej mówiąc, tam, gdzie jest to możliwe i konieczne. Nie wszystkie bowiem elementy Rawlowskiej filozofii podlegały zmianom.

zastosowania. Oczywiście przedmiotem filozofii politycznej jest polityka, a dokładniej rzecz ujmując to, co polityczne, ale filozofia ta jest też polityczna w tym oto sensie, że jest „zaangażowana” politycznie, jest częścią życia politycznego (Czytelnik znajdzie bliższe wyjaśnienie charakteru owego zaangażowania w drugiej części pierwszego rozdziału). Filozofia polityczna jest więc polityczna w tym sensie, w jakim filozofia praktyczna, na przykład Arystotelesa, jest praktyczna: nie tylko jej przedmiotem jest ludzka praktyka, ale ma ona tę praktykę kształtować. Ponadto znaczenie przymiotnika *political* w *political philosophy* jest bliskie, jeśli w wielu przypadkach nie takie same, jak w innych jego użyciach i kontekstach: na przykład *political liberalism* (liberalizm polityczny), *political conception of justice* (polityczna koncepcja sprawiedliwości). Zastąpienie filozofii politycznej filozofią polityki ten związek by zaciemniło.

Można też powiedzieć, że tym, wokół czego niniejsza książka jest zorganizowana, jest problem uzasadnienia. Interesuje mnie przede wszystkim sama jego natura, różne jego sposoby czy metody. Co to znaczy „uzasadnić coś”? Uzasadnić możemy pewną koncepcję sprawiedliwości, a wtedy uzasadnienie polegać będzie na przedstawieniu pewnych przekonujących racji filozoficznych, ale możemy uzasadnić także pewne instytucjonalne, na przykład prawne, rozwiązania czy decyzje polityczne, a wówczas uzasadnienie będzie mogło polegać na odwołaniu się do zasad sprawiedliwości danej koncepcji. Tymi dwoma przedmiotami uzasadnienia i charakterystycznymi dla nich sposobami uzasadnienia w niniejszej książce się zajmuję. Mniej więc interesują mnie pewne substancjalne rozwiązania, a bardziej sam sposób ich uzasadniania – to jakiego rodzaju racje można sformułować i na czym w danej sytuacji polega ich przedstawianie.

W wielu przypadkach unikam angażowania się w narosłe wokół interpretacji filozofii Rawlsa i samej jego filozofii spory³. Filozofia Rawlsa nie tylko zachęciła badaczy do wielorakich wysiłków interpretacyjnych, mających na celu jak najlepszą eksplikację poglądów autora *Teorii sprawiedliwości*, ale, i to przede wszystkim, dała asumpt do filozoficznej refleksji nad wieloma problemami i przedstawienia lepszego czy/i konkurencyjnego ich rozwiązania. W wielu wypadkach, jeśli nie w większości, wyczerpujące przedstawienie wybranego problemu wymagałoby samodzielnej monografii. Z tego też względu zdecydowałem się po prostu na, mam nadzieję, wyczerpujące i nie unikające konfrontacji z trudnościami przedstawienie filozofii Rawlsa⁴.

³ Z tego też względu ograniczyłem do niezbędnego minimum aparaturę bibliograficzną. Czytelnik zainteresowany literaturą przedmiotu znajdzie ją na końcu każdego rozdziału. Zawarłem w niej tylko te pozycje, które uznałem za istotne i z którymi udało mi się zapoznać (choć niestety często nie zostały wykorzystane należycie w moim tekście). Ta ostatnia uwaga jest o tyle istotna, o ile literatura dotycząca Rawlsa jest obszerna i jest dużo obszerniejsza niż ta uwzględniona w tej pracy. Nie było jednak moją ambicją stworzyć wyczerpującej bibliografii prac poświęconych Rawlsowi.

⁴ Przywołuję tylko dwie „polemiki”: Harta i Nozicka dotyczące dwóch zasad sprawiedliwości. Są one o tyle istotne, o ile pozwoliły Rawlsowi albo zmodyfikować swoją koncepcję (jak to miało miejsce w przypadku odpowiedzi na krytykę I zasady dokonanej przez Harta), albo lepiej ją przedstawić (jak to miało miejsce w przypadku odpowiedzi na zarzuty Nozicka). Czytelnik może odnieść wrażenie, że „wielkim nieobecny” jest tutaj, na co zwrócił moją uwagę prof. Andrzej Szahaj, komunitaryzm. Bez wątpienia „spór liberalistów z komunitarystami” był nie tylko ważnym wydarzeniem we współczesnej filozofii, ale i także miał szczególne znaczenie kulturowe i polityczne (zainteresowanego tym Czytelnika odsyłam do książki A. Szahaja – *Jednostka czy wspólnota: spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000). Nie miał on jednak zbyt wielkiego znaczenia dla samego Rawlsa i jego filozofii, co potwierdza on we

Jednak nie jest to całościowe przedstawienie filozofii Rawlsa. Pomijam całkowicie w niniejszej książce zagadnienie prawa ludów⁵. Według Rawlsa koncepcja prawa ludów stanowi nawiązanie do rozważań Kanta poświęconych *foedus pacificum*, czyli „związku pokojowego” między państwami. Celem zaś takiego związku jest, jak pisze Kant, zakończenie wszystkich wojen „raz na zawsze” oraz „utrzymanie i zabezpieczenie **wolności** państw dla nich samych”⁶. Dla Rawlsa – tak jak, w jego opinii, dla Kanta – ustanowienie międzynarodowego prawa (prawa ludów) ma być nie tylko gwarancją pokoju między państwami, ale przede wszystkim ma umożliwić pełną realizację wolności obywateli demokracji konstytucyjnej, czyli być dopełnieniem i zwieńczeniem procesu ustanawiania sprawiedliwych instytucji w ramach państwa. Problematyka prawa ludów jest jednak szersza i obejmuje nie tylko zagadnienia dotyczące pokoju, lecz globalnej sprawiedliwości dystrybucyjnej jako takiej (odpowiedzialności w stosunku do biednych społeczeństw, nierówności między narodami, imigracji etc.). Bez wątpienia książka *The Law of Peoples* nadała impet rozważaniom na temat sprawiedliwości w wymiarze globalnym i bez poruszenia tej problematyki nie można mówić o przedstawieniu całości filozofii Rawlsa.

Unikam też angażowania się w translatorskie spory. Filozofia Rawlsa wydaje się na pierwszy rzut oka łatwa do zrozumienia, a to dzięki prostocie i klarowności jego języka, choć z pewnością nie mamy w jego przypadku do czynienia z porównywalną prozą filozoficzną. Przy nieuważnej lekturze czytelnik może odnieść wrażenie pewnej powtarzalności. Tak jednak nie jest. Rawls oczywiście się nie powtarza, ale precyzyjnie, krok po kroku przedstawia i uzasadnia swoją myśl. Wrażenie powtarzalności bierze się natomiast między innymi z użycia przez niego specyficznej, technicznej terminologii: *burdens of judgment*, *comprehensive doctrine*, *considered judgments*, *difference principle*, *justice as fairness*, *overlapping consensus*, *primary goods* etc. I to właśnie ta terminologia jest tym, o czego właściwe tłumaczenie toczy się spory.

Wprowadzeniu do *Liberalizmu politycznego* (por. LP, s. 9, przyp. 6). Impulsem dla zmian miała nie być komunitarystyczna krytyka, a niewłaściwe ujęcie problemu stabilności. Tę, złożoną z właściwą dla Rawlsa skromnością, deklarację potwierdził w swej książce *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn* Paul Weithman (Oxford University Press, Oxford 2010), dokonując systematycznej, „od wewnątrz”, analizy filozofii Rawlsa. Z tej racji uznałem, że przedstawienie sporu z komunitarystami nie jest z mojej perspektywy istotne. Nie przybliżyła nam wewnętrznej logiki zmian, jakich dokonywał Rawls.

⁵ Rawls rozwinął tę problematykę w *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Harvard University Press, Cambridge 1999 (wydanie polskie: *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001).

⁶ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem*, *Rozprawy z filozofii historii*, T. Kupś (red.), Antyk, Kęty 2005, s. 176–177.

Sposób przekładu terminologii Rawlsowskiej ustaliły na wiele lat pierwsze tłumaczenia dwóch podstawowych dzieł Rawlsa: *Teorii sprawiedliwości*⁷ (TS) oraz *Liberalizmu politycznego*⁸ (LP). W późniejszych latach ukazywały się jeszcze inne tłumaczenia dzieł Rawlsa⁹ czy książek mu poświęconych¹⁰, z których wspomnieć należy o drugim i poprawionym wydaniu *Teorii sprawiedliwości*¹¹. Wydanie to nie tylko wprowadza pewne zmiany w tłumaczeniu, ale także w niektórych partiach różni się od wydania wcześniejszego. Dzieje się tak ponieważ pierwsze polskie tłumaczenie *Teorii sprawiedliwości* oparte było na pierwszym angielskim wydaniu *A Theory of Justice*¹², natomiast drugie polskie wydanie oparte jest na poprawionym wydaniu angielskim¹³. Różnice między tymi wydaniem odnotowują *Przedmowa do wydania polskiego* z pierwszego wydania tłumaczenia *Teorii sprawiedliwości* oraz *Przedmowa do wydania poprawionego* z drugiego wydania. W większości przypadków

⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994.

⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

⁹ Wspomniane powyżej *Prawo ludów* oraz *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

¹⁰ M. J. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

¹¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, wydanie nowe, przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. Z tej racji, że staram się przedstawiać zmiany w myśleniu Rawlsa, opieram się na pierwszym wydaniu *A Theory of Justice*, zaś na potrzeby niniejszej książki wykorzystuję polskie drugie wydanie/tłumaczenie o tyle, o ile zgodne jest ono co do treści z wydaniem pierwszym. Chodzi tutaj o zgodność treści nie zaś tłumaczenia. Dlatego za każdym razem, aby upewnić się, że nie mamy do czynienia z różnicą w tłumaczeniu a różnicą w tekście oryginalnym, porównywałem angielskie wydania. Tam, gdzie treść w oryginale jest taka sama zarówno w wydaniu pierwszym, jak i wydaniu poprawionym, w odnośniku przywołuję skrót TS, ale przywołuję drugie polskie wydanie. Tam natomiast, gdzie dany fragment znajduje się tylko w wydaniu pierwszym, w odnośniku przywołuję skrót TS₁ i przywołuję pierwsze polskie wydanie. Czytelnik mógłby się spodziewać także odniesień do TS₂, czyli fragmentów, które znalazły się w angielskim wydaniu poprawionym, a których nie ma w wydaniu pierwszym, ale z tej racji, jak już zasygnalizowałem, opieram się na wydaniu pierwszym *A Theory of Justice*, by wskazać na zmiany w myśleniu Rawlsa w stosunku do późniejszych jego pism. Oczywiście sama analiza różnic pomiędzy pierwszym a poprawionym wydaniem *Teorii sprawiedliwości* wiele by nam powiedziała o tych zmianach, ale tego zadania się tutaj nie podjąłem.

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

¹³ J. Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

wykorzystuję sformułowane tam propozycje tłumaczeń Rawlsowskich terminów¹⁴. Tam zaś, gdzie odchodzę od przyjętego tłumaczenia, odnotowuję to i staram się uzasadnić.

* * *

Podstawę tej książki stanowi moja rozprawa doktorska *John Rawls – w poszukiwaniu normatywnych podstaw demokracji*. Dlatego też przede wszystkim chciałbym podziękować mojemu promotorowi – Profesorowi Andrzejowi M. Kaniowskiemu. Dzięki Jego uwagom, niezmordowanej dyscyplinie myślowej i skrupulatności nie udałoby mi się uniknąć wielu błędów, ale przede wszystkim nie stałbym się w myśleniu tym, kim jestem. Dziękuję też recenzentom mojej rozprawy: Pani Profesor Barbarze Markiewicz i Panu Profesorowi Maciejowi Chmielińskiemu. Gorące podziękowania należą się Profesorowi Andrzejowi Szahajowi, który podjął się trudu sporządzenia recenzji wydawniczej, za wszystkie uwagi, szczególnie te krytyczne. Dziękuję także Koleżankom i Kolegom z Katedry Etyki Uniwersytetu Łódzkiego oraz wszystkim zaprzyjaźnionym z Instytutu Filozofii UŁ i samego Uniwersytetu. Wyrazy podziękowania należą się także moim Studentom, dzięki którym wiele się nauczyłem i uczę się dalej. Dziękuję także Redakcji „*Studia Philosophiae Christianae*” za zgodę na wykorzystanie w niniejszej książce fragmentów wcześniej opublikowanych tekstów¹⁵. Przede wszystkim dziękuję moim Bliskim (Mamie, Siostrze i Martynie).

¹⁴ *Original position* to sytuacja początkowa (w cytatach z *Liberalizmu politycznego* sytuacja pierwotna), *considered judgments* to przemyślane sądy (zamiast rozważnych sądów), *primary goods* to dobra podstawowe (zamiast dóbr pierwotnych). Nie zdecydowałem się jednak na posługiwanie się polskim określeniem „sprawiedliwość jako bezstronność”, pozostając przy angielskim *justice as fairness*.

¹⁵ Chodzi tutaj o dwa teksty: *John Rawls: uzasadnienie praktyczne koncepcji sprawiedliwości i refleksyjna równowaga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2016, t. 52, nr 3, DOI: 10.21697/2016.52.3.01; *John Rawls: kontraktualizm i konstruktywizm*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2017, t. 53, nr 1, DOI: 10.21697/2017.53.1.03 wykorzystane w rozdziałach drugim i trzecim.

ROZDZIAŁ I

OD TEORII SPRAWIEDLIWOŚCI DO FILOZOFII POLITYCZNEJ

Teoria sprawiedliwości

Tytuł głównego dzieła Rawlsa, *Teoria sprawiedliwości*, od razu nasuwa pytanie o to, czym jest teoria sprawiedliwości, jaka jest jej natura i jakie cele ma realizować. Jest ona, jak w nawiązaniu do rozważań Henry'ego Sidgwicka z *The Methods of Ethics* twierdzi Rawls, częścią teorii moralnej, obejmującej całość myślenia moralnego, które dotyczy trzech grup zagadnień. Pierwsza zawiera zagadnienia związane z pojęciem wartości, druga zagadnienia związane z pojęciem słuszności, trzecia zaś zagadnienia związane z pojęciem moralnego waloru (*concept of moral worth*).

Z pojęciem słuszności wiążą się zaś trzy kwestie. Pierwszą z nich jest kwestia zasad rządzących systemami i głównymi instytucjami społecznymi, czyli zasadami rządzącymi „podstawową strukturą społeczeństwa” (TS, s. 34). Chodzi tutaj głównie o zasady sprawiedliwości. Drugą kwestią jest kwestia zasad odnoszących się do postępowania jednostek. Zasady te określają wymagania wobec jednostek, a także to, co jest im dozwolone. Trzecią kwestią związaną z pojęciem słuszności jest kwestia zasad określających stosunki między narodami czy też, jak to później określi Rawls, zasad określających stosunki między ludami. Każda z grup zasad winna zostać uzupełniona o reguły priorytetu, wskazujące, której z konkretnych zasad przysługuje pierwszeństwo w sytuacji konfliktu między nimi (por. TS, s. 172). Reguły priorytetu określają jednak, co należy podkreślić, jedynie relacje pierwszeństwa i ważności między zasadami tego samego rodzaju, a nie między różnego typu zasadami. Rozstrzygają na przykład możliwe konflikty między wskazaniami różnych zasad stosujących się do instytucji, a nie między owymi wskazaniami i wskazaniami reguł stosujących się do jednostek.

Pełna teoria moralna obejmuje zatem zagadnienia związane z pojęciami wartości, słuszności oraz moralnego waloru. Teoria sprawiedliwości natomiast realizuje zadanie nieco mniej ambitne, czyniąc głównym przedmiotem swego zainteresowania zasady sprawiedliwości stosujące się do podstawowej struktury społeczeństwa. Teoria sprawiedliwości byłaby więc dziedziną teorii słuszności, która jako taka należy do teorii moralnej. Innymi słowy, teoria moralna obejmuje całość rozumowania moralnego, zaś teoria sprawiedliwości odnosi się tylko do jego pewnego aspektu, a mianowicie do rozumowania moralnego, które za

swój przedmiot ma zasady sprawiedliwości rządzące podstawowymi instytucjami społeczeństwa¹.

W *Teorii sprawiedliwości* znajdujemy taką oto wyjściową charakterystykę teorii moralnej: „Można uważać teorię moralną (podkreślam tu prowizoryczny charakter tego punktu widzenia) za próbę opisu naszej zdolności moralnej, czy – jak w tym przypadku – teorię sprawiedliwości pojmować jako opis naszego zmysłu sprawiedliwości” (TS, s. 89)².

Zdolność moralna jest rozwiniętą w toku normalnych interakcji społecznych zdolnością wydawania sądów będących wynikiem rozumowania moralnego, zaś zmysł sprawiedliwości jest zdolnością wydawania sądów na temat sprawiedliwości instytucji społecznych. Zarówno władza moralna, jak i zmysł sprawiedliwości wiążą się także ze zdolnością rozumowego uzasadnienia wydawanych przez nas sądów. Władze te przejawiają się również w gotowości do działania zgodnego z wydawanymi przez nas sądami, a dokładniej działania motywowanego racjami moralnymi, której towarzyszy oczekiwanie, że i inni wykażą się podobną gotowością. Nasze władze moralne obejmują więc zdolność myślenia moralnego, uzasadniania sądów moralnych i działania zgodnie z wyrażonymi w tych sądach racjami moralnymi.

Władza moralna ujawnia się w wydawanych przez nas sądach moralnych, tak jak zmysł sprawiedliwości wyraża się w sądach dotyczących sprawiedliwości. Można więc do nich dotrzeć poprzez przyjrzenie się wydawanym przez nas sądom. Nie wszystkie jednak sądy są przedmiotem zainteresowania teorii moralnej, lecz tylko te, które Rawls określa mianem „przemyślanych sądów”, czyli takie, w których „nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształceń” (TS, s. 90). Przemyślane sądy zatem, najogólniej mówiąc, to sądy, które zostały wydane w warunkach (subiektywnych i obiektywnych) sprzyjających należytemu sądzeniu: na przykład wydane zostały przez osobę posiadającą odpowiednie zdolności intelektualne i dyspozycje psychiczne, w sytuacji braku zewnętrznych zagrożeń związanych z wydawaniem sądu.

W jaki jednak sposób nasza władza moralna zostaje opisana poprzez wyjaśnienie przemyślanych sądów moralnych? W *Teorii sprawiedliwości* Rawls

¹ Jako że teoria sprawiedliwości zawiera się w teorii moralnej w poniższych rozważaniach będzie więc mowa zarówno o teorii moralnej – tam, gdzie uwagi Rawlsa będą miały charakter ogólny i stosować się będą do myślenia moralnego jako takiego; zaś tam, gdzie Rawls będzie miał na myśli zagadnienia związane tylko z zasadami sprawiedliwości, mowa będzie o teorii sprawiedliwości.

² W pierwszym wydaniu *Teorii sprawiedliwości* mowa jest o „filozofii moralnej” (*moral philosophy*), co oddane zostaje w polskim tłumaczeniu. W wydaniu poprawionym mowa już o „teorii moralnej” (*moral theory*), co także zostało zmienione w poprawionym tłumaczeniu.

porównuje teorię moralną do językoznawstwa Noama Chomsky'ego. Celem językoznawstwa, tak jak je rozumiał Chomsky, było scharakteryzowanie naszego poczucia gramatyczności, będącej zdolnością do rozpoznawania poprawnych gramatycznie zdań i ich formułowania. Opis poczucia gramatyczności polegać miał na sformułowaniu takich zasad, których zastosowanie miało dać taki sam sąd na temat tego, czy dane zdanie jest poprawne gramatycznie, jak osąd kompetentnego użytkownika danego języka. W przypadku teorii moralnej ma miejsce podobna sytuacja. Z opisem naszej władzy moralnej będziemy mieli do czynienia wówczas, gdy przedstawimy taki zbiór zasad, które zgadzają się z naszymi przemyślanymi sędziami.

Przemyślane sądy moralne są zatem dla nas punktem wyjścia czy też, jak je określa Rawls, „tymczasowymi punktami odniesienia” (TS, s. 52) bądź „tymczasowo stałymi punktami” wokół których organizujemy poszukiwanie zasad. Zasady te mają harmonizować z naszymi przemyślanymi sędziami i je wyjaśniać. Rawls precyzuje, że zgodność między przemyślanymi sędziami a zasadami powinna polegać na refleksyjnej równowadze. Jak wyjaśnia, z równowagą mamy do czynienia dlatego, że „w końcu nasze zasady i poglądy się zgadzają”, zaś z refleksyjną „ponieważ wiemy, do jakich zasad dostosowują się nasze sądy i z jakich przesłanek zasady te wyprowadzono” (TS, s. 53). Proces dążenia do osiągnięcia refleksyjnej równowagi polega na wzajemnym dostosowywaniu naszych przemyślanych sądów i mających im odpowiadać zasad. W wyniku owego wzajemnego dopasowywania dochodzić będzie z pewnością do modyfikacji naszych przemyślanych sądów, które choć uznane zostały za „stałe punkty”, to jednak są „tymczasowo” stałe, czyli z zasady podatne są na zmiany.

Odnalezienie zasad znajdujących się w refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sędziami nie jest jednak możliwe poprzez „wygenerowanie” tych zasad z przemyślanych sądów, nie jesteśmy bowiem w posiadaniu pozwalającej nam na to procedury (ODPE, s. 18). Musimy zatem uciec się do innego sposobu na ich znalezienie. Z pomocą przychodzi nam historia myśli moralnej. Nasze przemyślane sądy moralne zostają mianowicie skonfrontowane z różnymi zasadami, które odnaleźć można w różnych koncepcjach moralnych przekazanych nam przez tradycję refleksji moralnej. Stąd też można powiedzieć, że teoria moralna to „systematyczne i porównawcze badanie koncepcji moralnych, zaczynając od tych, które historycznie i według obecnych szacunków wydają się najbardziej istotne” (KCMT, s. 554). Zadaniem teorii moralnej jest zbadanie, która z przekazanych nam przez tradycję koncepcji moralnych odpowiada najlepiej naszym przemyślanym sędom. Podobnie, rzecz jasna, jest i z teorią sprawiedliwości. Do jej celów należy określenie, która z historycznie uznanych koncepcji sprawiedliwości najlepiej odpowiada naszym przemyślanym sędom na temat sprawiedliwości.

Oprócz pewnych treściowych przekonań moralnych, takich jak na przykład przekonania na temat sprawiedliwości określonych instytucji społecznych,

żywimy także filozoficzne przekonania na temat charakteru samej koncepcji moralnej i wymogów, jakie winna spełnić, byśmy mogli o niej powiedzieć, że jest rozsądną i racjonalną koncepcją. Nasze przemyślane sądy obejmują zatem dwa rodzaje przekonań: przekonania moralne oraz przekonania na temat rozsądnosci i racjonalności koncepcji moralnej. Celem naszym nie jest po prostu odkrycie takich zasad moralnych, które odpowiadałyby naszym przekonaniom moralnym, ale takich, które byłyby przy tym rozsądne i racjonalne. Powinniśmy zatem dążyć do osiągnięcia równowagi, która spełniałaby „pewne warunki racjonalności” (IMT, s. 289)³.

W przypadku teorii sprawiedliwości odkrycie zasad, które znajdowałyby się w refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sądami, ma miejsce w wyniku zastosowania charakterystycznej procedury myślowej. Jest to „procedura teorii kontraktowych”, która rozumiana jest jako, jak to określa Rawls, ogólna metoda analityczna „do prowadzenia porównawczych badań koncepcji sprawiedliwości” (TS, s. 189)⁴. Dzięki zastosowaniu tej procedury możemy określić, która z koncepcji sprawiedliwości lepiej niż inne odpowiada naszym przemyślanym sądom.

W tradycyjnych, nowożytnych koncepcjach kontraktualistycznych określenie zasad, na przykład zasad sprawiedliwości, jest rezultatem zastosowania pewnego eksperymentu myślowego. Przedstawiony zostaje pewien stan rzeczy, zwany stanem natury, który z reguły scharakteryzowany zostaje jako stan wolności i równości. W tym stanie natury jednostki dokonują wspólnie wyboru zasad, które będą rządziły powołaną przez nich do życia społecznością, zorganizowaną prawnie i politycznie. Od tego, jak w szczegółach zostanie przedstawiony stan wolności i równości oraz dokonujące wyboru jednostki, zależy treść i charakter wybranych zasad.

Rawls wprost nawiązuje do tego sposobu myślenia. O rozsądnych i racjonalnych zasadach sprawiedliwości, powiada, możemy pomyśleć jako o zasadach,

³ Należy dodać, że także i rozsądnosci. Rawls bowiem odróżnia to, co racjonalne i to, co rozsądne. We wcześniejszych pismach *implicite*, późniejszych *explicite*. Teraz powiedzmy jedynie tyle – co być może pozwoli Czytelnikowi uchwycić intuicję stojącą za tym rozróżnieniem – że rozsądnosc odpowiada naszej gotowości do proponowania takich warunków społecznej kooperacji, na które inni mogliby przystać, zaś racjonalność związana jest z naszą zdolnością do określenia naszej koncepcji dobra i efektywnego jej realizowania. Rozsądnosc i racjonalność, jako dwie władze moralne, stawiają pewne wymagania wobec naszych zasad i sądów moralnych, którym uczynić zadość musi także refleksyjna równowaga między nimi, tj. zasadami i sądami.

⁴ Metoda kontraktowa może okazać swą ograniczoną przydatność do porównywania koncepcji moralnych w ogóle, a zatem jej zastosowanie służyć może odkryciu jedynie zasad sprawiedliwości i opisu poczucia sprawiedliwości.

które zostałyby wybrane spośród różnych, znanych nam z historii refleksji moralnej zasad przez strony „kontraktu pierwotnego” w określonych warunkach, czyli w sytuacji początkowej. W opisie sytuacji wyboru oraz stron „kontraktu” zawarte zostają rozumne i racjonalne wymogi, jakie według nas ma spełnić zgadzająca się z naszymi przemyślanymi sądami na temat sprawiedliwości koncepcja. Dlatego też wybrane w takich warunkach zasady są rozumne i racjonalne, bowiem są rezultatem wyboru, który jest rozumny i racjonalny.

Idea sytuacji początkowej wraz z towarzyszącymi jej innymi ideami⁵ (na przykład zasłony niewiedzy) jest pewnym intelektualnym narzędziem, nazywanym przez Rawlsa „narzędziem reprezentacji” czy też właśnie „eksperymentem myślowym” (JFR, s. 17), którego zadaniem jest organizacja oraz przedstawienie rozumnych i racjonalnych wymogów, jakim odpowiadać powinna według nas koncepcja sprawiedliwości. Jest to ekonomiczne narzędzie, które w sposób sugestywny pozwala nam dostrzec to, co moglibyśmy pominąć (por. TS, s. 211). Co więcej, dzięki tej metodzie jesteśmy w stanie nie tylko doprowadzić do refleksyjnej równowagi nasze przemyślane sądy i zasady, lecz także wydobyć, przede wszystkim, normatywne założenia, jakie leżą u podstaw danej koncepcji sprawiedliwości. Okazuje się bowiem, że różne systemy moralne, takie jak na przykład utylitaryzm czy zaproponowana przez Rawlsa teoria *justice as fairness*, opierają się na odmiennych założeniach, a dokładniej rzecz ujmując, zakładają odmienne normatywne wyobrażenia o tym, czym jest na przykład podmiot moralny czy społeczna kooperacja. Do zadań teorii sprawiedliwości zalicza się jednak nie tylko określenie rozumnych i racjonalnych zasad moralnych, zidentyfikowanie określonych normatywnych ideałów osoby moralnej i społecznej kooperacji, lecz także odpowiedź na pytanie, czy są one możliwe do urzeczywistnienia w świetle dostępnej nam wiedzy z obszaru psychologii i socjologii moralnej.

Możemy więc za Rawlsem powiedzieć, że

teoria moralna to badanie substancjalnych koncepcji moralnych, tj. badanie tego, jak podstawowe pojęcia słuszności, dobra i moralnego waloru mogą zostać zorganizowane, aby stworzyć różne struktury moralne. Teoria moralna próbuje zidentyfikować podstawowe podobieństwa i różnice między tymi strukturami i scharakteryzować, w jaki sposób są one związane z naszą moralną wrażliwością i naturalnymi nastawieniami, a także określić warunki, jakie muszą one spełnić, aby odegrać spodziewaną rolę w ludzkim życiu (IMT, s. 286).

⁵ Rawls posługuje się pojęciem „idea” w sposób raczej ogólny. Rozumie przez nią, w pierwszym okresie swojej twórczości (*Teorii sprawiedliwości*), pewien twór myślowy. W późniejszym okresie twórczości (po *Teorii sprawiedliwości*) przez termin idea rozumie zarówno to, co nazwane zostaje (rozległą) doktryną, jak i to, co będzie określone jako (polityczna) koncepcja sprawiedliwości i jej składowe (na przykład koncepcja osoby) (por. IPRR, s. 573, przyp. 2).

Rawls charakteryzuje teorię moralną w taki sposób, jakby jej celem był po prostu opis naszej władzy moralnej: jakby była ona nauką opisową, nie zaś normatywną. Tak nie jest. Teoria moralna (filozofia moralna), powiada Rawls, jest „filozoficznie motywowana” (IMT, s. 289) lub też ma charakter „sokratejski” (TS₁, s. 71–72)⁶. Oznacza to, że nie poszukujemy takich zasad, które byłyby po prostu faktycznym odzwierciedleniem naszych przemyślanych sądów, lecz takich, które pełniłyby funkcję krytyczną i normatywną. Mają one nie tyle pokazać, do jakich zasad się odwołujemy w naszym działaniu i myśleniu moralnym, lecz także do jakich zasad powinniśmy się odwoływać. Zrozumienie, jak jest to możliwe, okazuje się proste, gdy tylko przypomnimy sobie analogię między teorią moralną a językoznawstwem Chomskiego. Celem tego ostatniego był opis naszego poczucia gramatyczności, czyli zdolności rozpoznawania i tworzenia poprawnych gramatycznie zdań w danym języku. Z naszą władzą moralną jest podobnie. Jest ona między innymi zdolnością wydawania (poprawnych) sądów moralnych, zaś celem teorii moralnej jest przedstawienie rozumnych i racjonalnych zasad, czyli takich zasad, które pozwalają na formułowanie poprawnych sądów moralnych. Znajomość tych zasad pozwoli nam na ocenę tych sądów, które wydajemy faktycznie, czyli takich, co do których nie ma pewności, że nasza władza moralna ujawniła się w nich w pełni i że nie zostały one zniekształcone przez nieodpowiednie czynniki. Zasady te pozwalają nam także na wydawanie nowych, poprawnych sądów. Zakłada się tutaj, że władza moralna jest czymś realnym, to znaczy, że jesteśmy zdolni do formułowania rozumnych i racjonalnych sądów moralnych oraz ich uzasadnienia, a także zdolni do postępowania zgodnie z nimi.

Realizując to zadanie krytycznego i normatywnego uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości, zrywa Rawls z nowożytnym wyobrażeniem o filozoficznym podziale pracy, którego najlepszym odzwierciedleniem jest Kartezjańska metafora drzewa, według której tak wygląda struktura zależności pomiędzy poszczególnymi dziedzinami filozofii:

cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki, sprowadzające się do trzech podstawowych, mianowicie do medycyny, mechaniki i etyki, przy czym mam tu na myśli najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości⁷.

⁶ W poprawionym wydaniu *Teorii sprawiedliwości* (§ 9) brakuje akapitu, w którym *explicite* mowa o sokratejskim charakterze filozofii moralnej. Mimo to w tym samym poprawionym wydaniu (§ 87) Rawls przywołuje „sokratejski aspekt” teorii moralnej z § 9 (por. TS, s. 812). Potwierdza to też, że w *Teorii sprawiedliwości* stawiał Rawls znak równości między teorią sprawiedliwości a filozofią moralną.

⁷ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 367.

Dla Kartezjusza zatem ustalenia nauki znajdującej się „wyżej” zależą od ustaleń nauki bardziej fundamentalnej, a zatem odpowiedzi na kwestie moralne zależą od ustaleń metafizycznych, a raczej – dokładniej rzecz ujmując – od epistemologii, czyli od epistemologicznego ufundowania wszelkiej pewnej wiedzy.

Rawls odrzuca to charakterystyczne dla nowożytności przekonanie o hierarchicznej strukturze filozofii. Innymi słowy, nie istnieje uprzywilejowana dziedzina filozofii, od ustaleń której zależą rozstrzygnięcia w innych dziedzinach, na przykład w dziedzinie moralności. Rawls postuluje niezależność teorii moralnej: teoria moralna operuje pojęciami i ideami *stricte* moralnymi, nie czyni też założeń, które pochodziłyby z innych dziedzin filozofii (epistemologii, filozofii języka czy filozofii umysłu). Te dziedziny filozoficzne mogą co najwyżej formułować warunki, które każda koncepcja moralna musi spełnić. Warunki te jednak są na tyle słabe, że nie da się z nich wyprowadzić żadnej treści normatywnej czy też określić na ich podstawie, która z tradycyjnych koncepcji moralnych winna być preferowana. Interpretacja czy też bliższe dookreślenie tych warunków przynależy do danej koncepcji moralnej.

Rawls pojmuje jednak niezależność teorii moralnej jeszcze radykalniej. Postuluje bowiem oddzielenie teorii moralnej nie tylko od innych dziedzin filozofii, ale także od tego, co nazywa filozofią moralną. Teoria moralna jest częścią filozofii moralnej, jest jednak od niej przedmiotowo odrębna. Teoria moralna zajmuje się analizą porównawczą różnych koncepcji moralnych, określeniem ich związków z naszą władzą moralną oraz możliwości ich urzeczywistnienia w świecie takim, jakim on jest. Zadaniem filozofii moralnej jest natomiast udzielenie odpowiedzi na pytania, które pozostają w związku z zagadnieniami innych tradycyjnych dziedzin filozofii, jak na przykład epistemologii (zagadnienie istnienia prawdy moralnej, natury uzasadnienia), teorii znaczenia (zagadnienie znaczenia pojęć moralnych) czy filozofii umysłu (zagadnienie natury podmiotu moralnego). Metodologiczne pierwszeństwo zostaje przypisane teorii moralnej. Najpierw należy rozwinąć i pogłębić nasze rozumienie koncepcji moralnych oraz ich związków z naszą zdolnością moralną, czyli określić jej zgodność z naszymi przemyślanymi sądami, w których przejawia się nasza władza moralna, w równowadze refleksyjnej, a dopiero później podjąć problematykę ściśle związaną z filozofią moralną (por. IMT, s. 287; KCMT, s. 341). Rozwiązanie problemów filozofii moralnej nie zależy bowiem od rozstrzygnięcia kwestii z zakresu epistemologii etc., lecz od normatywnych rozstrzygnięć w ramach teorii moralnej (por. IMT, s. 288). Analiza porównawcza różnych koncepcji moralnych, która jest jednym z głównych zadań teorii moralnej, pozwala nam na ujawnienie tkwiących u ich podstaw różnych założeń z zakresu filozofii moralnej. Ujawnienie tych założeń oraz porównanie ich z założeniami innych koncepcji pozwala lepiej zrozumieć nie tylko samą strukturę danej koncepcji, ale także same owe założenia.

Dana koncepcja, na przykład utilitaryzm czy koncepcja *justice as fairness*, byłaby nie tylko pewnym zespołem, dajmy na to zasad, sprawiedliwości, lecz takim zespołem normatywnych zasad, u podstaw których leżą pewne rozstrzygnięcia z zakresu filozofii moralnej. Jednakże rozstrzygnięcia te w głównej mierze zależą nie od dziedzin uznanych za bardziej fundamentalne, lecz od ustaleń w ramach normatywnych koncepcji moralnych. A zatem to normatywne wyobrażenia przesądzałyby o treści rozstrzygnięć z zakresu filozofii moralnej, a nie odwrotnie. I tak na przykład utilitaryzm w wydaniu Sidgwicka odmiennie pojmuje naturę podmiotu moralnego niż koncepcja *justice as fairness*. Jednakże takie a nie inne rozumienie podmiotu nie wynika z przyjęcia odmiennych założeń filozoficznych, lecz z odmienności rozstrzygnięć normatywnych. Nie jest tak, że najpierw wypracowujemy pewną koncepcję podmiotu, a następnie z niej wyprowadzamy pewne ustalenia normatywne. Jest odwrotnie. To na podstawie przyjętych rozstrzygnięć normatywnych, wyrażonych na przykład pod postacią zasad sprawiedliwości, wypracowujemy określoną koncepcję podmiotu. Zatem koncepcje przyjmujące różne zasady (na przykład zasadę użyteczności i dwie zasady *justice as fairness*) będą operować odmiennym rozumieniem podmiotu⁸.

Teza o niezależności teorii moralnej oznacza bowiem, że refleksja mająca na celu określenie normatywnych zasad moralnego i politycznego działania może obyć się bez uprzedniego rozstrzygania filozoficznych założeń. W późniejszym okresie twórczości zostaje ona wzmocniona. I oznacza już nie tyle tylko, że koncepcja sprawiedliwości *może* być wypracowana niezależnie od innych dziedzin filozofii, ale że taką niezależność *powinna* osiągnąć, aby móc zrealizować stojące przed nią praktyczne zadania. Mamy tym samym do czynienia tutaj z przejściem od teorii sprawiedliwości do filozofii politycznej.

Filozofia polityczna

W połowie lat 80. ubiegłego wieku nastąpił zwrot w myśleniu Rawlsa, polegający na zarzuceniu projektu teorii moralnej i zastąpieniu go w określony sposób rozumianą „filozofią polityczną”. Ostatnim tekstem, w którym posługiwał się pojęciem teorii moralnej, był artykuł *Kantian Constructivism in Moral Theory* z roku 1980. W opublikowanym pięć lat później, czyli w 1985 roku, artykule *Justice as*

⁸ Rawls specyfikę swojego podejścia ilustruje trzema przykładami dotyczącymi wspomnianej już problematyki tożsamości osobowej, będącej częścią filozofii umysłu, a także epistemologii oraz teorii znaczenia. W przypadku epistemologii pokazuje, jak metoda refleksyjnej równowagi jest neutralna wobec problemu prawdziwości sądów moralnych. W przypadku teorii znaczenia Rawls twierdzi, że jej ustalenia nie determinują jednoznacznie wyboru normatywnej koncepcji moralnej, choć, oczywiście, nie są bez znaczenia (będzie o tym mowa w rozdziale trzecim).

Fairness: Political not Metaphysical twierdził natomiast, że tytuł *Kantian Constructivism in Moral Theory* wprowadzał w błąd, ponieważ rozważana tam koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją polityczną, lepszym tytułem byłby tytuł *Kantian Constructivism in Political Philosophy*” (JFPM, s. 389, przyp. 2). Z kolei w *Liberalizmie politycznym*, który uznać można za najpełniejsze przedstawienie rozwinętego przez Rawlsa politycznego rozumienia jego koncepcji sprawiedliwości, odnotowuje, że w *Teorii sprawiedliwości* „nie ma rozróżnienia między filozofią moralną a polityczną. [...] nie odróżnia się moralnej doktryny sprawiedliwości o ogólnym zasięgu od ściśle politycznej koncepcji sprawiedliwości” (LP, s. 6). Zasadnym wydaje się więc pytanie o to, dlaczego Rawls wprowadza rozróżnienie na teorię i filozofię moralną z jednej strony oraz filozofię polityczną z drugiej, i dlaczego prezentuje rozwiniętą przez siebie koncepcję *justice as fairness*, która do tej pory uważana miała być za część filozofii moralnej, jako koncepcję polityczną, tj. przynależącą do filozofii politycznej, nie zaś do teorii i filozofii moralnej.

Celem teorii moralnej było sformułowanie takiej koncepcji moralnej, która najlepiej opisywałaby naszą władzę moralną. Analogicznie, celem teorii sprawiedliwości było sformułowanie takiej koncepcji sprawiedliwości, która najlepiej opisywałaby nasze poczucie sprawiedliwości. W *Teorii sprawiedliwości* mamy więc do czynienia z rozumieniem koncepcji sprawiedliwości jako rezultatu pewnego teoretycznego przedsięwzięcia. Koncepcja sprawiedliwości nie ma jednak charakteru tylko teoretycznego, lecz ma do spełnienia pewne społeczne, praktyczne zadanie. Już w pierwszym ze swych opublikowanych tekstów – *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, Rawls wskazywał, że przed koncepcją sprawiedliwości stoją nie tylko teoretyczne, lecz także praktyczne zadania. To właśnie ów praktyczny, nie zaś teoretyczny cel koncepcji sprawiedliwości, uznaje Rawls za najważniejszy w okresie redefiniowania koncepcji *justice as fairness*. Koncepcja sprawiedliwości przestaje być więc postrzegana jako część większego teoretycznego przedsięwzięcia z zakresu teorii i filozofii moralnej, a staje się częścią filozofii politycznej.

Filozofia polityczna według Rawlsa jest istotnym składnikiem publicznej kultury politycznej społeczeństwa i jako taka ma do odegrania w nim istotną rolę. Stoją przed nią następujące zadania. Po pierwsze, ma ona na celu odkrycie, mimo dzielących członków danej wspólnoty politycznej różnic a nawet konfliktów⁹, podstawy możliwego porozumienia, „aby móc podtrzymać społeczną

⁹ Istnieją dwa rodzaje konfliktów, które dzielą obywateli i którym może spróbować zaradzić filozofia polityczna. Są to konflikty mające swe źródło, po pierwsze, w „różnicach w statusie, pozycji klasowej lub zawodowej czy też w różnicach etnicznych, płciowych (*gender*) czy rasowych” (IPRR, s. 612), czyli konflikty o charakterze społeczno-ekonomicznym, po drugie są to konflikty mające swe źródło w odmiennych i nie dających się pogodzić przekonaniach religijnych, moralnych i filozoficznych. Konfliktom pierwszego rodzaju ma zaradzić koncepcja *justice as fairness*, natomiast konfliktom drugiego rodzaju – liberalizm polityczny, czyli polityczny sposób *prezentacji* koncepcji sprawiedliwości.

kooperację na warunkach wzajemnego szacunku między obywatelami” (JFR, s. 2). Po drugie, filozofia polityczna ma do odegrania rolę *orientującą*, czyli ma ułatwić nam myślenie o „politycznych i społecznych instytucjach jako całości i ich podstawowych zamierzeniach i celach jako społeczeństwa”, a także umożliwić „zrozumienie siebie jako członków [społeczeństwa] posiadających określony status polityczny” (JFR, s. 2–3). Po trzecie, przed filozofią polityczną stoi zadanie *pojednania* nas z naszym społecznym i politycznym światem, pokazując, jak społeczne instytucje, „należycie zrozumiane z filozoficznego punktu widzenia, są racjonalne i rozwijały się w czasie, aby osiągnąć swą obecną racjonalną formę” (JFR, s. 3)¹⁰. Po czwarte, zadaniem filozofii politycznej jest „badanie granic możliwości politycznych, które można zrealizować w praktyce” (WHFP, s. 56). W tym sensie filozofia polityczna jest, jak powiada Rawls, realistycznie utopijna. Filozofia polityczna dokonuje tego, pokazując co w sensie normatywnym jest możliwe do urzeczywistnienia, biorąc pod uwagę faktyczne uwarunkowania naszego społecznego i politycznego świata, a także obecne w nim tendencje i prawa nim rządzące.

To, w jaki dokładnie sposób filozofia polityczna realizuje swoje zadania, zależy „od społeczeństwa, do którego jest skierowana” (IOO, s. 421). Koncepcja *justice as fairness* jest koncepcją odpowiednią dla społeczeństwa demokratycznego, nie zaś koncepcją, która byłaby słuszna w każdych warunkach historycznych, społecznych i politycznych. Realizacja zadań stojących przed filozofią polityczną zależy zatem od charakteru społeczeństwa demokratycznego. Filozofia polityczna musi więc zakładać pewne wyobrażenie owego społeczeństwa, pozwalające jej zrozumieć, jak ma zrealizować w nim swe cele (por. DPOO, s. 474). Funkcjonujące w ramach filozofii politycznej wyobrażenie społeczeństwa nie składa się z opisów, które identyfikują czy wskazują po prostu na *faktyczne* zależności w społeczno-politycznym świecie, lecz ma charakter filozoficzny. Filozofia polityczna realizuje tutaj jedno ze swych zadań – zadanie takiego przedstawienia porządku politycznego i społecznego, który ukazywałby jego rozumny charakter, zgodnie z heglowskim powiedzeniem: „Kto spogląda na świat rozumnie, na tego i świat patrzy rozumnie” (cyt. za: JFR, s. 3).

¹⁰ Zastrzega się Rawls, że ideę pojednania należy przywoływać z należytą „ostrożnością”, tak aby nie narazić się na zarzut, że filozofia polityczna, spełniając tę funkcję, staje się ideologią, tj. ukrywa niesprawiedliwości społeczno-politycznego świata przed tymi, którzy w nim żyją: „Na filozofię polityczną – pisze Rawls – czyha zawsze niebezpieczeństwo, że zostanie nieuczciwie użyta do obrony niesprawiedliwego i bezwartościowego *status quo* i tym samym stanie się ideologią w Marksowskim sensie. Od czasu do czasu musimy zadać pytania, czy *justice as fairness* czy też jakiś inny pogląd, nie jest ideologiczny w tym sensie; a jeśli nie, to dlaczego? Czy fundamentalne idee, jakimi się posługuje, nie są ideologiczne? Jak możemy wykazać, że nie są?” (JFR, s. 3, przyp. 4).

Rawls przedstawia następujący obraz społeczeństwa demokratycznego. Nowoczesne, zachodnie społeczeństwa demokratyczne, będące adresatem koncepcji *justice as fairness*, ukształtowane zostały w rezultacie wielorakich procesów społecznych. Najważniejsze z nich to XVI-wieczna Reformacja, jak i następujące po niej w wieku XVII wojny religijne. W ich rezultacie w miejsce jednego pojawiła się wielość konkurencyjnych i zwalczających się wyznań (por. LP, s. 15; WHFP, s. 57), a później, początkowo niechętnie akceptowana jako remedium na tę katastrofę społeczną, zasada tolerancji religijnej. Jej praktykowanie utrwaliło pluralizm religijny, a następnie wykształciło idee wolności sumienia i myśli. Drugim z ważnych procesów był rozwój nowoczesnego, scentralizowanego administracyjnie państwa i powstanie nowoczesnej demokracji konstytucyjnej (por. WHFP, s. 57). Ostatnim czynnikiem kształtującym społeczeństwo demokratyczne było powstanie i rozwój nowoczesnej nauki (por. LP, s. 15–16).

Jeśli z filozoficznej perspektywy spojrzymy na ukształtowane w wyniku tych procesów nowoczesne społeczeństwo demokratyczne, to zobaczymy, że charakteryzuje się ono tym, co Rawls nazywa „rozumnym pluralizmem” światopoglądowym, którego uwzględnienie wymaga odmiennego pojmowania koncepcji *justice as fairness*, niż miało to miejsce w ramach teorii sprawiedliwości. Rozumny pluralizm nie jest po prostu pluralizmem światopoglądowym. W nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych pluralizm poglądów nie jest, jak powiada Rawls, pewną przypadłością, którą szczęśliwie być może będzie się kiedyś dało wyeliminować, lecz „trwałą cechą” tych społeczeństw (por. LP, s. 74). Jego rozumność przejawia się w tym, że jest on w pewnej mierze dziełem „rozsądku działającego w ramach wolnych instytucji” (LP, s. 75). Oczywiście wielość przekonań i poglądów religijnych, moralnych i filozoficznych można interpretować inaczej. Światopoglądowy pluralizm jawić się wówczas będzie jako rezultat rozbieżności ludzkich interesów, a także ludzkiej skłonności do patrzenia na świat z własnej, partykularnej perspektywy. Rawls odrzuca jednak takie rozumienie pluralizmu.

Dla Rawlsa rozumny pluralizm to, dokładnie rzecz ujmując, „rozmaitość rozumnych rozległych doktryn (*comprehensive doctrines*)” (LP, s. 74). Możemy powiedzieć, że doktryna to pewien zbiór przekonań, będących dziełem rozumu. Po pierwsze, jest ona dziełem rozumu teoretycznego i „zdaje sprawę z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny” (LP, s. 103). Ma więc charakter mniej lub bardziej systematyczny. Jest też ona, po drugie, dziełem rozumu praktycznego, co oznacza, że „porządkuje i charakteryzuje rozpoznane i uznane wartości tak, że dają się one ze sobą pogodzić i wyrażają zrozumiały pogląd na świat” (LP, s. 103). I ta właśnie cecha decyduje o tym, że dana doktryna jest *rozległa*. Rozległa jest ona wówczas, gdy artykułuje i porządkuje wielość różnego typu wartości (moralnych, religijnych, politycznych etc.), do których realizacji w życiu możemy dążyć, jak

i przedstawia powiązane z nimi cnoty i ideały (por. LP, s. 45)¹¹. Po trzecie, rozległa doktryna jest poglądem, który choć nie musi być „ustalony i niezmienny, to zwykle należy do jakiejś tradycji myślowej i doktrynalnej lub też z niej czerpie. Chociaż trwa w czasie i nie podlega gwałtownym i niewyjaśnionym zmianom, to powoli ewoluuje pod wpływem tego, co, ze swego punktu widzenia, uznaje za dobre i wystarczające racje” (LP, s. 103). Uznanie tej cechy za konstytutywną dla rozległej doktryny ma na celu, jak się można domyślać, wyeliminowanie takich koncepcji, które choć posiadają dwie wcześniejsze cechy, to jednak można by je uznać za arbitralne konstrukcje intelektualne. Zakorzenie w tradycji daje zaś pewność, że taka doktryna pozostaje w związku z rzeczywistością, czego świadectwem jest właśnie to, że jest ona akceptowana przez dłuższy czas.

Rozumność rozległej doktryny oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, że posiada ona pewne strukturalne cechy, a mianowicie wyraża w mniejszym lub większym stopniu systematyczny pogląd na świat i nasze w nim miejsce, a także przynależy do pewnej tradycji. Po drugie, jest ona dziełem rozumu, co oznacza, że jest wyznawana i akceptowana przez rozumne osoby (obywateli). Natomiast rozumność, jako cecha przysługująca obywatelom w demokratycznym społeczeństwie, wyraża pewien normatywny ideał obywatelstwa. Pociąga on za sobą z jednej strony gotowość do proponowania i honorowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji, na które i inni mogliby przystać, a także gotowość do przyjęcia i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji proponowanych przez innych (por. LP, s. 90). Z drugiej natomiast strony rozumność oznacza gotowość uznania ciężarów sądu (*burdens of judgment*) i ich politycznych konsekwencji.

Pojęcie ciężarów sądu wprowadza Rawls po to, aby wskazać na źródło rozumnej niezgody, czyli wyjaśnić, jak to się dzieje, że obywatele mimo tego, że posługują się rozumem i to w sposób ani lepszy, ani gorszy niż inni, nie mogą dojść do porozumienia co do tego, która z rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych jest prawdziwa i tym samym mogłaby się stać podstawą organizacji życia politycznego (por. LP, s. 108–109). W pojęciu ciężarów sądu istotne jest to, że charakter sądenia (wydawania sądów) pociąga za sobą pewne konsekwencje poznawcze i moralne, które obywatele powinni uznać¹².

¹¹ Dana doktryna może być mniej lub bardziej rozległa w zależności od tego, jak wiele wartości wyraża i jak bardzo je systematyzuje. To, że ludzie wyznają raczej „luźny” zbiór przekonań (nie zaś w pełni usystematyzowany) pozwala na modyfikacje w wyznawanych doktrynach i tym samym dopasowanie i pogodzenie z zasadami sprawiedliwości.

¹² Pojęcie ciężarów sądów ma charakter normatywny. Zobowiązuje nas, w sensie moralnym, do uznania, że inni także mogą mieć rację lub przynajmniej się nie mylą, nawet, jeśli mają odmienne od nas zdanie. Pojęcie ciężarów sądów ma, jak się wydaje, także komponent epistemologiczny, czyli wyjaśniania, jak to się dzieje, że pozostając tak samo rozumni, wydajemy różne sądy, choć Rawls niechętnie by się zgodził na taką tezę (por. LP, s. 215–217).

Rawls wyróżnia trzy rodzaje sądów, których sposób formułowania i charakter może prowadzić do rozbieżności w ich uznawaniu. Są to sądy, po pierwsze, będące realizacją naszej władzy racjonalności, czyli sądy dotyczące celów, określające ich wagę, a także wskazujące na środki wiodące do ich osiągnięcia. Następny rodzaj sądów, po drugie, to sądy będące realizacją naszej władzy rozumności, czyli sądy rozstrzygające będące w konflikcie roszczenia, czyli dokładnie sądy wyrażające normy czy też zasady, do których odwołujemy się owe roszczenia rozstrzygając. Te dwa rodzaje sądów są zatem wynikiem działania rozumu praktycznego w jego dwóch aspektach: racjonalności i rozumności. Kolejny rodzaj sądów, po trzecie, jest wynikiem działania rozumu teoretycznego i są to sądy wyrażające przekonania, systemy myślowe etc., a także sądy na temat ich poprawności (na przykład prawdziwości).

Praktyczny i teoretyczny użytek, jaki czynimy z rozumu, prowadzić nas może do rozbieżności opinii dlatego, że empiryczne i naukowe dowody – poza przypadkami, w których są one przedmiotem konsensu naukowego – są często, „sprzeczne i złożone, a zatem trudne do oszacowania” (LP, s. 99). Uznanie pewnych względów (*considerations*) jako istotnych dla danego przypadku nie oznacza, że przypisujemy im jednakową wagę, co również może skutkować rozbieżnością opinii. Nieostrość i nieokreśloność pojęć, jakimi się posługujemy, wymaga ich interpretacji, co znów pociąga za sobą rozbieżność opinii. Oszacowanie dowodów, jak i to, że przypisujemy im różną wagę w pewnej mierze zależy od naszego całościowego życiowego doświadczenia, które, szczególnie w społeczeństwie demokratycznym z jego społecznym i kulturowym zróżnicowaniem, jest różne. Przy ocenie danego przypadku często w grę wchodzi różnego rodzaju względy normatywne o zróżnicowanej sile, stąd też „trudno jest dokonać całościowej oceny”, tj. oceny podzielanej przez wszystkich (por. LP, s. 100). W świecie społecznym – powiada Rawls, nawiązując do poglądu Isaiaha Berlina – możliwe są do zrealizowania tylko pewne wartości, stąd też musimy dokonać wyboru, które z nich chcemy urzeczywistnić, w jakim stopniu, i którym chcemy dać pierwszeństwo (por. LP, s. 101). Naturalną konsekwencją ograniczonej możliwości realizacji wartości oraz konieczności dokonania wyboru jest to, że w owych wyborach będziemy się różnić. Wszystko to powoduje, że w wielu sprawach, szczególnie natury praktycznej i światopoglądowej, będziemy mieli odmienne zdanie. Rozbieżność opinii nie musi być więc spowodowana złą wolą, uprzedzeniami czy intelektualnymi ograniczeniami jednej ze stron, lecz być rezultatem użytku, jaki czynimy z naszych zdolności intelektualnych – w różny, choć tak samo poprawny, sposób.

Uznanie ciężarów sądu prowadzi do akceptacji przez rozumnych obywateli wolności sumienia i myśli jako chroniących rozsądną rozbieżność opinii. Rozsądna osoba zdaje sobie sprawę z tego, że nie we wszystkim można osiągnąć zgodę i druga strona ma prawo do swojej opinii. Uznanie rozbieżności przekonań jest jednym z aspektów naszej rozumności. Drugi polega na gotowości do

zapropozowania, przyjęcia i honorowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji. Rozumni obywateli przyjmą zatem takie warunki społecznej współpracy, które chronić będą możliwość posiadania odmiennej opinii i jej ekspresji. Jednakże rozumność nie tylko wyraża się w uznaniu liberalnych wolności, lecz także w przyjęciu zasady demokratycznego kształtowania woli politycznej, czyli w ostateczności demokracji konstytucyjnej. Demokracja konstytucyjna jest bowiem taką formą organizacji politycznej, w której z jednej strony uznane zostają pewne podstawowe wolności, w tym wolność sumienia i myśli, z drugiej zaś za prawowite prawo uznaje się tylko takie prawo, na które przystać by mogliby wszyscy zainteresowani. Demokracja konstytucyjna odpowiada zatem naszej rozumności i gotowości do uznania ciężarów sądu.

Rozległe doktryny, które uznają demokrację konstytucyjną, są rozumne. Rozumny pluralizm oznaczałby więc pluralizm rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych uznających z zasady demokratyczny porządek. Rzecz jasna nie oznacza to, że na kulturę społeczeństwa demokratycznego składają się same rozumne doktryny. W społeczeństwie demokratycznym – jeśli spojrzymy na nie takie, jakim ono jest – funkcjonują doktryny, których nie można uznać za rozumne, czyli doktryny, które w takiej czy innej postaci odrzucają porządek demokratyczny lub jego zasadnicze składowe (na przykład wolność sumienia i myśli). Rozumność danej doktryny nie sprowadza się bowiem do tego, że posiada ona pewne formalne cechy: jest spójna, systematyczna i zupełna, lecz polega także i na tym, że wyraża pewne moralne wartości, związane z naszą moralną władzą rozumności.

Wolność prowadzi nieuchronnie do rozumnego pluralizmu, a zatem osiągnięcie jednomyślności w sprawach religijnych, filozoficznych czy moralnych niemożliwe jest bez jej zakwestionowania. To oznaczałoby trwałe użycie przymusu państwowego i likwidację wolności sumienia, myśli etc. (por. LP, s. 75–76; Rawls nazywa to „faktem opresji”). Niemożliwe jest zatem jednoczesne zachowanie wolności i oparcie trwałości, stabilności i jedności porządku demokratycznego na jednej rozległej doktrynie wyznawanej przez wszystkich lub znaczną większość obywateli. Nie da się też ich, czyli trwałości, stabilności i jedności porządku demokratycznego, po prostu wymusić. Musi on być „chętnie i swobodnie popierany co najmniej przez znaczną większość jego czynnych politycznie obywateli”, a to wobec faktu rozumnego pluralizmu oznacza, że „polityczna koncepcja sprawiedliwości, aby służyć jako publiczna podstawa uzasadnienia dla reżimu konstytucyjnego, musi być taka, żeby mogły ją zaaprobować znacznie różniące się od siebie i w wielu kwestiach przeciwstawne, acz rozumne, rozległe doktryny” (LP, s. 76–77). Innymi słowy, wobec faktu rozumnego pluralizmu nie jest możliwe, aby obywatele zasady kooperacji, czyli w tym wypadku zasady sprawiedliwości stosującej się do podstawowej struktury społecznej, oparli na jakiejś rozległej doktrynie. Nie ma bowiem takiej doktryny, która byłaby wyznawana przez

wszystkich lub większość obywateli. Trzeba poszukać takich zasad sprawiedliwości (koncepcji sprawiedliwości), które byłyby możliwe do przyjęcia przez wszystkich mimo dzielących ich różnic religijnych czy filozoficznych.

Nawiązując do tytułu jednego z artykułów Rawlsa z tego okresu (*Political not Metaphysical*), można powiedzieć, że taka koncepcja sprawiedliwości musi być polityczna, a nie metafizyczna. Jej niemetafizyczny charakter oznacza, że koncepcja sprawiedliwości nie jest wywiedziona z żadnej rozległej doktryny, choć z każdą taką rozsądną doktryną funkcjonującą w społeczeństwie demokratycznym, da się pogodzić. Realizacji tego, na pierwszy rzut oka karkołomnego zadania, ma służyć nadanie koncepcji sprawiedliwości politycznego charakteru. To zaś oznacza trzy rzeczy. Po pierwsze, ograniczenie koncepcji sprawiedliwości do tego, co polityczne (*the political*). Po drugie, określony sposób jej prezentacji. Po trzecie, wyrażenie koncepcji sprawiedliwości w kategoriach politycznych.

Pierwszym krokiem ku wyartykułowaniu takiej koncepcji sprawiedliwości, która nie tylko wielość rozumnych rozległych doktryn uznaje za nieodłączną cechę społeczeństwa demokratycznego, ale takiej, która daje się z nimi pogodzić, jest według Rawlsa jej ograniczenie do specyficznego przedmiotu – tego, co polityczne. Jest to dziedzina specyficznych relacji między obywatelami – relacji politycznych. Relacje te są niedobrowolne i to odróżnia je od dobrowolnych relacji „stowarzyszeniowych” (*associational*). W ramach demokracji konstytucyjnej nikt nie może zostać zmuszony do przynależności do jakiegokolwiek stowarzyszenia. Może do niego wstąpić, kiedy tylko zechce, a nawet, jeśli jego akces nie był we właściwym tego słowa znaczeniu dobrowolny, jak to ma miejsce w przypadku przynależności do niektórych kościołów, którego członkiem zostaje się w wyniku decyzji rodziców, to może z danego stowarzyszenia wystąpić, nie narażając się na sankcje państwowe. Państwo stoi na straży wolności stowarzyszania się (por. DPOC, s. 482) i reguluje jego zasady¹³, gwarantując swobodę wstąpienia do danego stowarzyszenia i jego opuszczenia. Relacje polityczne nie są więc dobrowolne w takim sensie, w jakim są inne relacje (stowarzyszeniowe, osobiste, rodzinne). Państwo nie jest stowarzyszeniem – nie możemy do niego dobrowolnie wstąpić lub dobrowolnie go opuścić. Za Rawlsem można powiedzieć, że wstępujemy doń „tylko przez urodzenie, i [...] opuszczamy dopiero umierając” (LP, s. 197). Relacje polityczne nie tylko nie są dobrowolne w tym oto sensie, że

¹³ Nie oznacza to, że określa ona charakter pozostałych relacji: stowarzyszeniowych, osobistych czy rodzinnych. Rządzą się one własnymi prawami, odnoszą się do nich reguły tak zwanej sprawiedliwości lokalnej. W ramach relacji politycznej zostają natomiast określone zewnętrzne warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby o danych regułach sprawiedliwości lokalnej można było powiedzieć, że nie gwałcą one sprawiedliwości jako takiej. Określenie „sprawiedliwość lokalna” zapożyczone zostało przez Rawlsa od Jona Elstera.

możemy zdecydować, czy w nie wejść czy nie, lecz są także oparte na przymusie. Oznacza to, że reguły nimi rządzące mogą być wyegzekwowane przemocą, na którą monopol ma władza państwowa.

W przypadku demokracji konstytucyjnej związek polityczny ma szczególny charakter. Władza polityczna jest demokratyczna, a więc „jest ostatecznie władzą ogółu, to jest władzą wolnych i równych obywateli jako ciała zbiorowego” (LP, s. 197–198). Obywatele – głównie poprzez wybieranych przez siebie przedstawicieli – są twórcami prawa, któremu podlegają i zgodnie z którym funkcjonują instytucje państwa. Zasadnie więc można powiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku relacja polityczna jest relacją między obywatelami, a nie zaś między obywatelami a różną od nich władzą państwową czy państwem. Część relacji między obywatelami ma charakter polityczny, a relacje polityczne nie są wszechobejmujące. Nie obejmują, jak widzieliśmy, sfery stosunków osobistych, rodzinnych, stowarzyszeniowych (na przykład religijnych), lecz ograniczają się do tego, co Rawls nazywa „podstawową strukturą społeczeństwa”, czyli głównych instytucji politycznych i ekonomicznych danego społeczeństwa (konstytucji i rynku). To w ramach tych instytucji urzeczywistnia polityczny stosunek między obywatelami (por. LP, s. 42–43)¹⁴.

Zasady sprawiedliwości mają rządzić właśnie ową podstawową strukturą społeczeństwa. Polityczna koncepcja sprawiedliwości jest, co należy podkreślić, koncepcją normatywną. Formuluje ona pewne zasady, których należy przestrzegać, przedstawia kryteria, służące do oceny istniejących instytucji, a także stawia przed członkami społeczeństwa – obywatelami – ideały, które winni realizować. Rawls wyraża to w sposób nieco mylący, mówiąc, że polityczna koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją moralną (por. LP, s. 42)¹⁵. Nie należy tutaj jednak utożsamiać koncepcji moralnej z rozległą doktryną moralną. Mówiąc, że polityczna koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją moralną chce Rawls powiedzieć tylko tyle, że jest ona koncepcją normatywną w wyłożonym powyżej sensie.

¹⁴ Społeczeństwo, którego struktura podstawowa jest przedmiotem naszego zainteresowania, jest społeczeństwem zamkniętym, tzn. traktowane jest ono jako samowystarczalne i nie wchodzące w relacje z żadnymi innymi społeczeństwami. Wprowadzenie tego ograniczenia czy też, jak powiada Rawls abstrakcji, ma na celu zogniskowanie uwagi na pewnych zagadnieniach (sprawiedliwości w ramach społeczeństwa politycznego), zaś abstrahowanie od innych kwestii (jak na przykład problemu relacji między narodami).

¹⁵ W innym miejscu podkreśla Rawls, że nie należy traktować politycznej koncepcji sprawiedliwości jako „stosowanej filozofii moralnej” (*applied moral philosophy*), przez co należy rozumieć aplikację określonej rozległej doktryny moralnej do specyficznego przedmiotu, jakim w naszym przypadku byłaby struktura podstawowa społeczeństwa. Przykładem stosowanej filozofii moralnej byłby utylitaryzm wraz z jego zasadą użyteczności zastosowaną do podstawowej struktury społeczeństwa (por. DPOC, s. 482).

To jednak, że koncepcja sprawiedliwości jest koncepcją normatywną i formułuje zasady stosujące się do podstawowej struktury społeczeństwa nie jest żadną nowością w stosunku do *Teorii sprawiedliwości*. Przedstawiona tam koncepcja *justice as fairness* była także normatywną koncepcją, której zasady w pierwszym rzędzie stosowały się do podstawowej struktury społeczeństwa. Rawls wskazuje zatem na kolejną cechę koncepcji sprawiedliwości, która decyduje o tym, że koncepcja ta ma charakter polityczny.

Cecha ta dotyczy sposobu przedstawienia koncepcji sprawiedliwości. Koncepcja sprawiedliwości nie może zostać przedstawiona tak, jak to miało miejsce w *Teorii sprawiedliwości*, czyli jako część szerszego projektu, którego celem było objęcie całości dziedziny moralności. W terminologii przyjętej na potrzeby filozofii politycznej można powiedzieć, że koncepcja *justice as fairness* aspirowała do bycia rozległą doktryną, konkurencyjną wobec innych rozległych doktryn, głównie wobec utylitaryzmu. Tak rozumiana koncepcja sprawiedliwości nie mogłaby zrealizować zadania, które obecnie zostało przed nią postawione, a mianowicie ustanowienia podstaw tolerancji i stabilności społeczeństwa demokratycznego w warunkach rozumnego pluralizmu. Jako rozległa doktryna nie zyskałaby uznania znaczącej większości społeczeństwa, a nawet jeśli uznanie takiej większości by zyskała, to wobec tego, jak rozum w warunkach wolności działa, uznanie większości w każdej chwili mogłaby stracić i stać się zarzewiem konfliktów. Użycie przymusu w celu wymuszenia jej powszechnego uznania w konstytucyjnym porządku demokratycznym także nie wchodzi w grę. Koncepcja sprawiedliwości musi zostać inaczej pomyślana i przestać aspirować do bycia rozległą doktryną. Zostaje mianowicie „przedstawiona jako pogląd nie oparty już na szerszej podstawie” (LP, s. 43).

Ten sposób prezentacji wskazuje na dwojaką relację między polityczną koncepcją sprawiedliwości a rozumnymi rozległymi doktrynami. Z jednej strony polityczna koncepcja sprawiedliwości zostaje wypracowana niezależnie od rozległych doktryn czy też, innymi słowy, z żadnej z nich ani nie zostaje wywiedziona, ani też poprzez odwołanie się do którejkolwiek z nich nie zostaje uzasadniona. Jednakże, z drugiej strony, musi się ona dać z nimi pogodzić. Innymi słowy, zadaniem filozofii politycznej jest wypracowanie (niezależnie od rozległych doktryn) takiej politycznej koncepcji sprawiedliwości, którą następnie będzie można pogodzić z każdą z rozumnych rozległych doktryn czy też uzasadnić poprzez odwołanie się do nich. Użytecznym będzie tutaj wyróżnienie dwóch punktów widzenia. Pierwszym z nich będzie punkt widzenia filozofii politycznej. Z perspektywy filozofii politycznej rozumne rozległe doktryny bierze się niejako w nawias. Koncepcję sprawiedliwości wypracowuje się, abstrahując od treści rozumnych rozległych doktryn, przyjmując jedynie samo ich istnienie, czyli fakt rozumnego pluralizmu. Drugim punktem widzenia jest punkt widzenia każdej z poszczególnych rozumnych rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych.

Z punktu widzenia każdej z nich z osobna polityczna koncepcja sprawiedliwości musi być do przyjęcia, czyli musi się dać wywieść z tej doktryny, uzasadnić poprzez odwołanie się do niej czy po prostu pogodzić z tym, co owa doktryna głosi. To jednak nie jest zadanie przynależące do filozofii politycznej, lecz do każdej z rozumnych rozległych doktryn z osobna.

To stawia przed nami problem, w jaki sposób polityczna koncepcja sprawiedliwości zostaje wyprowadzona bez odwołania się do rozumnych rozległych doktryn. Według Rawlsa skoro nie możemy odwołać się do żadnej z funkcjonujących w demokratycznym społeczeństwie rozumnych rozległych doktryn, choć jednocześnie musimy znaleźć takie zasady sprawiedliwości, by dały się z tymi doktrynami pogodzić, to musimy sięgnąć niejako w głąb politycznej kultury społeczeństwa demokratycznego. Tam odnaleźć można podzielane przez obywateli pewne fundamentalne idee, które stanowią podstawę możliwej zgody co do zasad kooperacji i posłużyć nam mogą za wyjściowy materiał przy opracowaniu odpowiedniej koncepcji sprawiedliwości (por. LP, s. 77, przyp. 41; IOC, s. 475). Idee te w filozofii politycznej, w pewnym sensie, mają taki sam status, jak przemysłane sądy miały w przypadku teorii moralnej: są dla nas punktem odniesienia w poszukiwaniu odpowiadającej im koncepcji sprawiedliwości. Innymi słowy, treść politycznej koncepcji sprawiedliwości zostaje, jak powiada Rawls, wyrażona w ich „terminach” (LP, s. 45).

Zamysł autora *Liberalizmu politycznego* jest następujący. Rozpoczynamy od pewnych podstawowych idei, na przykład społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji trwającego w czasie oraz politycznej koncepcji osoby, czyli koncepcji obywateli jako wolnych i równych, posiadających dwie władze moralne. Następnie, wprowadzając kolejne idee (podstawowej struktury społeczeństwa, sytuacji początkowej, społeczeństwa dobrze urządzonego etc.) staramy się wypracować takie zasady sprawiedliwości, aby były one najodpowiedniejszym, najrozumniejszym wyrazem owych podstawowych idei. Kryterium owej odpowiedniości jest w określony sposób scharakteryzowana refleksyjna równowaga. Na tym etapie formułowania politycznej koncepcji sprawiedliwości chodzi o to, aby zasady sprawiedliwości znajdowały się w refleksyjnej równowadze z różnymi podstawowymi ideami obecnymi w politycznej kulturze społeczeństwa demokratycznego.

Można zasadnie zapytać, dlaczego wypracowanie koncepcji sprawiedliwości w kategoriach „podstawowych intuicyjnych idei” ma nam zagwarantować, że koncepcja ta będzie niezależna od rozumnych rozległych doktryn i jednocześnie da się z nimi pogodzić. Rawls, aby odpowiedzieć na to pytanie, rozróżnia między „publiczną kulturą polityczną demokratycznego społeczeństwa” a „kulturą tła” (por. LP, s. 45–46)¹⁶. Publiczna kultura polityczna demokratycznego

¹⁶ W polskim tłumaczeniu *the public political culture of a democratic society* wypadło ważne określenie „publiczna” i brzmi ono „kultura polityczna demokratycznego społeczeństwa”. Wprawdzie w następnym zdaniu zostaje odnotowane, że mowa tutaj

społeczeństwa „obejmuje instytucje polityczne ustroju konstytucyjnego i publiczne tradycje ich interpretowania (w tym tradycje orzecznictwa sądowego), a także historyczne teksty i dokumenty, stanowiące wspólną wiedzę” (LP, s. 45). Kultura tła to natomiast „kultura sfery społecznej, nie politycznej, kultura życia codziennego, wielu jego stowarzyszeń: kościołów i uniwersytetów, towarzystw naukowych, klubów i zespołów” (LP, s. 45).

Publiczna kultura polityczna demokratycznego społeczeństwa to kultura wspólnie podzielanych idei, co do których może jednak istnieć rozbieżność opinii, jak dokładnie je rozumieć. Mają one charakter „intuicyjny”, wymagają filozoficznej artykulacji, a zgodnie z naszkicowaną powyżej koncepcją ciężarów sądu różnica w ich interpretacji jest czymś, czego raczej należy się spodziewać. Mimo to jest to obszar, potencjalnej przynajmniej, zgody i porozumienia. Tu też stosuje się zasada wzajemności. Wymaga ona, aby ci, którzy proponują sprawiedliwe warunki kooperacji jako według nich najbardziej rozumne, byli przekonani, że inni jako wolni i równi obywatele będą mogli je zaakceptować jako przynajmniej rozumne, nie będąc poddani manipulacji, dominacji czy znajdując się w podrzędnej pozycji politycznej i społecznej (por. IPRR, s. 578). Inaczej rzecz ma się w przypadku kultury tła. Jest ona kulturą, w ramach której funkcjonują rozumne rozległe doktryny religijne, filozoficzne czy moralne. Jest więc kulturą trwale naznaczoną rozbieżnością opinii. Trudno oczekiwać, ażeby na dobre zagościła w niej zgoda i porozumienie. Trwała rozbieżność opinii jest tutaj konsekwencją ciężarów sądu. Nie jest też to obszar realizacji zasady wzajemności. Od innych co najwyżej oczekiwać możemy, że wyznawanie przez nas jakiejś rozumnej rozległej doktryny zostanie uznane za rozumne lub nie zostanie uznane za nierozumne.

Według Rawlsa wypracowanie koncepcji sprawiedliwości w kategoriach obecnych w publicznej kulturze politycznej społeczeństwa demokratycznego podstawowych idei pozwala na osiągnięcie zgody obywateli, wyznających rozumne doktryny. Są to bowiem idee podzielane przez wszystkich wyznających rozumne rozległe doktryny. Obywatele akceptują instytucje i praktyki społeczeństwa demokratycznego jako takiego, w których te idee znajdują swoje ucieleśnienie, nawet jeśli nie zgadzają się co do tego, jaką dokładnie winny mieć one postać. Zakładać też musi Rawls, że owe podstawowe idee są w pewnym sensie niezależne od rozległych doktryn. Inaczej trudno byłoby wyjaśnić, w jaki sposób wypracowana na ich podstawie koncepcja sprawiedliwości jest niezależna od tychże doktryn. Oczywiście nietrudno byłoby zakwestionować zasadność dokonanego przez Rawlsa oddzielenia publicznej kultury politycznej od kultury tła, wskazując

o publicznej kulturze, ale warto, jak się wydaje, w tłumaczeniu publiczny charakter tej kultury zgodnie z literą oryginału podkreślić. Natomiast w przekładzie *Liberalizmu politycznego* the background culture zostaje oddane jako „kultura podłoża”.

na przykład, że w sensie genetycznym ta pierwsza zależy od tej drugiej, czerpiąc z niej określone treści i idee. Pozostawię to jednak na boku.

Pełne przedstawienie Rawlowskiego projektu filozofii politycznej wymaga jeszcze wyjaśnienia kilku rzeczy. Po pierwsze, przedstawienia powodów, dla których filozoficzna koncepcja polityczna przybiera postać deontologicznej koncepcji sprawiedliwości, nie zaś na przykład pewnej koncepcji dobra. Po drugie, wyjaśnienia, dlaczego polityczna koncepcja sprawiedliwości musi być koncepcją liberalną i w jakim sensie jest ona liberalna. Po trzecie, wyjaśnienia, na czym polega demokratyczny charakter filozofii politycznej. Jest ona bowiem nie tylko filozofią, która za swój przedmiot ma instytucje społeczeństwa demokratycznego, ale i też sama jest demokratyczna.

Rawls staje przed trudnym zadaniem wykazania, że koncepcja *justice as fairness*, która przyznaje pierwszeństwo słuszności przed dobrem, lepiej niż koncepcje przypisujące pierwszeństwo dobru przed słusnością wyraża pewne fundamentalne idee obecne w politycznej kulturze demokratycznego społeczeństwa, i jednocześnie nie stanowi dla takich koncepcji (na przykład utylitaryzmu) filozoficznej konkurencji. Filozoficzną kontrowersję między deontologią a teleologią, która jako taka jest kontrowersją między dwoma typami rozległych doktryn, musi Rawls jakoś unieważnić, przyznając jednocześnie rację deontologii.

Autor *Liberalizmu politycznego* problem ten stara się rozwiązać, stawiając przed filozofią polityczną przede wszystkim zadania natury praktycznej, nie zaś teoretycznej czy poznawczej. Filozofia polityczna musi zatem, aby je zrealizować, uwzględnić społeczny kontekst, w ramach którego funkcjonuje. Istotną zaś cechą społeczeństw demokratycznych jest rozumny pluralizm rozległych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych jako rezultat użytku z rozumu czynionego w warunkach wolności. Każda z tych doktryn przedstawia pewną wizję dobrego życia, czyli formułuje pewną koncepcję dobra. Społeczeństwo demokratyczne cechuje zatem wielość racjonalnych, lecz zarazem niewspółmiernych, koncepcji dobra. Ufundowanie więc jedności społeczeństwa na jakiejś teleologicznej koncepcji politycznej, formułującej pewną wizję dobra, którą uznać powinny wszystkie racjonalne osoby, zaś sprawiedliwość społecznych instytucji uzależniającą od promowania tego dobra, jest według Rawlsa niemożliwe. Jest niemożliwe dlatego, że oznaczałoby zakwestionowanie rozumnego pluralizmu. Teleologiczna koncepcja polityczna, czyli koncepcja orientująca działanie polityczne na jakies dobro, nie jest zatem właściwą filozofią polityczną dla społeczeństwa demokratycznego. Potrzebujemy zatem takiej koncepcji politycznej, która dopuszczałaby wielość wizji dobrego życia, a zatem koncepcji, która nie opierałaby się na określonym rozumieniu dobra.

Taka koncepcja byłaby według Rawlsa deontologiczną koncepcją polityczną, czyli koncepcją przyznającą pierwszeństwo słuszności (resp. sprawiedliwości) nad dobrem. Formułowałaby ona pewne zasady sprawiedliwości niezależnie od

koncepcji dobra, które tak organizowałyby przestrzeń społeczną, aby możliwe było w jej ramach dążenie i realizowanie rozumnych (czyli zgodnych z wymogami sprawiedliwości) i racjonalnych wizji dobrego życia. Koncepcja taka uwzględniałaby charakterystyczny dla społeczeństwa demokratycznego rozumny pluralizm, a nawet, co więcej, dawałaby mu adekwatny filozoficznie wyraz (por. JFPM, s. 411–413)¹⁷.

Zagwarantowanie możliwości realizacji rozumnych koncepcji dobra oznacza uznanie za podstawowe pewnych uprawnień i wolności. To wraz z uznaniem pierwszeństwa tych wolności oraz przyznaniem obywatelom pewnych podstawowych środków niezbędnych do realizacji tych wolności jest tym, co decyduje według Rawlsa o liberalnym charakterze danej koncepcji sprawiedliwości. Na liście podstawowych uprawnień i wolności znajdują się:

równość swobód politycznych – prawo do głosowania i ubiegania się o urzędy publiczne oraz prawo do wszelkiego rodzaju swobodnych wypowiedzi politycznych [...] swobody obywatelskie – prawo do swobodnych wypowiedzi o charakterze niepolitycznym, prawo do swobodnego stowarzyszania się i oczywiście wolność sumienia. Dodajmy do tych swobód równość możliwości, swobodę przemieszczania się, prawo do własnego umysłu i ciała (integralność osoby), prawo do osobistej własności i wreszcie swobody zapewniane przez rządy prawa i prawo do uczciwego procesu (WHFP, s. 58)¹⁸.

Liberalizm jako pogląd wolnościowy nie tyle przyznaje znaczenie wolności jako takiej, lecz wolnościom, stąd stojące przed nim zadanie sporządzenia określonej listy wolności. Musi on poszczególne wolności wyważyć i zorganizować w spójny system. Tym wolnościom z kolei, i jest to nieodzowny składnik treści danej koncepcji liberalnej, zostaje przypisany priorytet. Oznacza to, że wolności nie wolno poświęcić na rzecz innych społecznych wartości wśród których można wymienić np. dobrobyt społeczny czy wartości perfekcjonistyczne. Mowa tutaj, rzecz jasna, o wolnościach jako pewnym systemie, nie zaś wolności jako takiej. Ograniczenie jednej wolności w imię pozostałych jest w ramach liberalizmu dopuszczalne. Te dwie cechy koncepcji sprawiedliwości – jej wolnościowy charakter oraz pierwszeństwo wolności przed innymi społecznymi wartościami – nie są niczym nowym w stosunku do klasycznych koncepcji liberalnych. Pewną nowością jest to, że według Rawlsa liberalna koncepcja sprawiedliwości powinna

¹⁷ Określenie teleologiczna koncepcja polityczna pochodzi od Rawlsa, więc na mocy zasady analogii użyłem określenia deontologiczna koncepcja polityczna.

¹⁸ W polskim tłumaczeniu mowa jest „o prawie do posiadania własności prywatnej”, chociaż w tekście oryginalnym mowa o „the right of personal property” (LHPP, s. 12) nie zaś o „the right of private property”. Rawls świadom jest różnicy między własnością osobistą a własnością prywatną i do podstawowych uprawnień zalicza prawo do własności osobistej, nie zaś koniecznie prawo do własności prywatnej (środków produkcji).

przyznawać wszystkim obywatelom niezbędne uniwersalne środki do tego, aby mogli oni uczynić użytek z owych wolności – zarówno politycznych, jak i obywatelskich (por. WHFP, s. 58). Podkreślenie tego, że wolności nie mają jedynie formalnego charakteru, dzięki czemu obywatele są w stanie zrobić z nich użytek i mają po temu odpowiednie środki jest odpowiedzią na krytykę, według której liberalizm zapewnia tylko prawne gwarancje uprawnieniom i wolnościom, nie dając możliwości czynienia z nich faktycznego użytku¹⁹.

Zabezpieczenie podstawowych praw i wolności jest jedną z głównych cech liberalizmu, ale tym, co według Rawlsa stanowi jego cechę dystynktywną, jest liberalna zasada legitymizacji. Zgodnie z nią system polityczny jest wówczas prawowity (*legitimate*), gdy jego „instytucje polityczne i społeczne można uzasadnić wobec wszystkich obywateli – wobec każdego bez wyjątku – poprzez odwołanie się do ich rozumu teoretycznego i praktycznego” (WHFP, s. 59). Spełnienie warunku prawowitości, jaki na dany system polityczny nakłada liberalna zasada legitymizacji, nie wymaga jednak demokratycznej jego organizacji. Można sobie bez trudu wyobrazić liberalny porządek polityczny, który nie byłby demokratyczny. Zapewniałby on pewne podstawowe uprawnienia i wolności, uznawał ich pierwszeństwo wobec innych wartości społecznych, gwarantując przy tym środki umożliwiające realizację tych wolności, i jednocześnie dał się uzasadnić wobec wszystkich, choć nie dopuszczałby partycypacji w taki czy inny sposób wszystkich dorosłych członków społeczeństwa we władzy politycznej.

Rawls jednak zdecydowanie podkreśla zarówno liberalny, jak i demokratyczny charakter politycznej koncepcji sprawiedliwości. Jest ona demokratyczna w dwojakim sensie. Przede wszystkim wychodzi ona od demokratycznego ideału obywatela jako jednej z fundamentalnych idei obecnych w politycznej kulturze i próbuje dać mu wyraz pod postacią zasad sprawiedliwości. Obywatel zaś jest nie tylko kimś, kto władzy politycznej podlega, ale także jednocześnie kimś, kto władzę sprawuje. W tym oto dość oczywistym sensie jest koncepcja sprawiedliwości demokratyczna – przedstawia ona ideał demokratycznie rządzonej wspólnoty politycznej. Jest ona jednak demokratyczna jeszcze w jednym, mniej oczywistym sensie. Można powiedzieć, że filozofia polityczna – czy też wypracowana przez nią polityczna koncepcja sprawiedliwości – sama stanowi element życia demokratycznych społeczeństw. Widać to w tym do kogo się zwraca, z jakich pozycji przemawia, do jakiego rodzaju autorytetu podnosi roszczenie, a w końcu, w jaki sposób stara się ucieleśnić wyrażone przez siebie treści czy też w jaki sposób stara się wpłynąć na praktykę życia politycznego.

¹⁹ Powyższe elementy składowe liberalizmu zostały celowo scharakteryzowane dość ogólnie. Muszą zostać one dookreślone i sprecyzowane, w wyniku czego otrzymujemy różnego typu koncepcje liberalne. Rawlsowska koncepcja *justice as fairness* jest tylko jedną z wielu rozumnych koncepcji liberalnych.

W społeczeństwie demokratycznym publicznością, do jakiej zwraca się filozofia polityczna, są „wszyscy obywatele w ogóle albo obywatele jako ciało zbiorowe, składające się z wszystkich tych, którzy poprzez głosowanie sprawują ostateczną władzę we wszystkich kwestiach politycznych” (WHFP, s. 45)²⁰. Oznacza to, że każdy obywatel jest w stanie ocenić wartość tego, co przedkłada filozofia polityczna, a także aktywnie brać udział w filozoficznych sporach. W ramach demokratycznej kultury, do której przynależy filozofia polityczna, „nie ma ekspertów, filozof nie ma większego autorytetu niż pozostali obywatele. Ci, którzy zajmują się filozofią polityczną, mogą czasami wiedzieć więcej o pewnych rzeczach, ale dotyczyć to może każdego. Każdy w równym stopniu odwołuje się do autorytetu ludzkiego rozumu obecnego w społeczeństwie” (RH, s. 140–141). Dlatego też – co podkreśla wagę przejścia od teorii sprawiedliwości do filozofii politycznej – ta ostatnia nie jest teorią. Nie podnosi roszczenia do prawdy, a już na pewno nie do wyłącznego jej posiadania, lecz rozumności, która jest udziałem (wszystkich) obywateli, a nie tylko uprzywilejowanej grupy.

W społeczeństwie demokratycznym filozofia nie odznacza się żadnym szczególnym autorytetem, a już w szczególności autorytetem, który pociągałby za sobą roszczenie do władzy czy który byłby prawnie lub zwyczajowo usankcjonowany. Nie jest więc filozofia polityczna uprzywilejowaną formą dyskursu. Wobec tego nie rości sobie ona żadnego prawa do specjalnego wpływu na proces polityczny. W tym sensie demokratyczna filozofia polityczna jest antyplatowska: nie marzy o królu-filozofie, lecz akceptuje ideę demokratycznej władzy (por. WHFP, s. 48–49).

Filozofia jako część kultury tła społeczeństwa demokratycznego wpływać może na politykę pośrednio, kształtując poglądy tych, którzy następnie – głosując, jak ma to miejsce w przypadku obywateli, czy podejmując decyzje, jak ma to miejsce w przypadku sędziów, urzędników państwowych czy polityków – nadają kształt bieżącej polityce. Filozofia polityczna:

odgrywa niemałą rolę jako część ogólnej kultury tła, zapewniając źródła podstawowych zasad i ideałów politycznych. Jej rola polega na wzmacnianiu korzeni demokratycznej myśli i postaw. Rolę tę nie tyle w codziennej polityce, co w wychowywaniu obywateli do pewnych idealnych koncepcji osoby i społeczeństwa politycznego zanim włączą się oni w politykę oraz w chwilach refleksji w ciągu całego ich życia (LPHH, s. 52).

²⁰ Znaczenie tego aspektu demokratycznej filozofii łatwo sobie uzmysłować, gdy przypomnimy sobie do kogo adresował swoje dzieło na przykład Machiavelli. Już sam tytuł – *Książę* – jest wymowny. Adresatem filozofii politycznej był władca, nie zaś obywatele demokratycznego społeczeństwa.

Podsumowując: Teoria sprawiedliwości uznana została przez Rawlsa za dziedzinę teorii moralnej, zajmującą się specyficznym przedmiotem moralności, jakim są zasady sprawiedliwości dla podstawowych instytucji społecznych. Jej zadaniem był opis naszego poczucia sprawiedliwości. Opis ten ma polegać na sformułowaniu takiego zbioru zasad, który by odpowiadał naszym przemyślanym sądom. Te zasady nie zostają jednak „wygenerowane” z owych sądów, lecz są zasadami, które przekazała nam tradycja refleksji moralnej pod postacią różnych koncepcji sprawiedliwości. Teoria sprawiedliwości polegałaby na odnalezieniu najlepiej odpowiadającej naszym przemyślanym sądom koncepcji sprawiedliwości. Nie chodzi jednak o osiągnięcie zwykłej zgodności między naszymi przemyślanymi sądami a zasadami moralnymi, lecz zgodności, która zachodzi w ramach refleksyjnej równowagi, spełniającej pewne kryteria rozumności i racjonalności. Jej osiągnięciu służy określona metoda, którą w przypadku teorii sprawiedliwości, jest „procedura teorii kontraktowych”.

Istotną cechą teorii moralnej, jak też i teorii sprawiedliwości, jest jej autonomia, czyli jej niezależność od innych dziedzin filozofii tradycyjnie uznawanych za podstawowe, jak i to, że operuje ona pojęciami czysto normatywnymi. Oznacza to, że teoria moralna podejmuje określoną problematykę, która zostaje rozwiązana w jej ramach bez odwoływania się do ustaleń innych dziedzin filozoficznych.

Jeśli natomiast spojrzymy na teorię sprawiedliwości i filozofię polityczną z praktycznego punktu widzenia, to zobaczymy, że zadanie stojące przed nimi polegało, najogólniej rzecz ujmując, na znalezieniu podstawy porozumienia między obywatelami w fundamentalnych kwestiach sprawiedliwości: niezbędnych elementów konstytucji oraz kwestii sprawiedliwości podstawowej. Filozofia polityczna realizuje to zadanie przez wypracowanie politycznej koncepcji sprawiedliwości. Właściwa społeczeństwu demokratycznemu filozofia polityczna nie jest jedynie filozoficzną abstrakcją, lecz że wypracowana przez nią koncepcja sprawiedliwości jest możliwa do urzeczywistnienia przez obywateli w warunkach nowoczesności.

Literatura zalecana

Opracowania monograficzne

- Ackerman B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980.
Andrzejczak P., *Droga do sprawiedliwego społeczeństwa w ujęciu Johna Rawlsa i Alasdaira MacIntyre’a: analiza krytyczna*, Scriptum, Kraków 2015.
Audard C., *John Rawls, Acumen*, Stocksfield 2007.
Barry B., *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, New York 1995.
Barry B., *The Liberal Theory of Justice. Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford University Press, New York 1973.

- Beitz Ch. R., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- Cohen G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- Cohen G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Eberle Ch. J., *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Freeman S., *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press, New York 2007.
- Freeman S., *Rawls*, Routledge, London 2007.
- Hedrick T., *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford 2010.
- Kukathas Ch., Pettit P., *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, Stanford 1990.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Aletheia, Warszawa 2009.
- Larmore Ch., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lovett F., *Rawls's A Theory of Justice. A Reader's Guide*, Continuum, London 2011.
- Mandle J., *Rawls's A Theory of Justice. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Nussbaum M. C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006.
- Päivänsalo V., *Balancing Reasonable Justice: John Rawls and Crucial Steps Beyond*, Ashgate, Aldershot 2007.
- Pogge T., *John Rawls, His Life and Theory of Justice*, tłum. M. Kosch, Oxford University Press, New York 2006.
- Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- Porębski Cz., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1991.
- Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości: komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. J. Margański, [w:] *idem, Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne. Tom 1*, Aletheia, Warszawa 1999.
- Sadurski W., *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, PWN, Warszawa 1988.
- Sandel M. J., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Sepczyńska D., *Problematyczny status prawdy w polityce: Strauss, Rawls, Habermas, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”*, Kraków 2015.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota: spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000.
- Waldron J., *Law and Disagreement*, Oxford University Press, New York 2001.
- Żardecka-Nowak M., *Rozum i obywatel. Idea rozumu politycznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007.

Inne

- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Elster J., *Local Justice: How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Forst R., *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, tłum. J. M. M. Farrell, University of California Press, Berkeley 2002.
- Forst R., *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*, tłum. C. Cronin, Polity Press, Cambridge 2014.
- Forst R., *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, tłum. J. Flynn, Columbia University Press, New York 2012.
- Galston W. A., *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1999.
- Gauthier D., *Morals by Agreement*, Oxford University Press, New York 1986.
- Hart H. L. A., *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Korsgaard Ch. M., *The Constitution of Moral Agency*, Oxford University Press, New York 2008.
- Korsgaard Ch. M., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubińska, Aletheia, Warszawa 1999.
- O'Neill O., *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Rousseau J. J., *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1966.
- Scanlon T. M., *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Harvard 1998.
- Sidgwick H., *The Methods of Ethics*, wydanie siódme, Macmillan, London 1907.
- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

Zbiory tekstów

- A Companion to Rawls*, J. Mandle, D. A. Reidy (red.), Wiley-Blackwell, Chichester 2014.
- The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- The Cambridge Rawls Lexicon*, J. Mandle, D. Reidy (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, J. A. Corlett (red.), Palgrave Macmillan, London 1991.
- John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, H. G. Blocker, E. H. Smith (red.), Ohio University Press, Athens OH 1980.
- The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays*, H. S. Richardson, P. J. Weithman (red.), Garland, New York 1999.
- *Development and Main Outlines in Rawls's Theory of Justice*, tom 1;
 - *The Two Principles and Their Justifications*, tom 2;

- *Opponents and Implications of A Theory of Justice*, tom 3;
 - *Moral Psychology and Community*, tom 4.
- Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, M. O'Neill, T. Williamson (red.), Blackwell Publishing, Chichester 2012.
- Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*, N. Daniels (red.), Basic Books, New York 1975.

Teoria moralna

- Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, S. G. Clarke, E. Simpson (red.), State University of New York Press, Albany NY 1989.
- Daniels N., *Moral Theory and the Plasticity of Persons*, „The Monist” 1979, t. 62, nr 3, s. 265–287, DOI: 10.5840/monist197962318.
- Fotion N., *Theory vs. Anti-Theory in Ethics. A Misconceived Conflict*, Oxford University Press, New York 2014.
- Kędziora K., *Henry Sidgwick i John Rawls o neutralności normatywnej teorii moralnej*, „Etyka” 2008, t. 41, s. 130–146.
- Parfit D., *Later Selves and Moral Principles*, [w:] *Philosophy and Personal Relations*, A. Montefiore (red.), Routledge and Kegan Paul, London 1973, s. 137–169.
- Scanlon T. M., *The Aims and Authority of Moral Theory*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1992, t. 12, nr 1, s. 1–23, DOI: 10.1093/ojls/12.1.1.
- Scanlon T. M., *Moral Theory: Understanding and Disagreement*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1995, t. 55, nr 2, s. 343–356, DOI: 10.2307/2108551.
- Scheffler S., *Moral Independence and the Original Position*, „Philosophical Studies” 1979, t. 35, nr 4, s. 397–403, DOI: 10.1007/BF00368054.
- Scheffler S., *Moral Scepticism and Ideals of the Person*, „The Monist” 1979, t. 62, nr 3, s. 288–303, DOI: 10.5840/monist197962322.
- Singer P., *Sidgwick and Reflective Equilibrium*, „The Monist” 1974, t. 57, s. 490–517, DOI: 10.5840/monist197458330.
- Tugendhat E., *Comments on some Methodological Aspects of Rawls' „Theory of Justice”*, „Analyse & Kritik” 1979, t. 1, nr 1, s. 77–89, DOI: 10.1515/auk-1979-0106.

Językoznawcza analogia

- Hauser M. D., *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Harper Collins, New York 2006.
- Hauser M. D., Young L., Cushman F., *On Misreading the Linguistic Analogy: Response to Jesse Prinz and Ron Mallon*, [w:] *Moral Psychology. Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, W. Sinnott-Armstrong (red.), MIT Press, Cambridge MA 2008, s. 171–179.
- Hauser M. D., Young L., Cushman F., *Reviving Rawls's Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions*, [w:] *Moral Psychology ...*, s. 107–143.
- Johnson M., *There is no Moral Faculty*, „Philosophical Psychology” 2012, t. 25, nr 3, s. 409–432, DOI: 10.1080/09515089.2011.579423.

- Mallon R., *Reviving Rawls's Linguistic Analogy Inside and Out*, [w:] *Moral Psychology ...*, s. 145–155.
- Mikhail J., *Chomsky and Moral Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Chomsky*, J. McGilvray (red.), wydanie drugie, Oxford University Press, New York 2017, s. 235–253.
- Mikhail J., *Elements of Moral Cognition. Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Prinz J. J., *Resisting the Linguistic Analogy: A Commentary on Hauser, Young, and Cushman*, [w:] *Moral Psychology ...*, s. 157–170.

Liberalizm polityczny

- Ackerman B., *Political Liberalisms*, „The Journal of Philosophy” 1994, t. 97, nr 7, s. 364–386, DOI: 10.2307/2940935.
- Baier K., *Justice and the Aims of Political Philosophy*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 771–790, DOI: 10.1086/293121.
- Cohen J., *A More Democratic Liberalism*, „Michigan Law Review” 1994, t. 92, nr 6, s. 1503–1546, DOI: 10.2307/1289593.
- Cohen J., *Pluralism and Proceduralism*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 589–618.
- Forst R., *Political Liberalism: A Kantian View*, „Ethics” 2017, t. 128, nr 1, s. 123–144, DOI: 10.1086/692945.
- Galston W. A., *Moral Personality and Liberal Theory*, „Political Theory” 1982, t. 10, nr 4, s. 492–519, DOI: 10.1177/0090591782010004002.
- Galston W. A., *Pluralism and Social Unity*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 711–726, DOI: 10.1086/293118.
- Griffin S. M., *Political Philosophy versus Political Theory: The Case of Rawls*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 691–707.
- Habermas J., *Pojednanie przez publiczne użycie rozumu*, [w:] *idem, Uwzględniając Innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Habermas J., „Rozumne” versus „prawdziwe” – albo moralność obrazów świata, [w:] *idem, Uwzględniając Innego ...*, s. 85–110.
- Hampton J., *Should Political Philosophy be Done without Metaphysics?*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 791–814, DOI: 10.1086/293122.
- Jones L. G., *Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley*, „Journal of Religious Ethics” 1988, t. 16, nr 2, s. 251–271.
- Larmore Ch., *Political Liberalism*, „Political Theory” 1990, t. 18, nr 3, s. 339–360, DOI: 10.1177/0090591790018003001.
- Lloyd S. A., *Relativizing Rawls*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 709–735.
- Martin R., *Rawls's New Theory of Justice*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 737–761.
- McMahon Ch., *Reasonable Disagreement. A Theory of Political Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

- O'Neill O., *Ethical Reasoning and Ideological Pluralism*, „Ethics” 1988, t. 98, nr 4, s. 705–722, DOI: 10.1086/293000.
- Raz J., *Facing Diversity. The Case of Epistemic Abstinence*, „Philosophy and Public Affairs” 1990, t. 19, nr 1, s. 3–46.
- Reidy D. A., *Rawls on Philosophy and Democracy: Lessons from the Archived Papers*, „Journal of the History of Ideas” 2017, t. 78, nr 2, s. 265–274, DOI: 10.1353/jhi.2017.0014.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, [w:] *idem, Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 261–291.
- Sandel M., *Political Liberalism*, „Harvard Law Review” 1994, t. 107, s. 1765–1794, DOI: 10.2307/1341828.
- Scheffler S., *The Appeal of Political Liberalism*, „Ethics” 1994, t. 105, nr 1, s. 4–22, DOI: 10.1086/293676.
- Solum L. B., *Situating Political Liberalism*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 549–588.
- Waldron J., *Disagreements about Justice*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1994, t. 75, nr 3–4, s. 372–387, DOI: 10.1111/j.1468-0114.1994.tb00136.x.
- Weithman P., *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, New York 2010.
- Young I. M., *Rawls's Political Liberalism*, „Journal of Political Philosophy” 1995, t. 3, nr 2, s. 181–190. DOI: 10.1111/j.1467-9760.1995.tb00034.x.

ROZDZIAŁ II

PROBLEM UZASADNIENIA I CZĘŚCIOWY KONSENS

Przejście od teorii sprawiedliwości do filozofii politycznej można rozumieć jako zmianę w rozłożeniu przez Rawlsa akcentów – teoria sprawiedliwości była częścią teoretycznego przedsięwzięcia, polegającego na opisie naszej władzy moralnej, natomiast zadaniem filozofii politycznej było odnalezienie podstaw tolerancji i stabilności społecznej. Wysunięcie na pierwszy plan praktycznego charakteru filozofii politycznej pociągnęło za sobą zmianę w rozumieniu natury koncepcji sprawiedliwości, choć, jak zobaczymy, sama jej treść nie uległa radykalnym przemianom. Społeczna (praktyczna) rola sprawiedliwości pojmowana była jednak w obu przypadkach, to znaczy w *Teorii sprawiedliwości* i *Liberalizmie politycznym*, tak samo. Zasady sprawiedliwości miały stanowić podstawę porozumienia pomiędzy wolnymi i równymi obywatelami. Odwołując się do nich obywatele mogliby osądzać podnoszone wobec siebie roszczenia, jak i roszczenia w stosunku do społecznych i politycznych instytucji: zasady sprawiedliwości to zasady, które przypisują „prawa i obowiązki” oraz określają reguły „właściwego podziału społecznych korzyści” (TS, s. 39) albo też zasady, które pozwalają określić „niezbędne elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości podstawowej” (LP, s. 312)¹. Innymi słowy, zasady sprawiedliwości określają instytucjonalny kształt społeczeństwa, który, jak już była o tym mowa, powinien jak najlepiej odpowiadać idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji między równymi i wolnymi, rozumnymi i racjonalnymi obywatelami.

Tak sformułowane zadanie – wypracowania podstawy porozumienia między obywatelami społeczeństwa demokratycznego co do tego, w jaki sposób powinny zostać rozdzielone prawa i obowiązki – stawia nas przed następującymi problemami: jaka koncepcja sprawiedliwości jest najrozumniejsza? Na czym polega owa rozumność? Innymi słowy, stajemy wobec problemu uzasadnienia

¹ Do niezbędnych elementów konstytucji należy zaliczyć: „podstawowe zasady, które określają ogólną strukturę władzy państwowej i procesu politycznego”, a także „równe podstawowe prawa i wolności obywateli” (LP, s. 312), zaś do kwestii sprawiedliwości podstawowej należy zaliczyć zagadnienia nierówności społecznej i ekonomicznej (por. LP, s. 314).

danej koncepcji sprawiedliwości (wykazania jej rozumności) i wyjaśnienia na czym owo uzasadnienie ma polegać.

W *Teorii sprawiedliwości* wyróżnia Rawls dwa według niego powszechne w filozofii sposoby uzasadniania koncepcji etycznych. Jeden z nich określony przez niego mianem kartezjańskiego polega na znalezieniu samooczywistych czy też samouwierzytelniających (*self-evident*) pierwszych zasad, które jawią się jako konieczne prawdziwe. Z tych pierwszych zasad zostaje wyprowadzony system nakazów i standardów postępowania. „Dziedziczy” on na mocy dedukcji oczywistość i prawdziwość swoich pierwszych zasad. Drugi sposób określić można jako „naturalistyczny”. Polega on na zdefiniowaniu pojęć moralnych w kategoriach pojęć pozamoralnych i następnie przy pomocy uznanych zdroworozsądkowych i naukowych procedur wykazaniu, że twierdzenia z owych definicji wyprowadzone są prawdziwe (por. TS, s. 811).

Rawls oba rodzaje uzasadnienia odrzuca. Nie tylko z tego powodu, że z filozoficznego punktu widzenia są one problematyczne², lecz przede wszystkim dlatego, że stara się wypracować konkurencyjną czy też odmienną koncepcję uzasadnienia, operującą na innej płaszczyźnie. Rawls problem uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości postrzega jako problem praktyczny, nie zaś epistemologiczny³. Uzasadnienie danej koncepcji ma dać podstawę działania politycznego, nie zaś pokazać, która koncepcja jest prawdziwa. Dlatego też Rawls posługuje się kategorią rozumności, nie zaś kategorią prawdziwości, którą posługują się odrzucone przezeń koncepcje uzasadnienia. Już w pierwszym ze swych opublikowanych tekstów Rawls zadawał pytanie, „czy istnieje rozumna (*reasonable*) procedura” (ODPE, s. 1), pozwalająca na rozstrzyganie między roszczeniami będącymi w konflikcie. Także w dużo późniejszym *Liberalizmie politycznym* stwierdza, że o politycznej koncepcji sprawiedliwości nie myśli się jako o prawdziwej, lecz

² Podejście naturalistyczne z powodu charakterystycznych dla niego trudności: przede wszystkim – powiada Rawls – trzeba odróżnić pojęcia moralne od pozamoralnych, a następnie je uzasadnić. Z jednej strony musimy zatem posiadać odpowiednią teorię znaczenia pojęć moralnych, której, jak zauważa Rawls, nie posiadamy, z drugiej natomiast strony konieczność uzasadnienia skonstruowanych definicji powoduje, że problem uzasadnienia wciąż pozostaje nierozwiązany, a jedynie zostaje odsunięty. Choć same definicje odgrywają znaczącą rolę w budowaniu teorii etycznej, to jednak nie mogą być podstawą dla uzasadnienia danej teorii etycznej. Kartezjańskie podejście zostaje odrzucone, ponieważ twierdzenie, że istnieją „konieczne prawdy moralne” jest problematyczne, tak samo jak ich zidentyfikowanie i wyjaśnienie (por. TS, s. 812).

³ W *Teorii sprawiedliwości* koncepcja praktycznego uzasadnienia zostaje *przeciwstawiona* koncepcji epistemologicznego uzasadnienia jako konkurencyjna. Rawls w późniejszych pismach koncepcję praktycznego uzasadnienia rozumie jako realizującą odmienne zadania niż koncepcja epistemologicznego uzasadnienia, dzięki czemu da się ona z różnymi, epistemologicznymi, pomysłami uzasadnienia pogodzić.

właśnie jako o rozumnej. Kategoria rozumności w filozofii Rawlsa posiada wiele znaczeń, lecz tutaj oznacza, że rozumna, uzasadniona koncepcja sprawiedliwości to taka, która spełnia określone wymogi nałożone przez rozum, a o których mowa będzie później.

Jeśli więc uzasadnienie nie ma charakteru poznawczego i nie da się go wyjaśnić poprzez sprowadzenie go do modelu ani dedukcyjnego, ani naturalistycznego, to jak je należy rozumieć? Rawls proponuje takie rozumienie uzasadnienia, gdzie jest ono „kwestią wzajemnego wspierania się wielu względów, połączenia wszystkiego w jeden spójny pogląd” (TS, s. 813). Tymi „względami” są nasze przemyślane sądy o różnym stopniu ogólności. Możemy wyróżnić trzy klasy takich sądów ze względu na ich przedmiot czy też treść. Po pierwsze, będą to sądy dotyczące rozumnych, jak i racjonalnych warunków, jakie musi spełnić określona koncepcja sprawiedliwości. Po drugie, będą to sądy na temat sprawiedliwości danych instytucji społecznych czy praktyk. Przykładem takiego przemyślanego sądu jest stwierdzenie Abrahama Lincolna: „jeśli niewolnictwo nie jest złe, to nic nie jest złe” (JFR, s. 29). Po trzecie, będą to sądy z zakresu socjologii i psychologii moralnej (czy też politycznej w sensie filozofii politycznej nie zaś politologii), pozwalające określić, czy dana koncepcja sprawiedliwości może doprowadzić do stabilnej społecznej kooperacji, czyli takiej kooperacji, której sprawiedliwe warunki są przestrzegane przez jej uczestników, a gdy zostają naruszone znajdują się siły zdolne ją przywrócić do pożądanego stanu⁴. Kwestia uzasadnienia jest więc kwestią zgodności między przemyślanymi sądami a koncepcją sprawiedliwości czy też jej pierwszymi zasadami – i to zgodności osiągniętej w ramach odpowiednio scharakteryzowanej równowagi refleksyjnej.

Jak łatwo zauważyć, konieczność uzasadnienia pojawia się wówczas, gdy pomiędzy przemyślanymi sądami zachodzi rozbieżność. Rozbieżność ta jest, powiada Rawls, normalną przypadłością naszego praktycznego myślenia: „Ci, którzy zakładają, że ich sądy są zawsze spójne, są bezrefleksyjni i dogmatyczni; nierzadko są ideologami i zelotami” (JFR, s. 30). Co ważniejsze, równie często, jeśli nie częściej, rozbieżność między przemyślanymi sądami zachodzi nie tylko w obrębie naszych własnych przekonań, lecz pomiędzy naszymi przekonaniami a przekonaniami innych. Uzasadnienie skierowane jest więc do tych, z którymi

⁴ Ten podział problematyki odpowiada strukturze *Teorii sprawiedliwości*. Pierwsza jej część poświęcona zostaje temu, czy koncepcja sprawiedliwości spełnia – wyrażone w idei sytuacji początkowej i ideach jej towarzyszących – określone rozumne i racjonalne warunki. Część druga dedykowana jest społecznym instytucjom, jakie za sobą pociągają dwie zasady sprawiedliwości. Ma to pozwolić określić, czy odpowiadają one, tj. dwie zasady sprawiedliwości, naszym przemyślanym sądom na temat sprawiedliwych instytucji. Zadaniem części trzeciej jest pokazanie, że zasady sprawiedliwości wiodą do dobrze urządzonego i stabilnego społeczeństwa.

się nie zgadzamy lub też do nas samych, gdy jesteśmy ze sobą w niezgodzie. I o ile dążymy do usunięcia rozbieżności we własnych przekonaniach na temat sprawiedliwości, to uzasadnienie takie może być „prywatnym” przedsięwzięciem, to jeśli próbujemy się porozumieć z naszymi współobywatelami co do najrozsądniejszych zasad sprawiedliwości, uzasadnienie będzie mieć charakter publiczny. Uzasadnienie skutkuje rozumną zgodnością między naszymi przekonaniem i przekonaniem innych albo też, jeśli w niezgodzie byliśmy sami ze sobą, rozumną zgodność naszych przekonań. Polega ono na przedstawieniu rozumowych racji, które inni mogą uznać, a następnie dojściu do takich konkluzji, które będą dla nich do zaakceptowania. Porozumienie czy też konsens jest zatem nie tylko celem uzasadnienia, lecz także tym, co proces uzasadnienia zakłada (por. JFPM, s. 394): wychodzimy od racji, które są przyjęcia dla każdej stron i dochodzimy do konkluzji, które możliwe są do uznania przez wszystkich biorących udział w procesie dochodzenia do porozumienia. Natura praktycznego uzasadnienia polega zatem na dążeniu do osiągnięcia rozumnej zgody pomiędzy naszymi przekonaniem i przekonaniem innych co do warunków, na jakich opierać się ma nasza wzajemna kooperacja jako wolnych i równych, rozumnych i racjonalnych obywateli w społeczeństwie demokratycznym.

Dążąc do osiągnięcia refleksyjnej równowagi na różne sposoby formułujemy i przedstawiamy argumenty, które w takiej czy innej formie apelują do rozumu, nie zaś do uczuć czy partykularnych interesów. Nie o każdej formie rozumowania można jednak powiedzieć, że jest uzasadnieniem. Uzasadnienie opiera się na dowodzie (*a proof*) (por. TS, s. 815) czy poprawnej argumentacji (por. JFR, s. 27), lecz jest czymś więcej. Zarówno dowód, jak i poprawna argumentacja polega na odpowiednim, tj. właściwym określeniu logicznych relacji między sądami, wyrażającymi treści o różnym stopniu ogólności i abstrakcji, czyli organizują one daną koncepcję w „rozumiałą i jasną całość” (JFR, s. 27). Jednakże z uzasadnieniem mamy do czynienia wówczas, gdy w wyniku należytej refleksji zarówno przesłanki, jak i wnioski do jakich doprowadziło nas rozumowanie, będą do zaakceptowania przez wszystkich, do których uzasadnienie było skierowane. W demokratycznym społeczeństwie adresatami uzasadnienia są nasi współobywatele, a jeśli uświadomimy sobie, że różnią się oni wyznawanymi przez siebie rozumnymi rozległymi doktrynami religijnymi, filozoficznymi czy moralnymi, problem uzasadnienia się komplikuje. Warto się więc przyjrzeć Rawlowskiej koncepcji uzasadnienia w jej finalnej postaci.

Jeśli podstawę porozumienia między obywatelami stanowić ma polityczna koncepcja sprawiedliwości, która ma być tym, co dla nich wspólne mimo dzielących ich rozległych doktryn, to można powiedzieć, że poglądy obywateli dzielą się „na dwie części: pierwszą część można uważać za powszechnie uznaną koncepcję sprawiedliwości lub za koncepcję z nią zbieżną; część drugą stanowi doktryna rozległa (rozległa w pełni lub częściowo), z którą koncepcja polityczna

jest w jakiś sposób związana” (LP, s. 77)⁵. To powoduje, że uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości musi polegać na jakimś jej powiązaniu z rozległą doktryną, a nawet z wszystkimi wyznawanymi przez obywateli rozsądnymi rozsądnymi doktrynami. Dlatego Rawls w procesie uzasadnienia wyróżnia trzy etapy.

Po pierwsze, obywatele muszą wypracować nie opartą na szerszej podstawie koncepcję sprawiedliwości i uzasadnić ją w kategoriach czysto politycznych, czyli przez rozum publiczny – rozum odwołujący się jedynie do wspólnych wszystkim obywatelom wartości politycznych, które odnaleźć można w publicznej kulturze politycznej demokratycznego społeczeństwa. Ten rodzaj uzasadnienia określony zostaje przez Rawlsa jako „uzasadnienie *pro tanto*” (RH, s. 140). Jest on, jak i pozostałe, przeprowadzony z określonego punktu widzenia. Co prawda nie ma innego punktu widzenia niż punkt widzenia obywateli w społeczeństwie obywatelskim – nawet punkt widzenia filozofii czy też filozofa jest punktem widzenia obywatela – to jednak „obywatelskie” punkty widzenia możemy różnicować. W przypadku uzasadnienia *pro tanto* ten punkt widzenia jest punktem widzenia rozumu publicznego czy też politycznym punktem widzenia. Po drugie, obywatele muszą – każdy z osobna – powiązać publicznie uznaną koncepcję sprawiedliwości z własną rozsądną doktryną, czyli uzasadnić koncepcję sprawiedliwości poprzez odwołanie się do wyznawanej przez siebie rozsądną doktryny. Ten rodzaj uzasadnienia zostaje określony jako „pełne uzasadnienie koncepcji politycznej przez indywidualną osobę w społeczeństwie obywatelskim” (RH, s. 140). Tutaj każdy obywatel przyjmuje punkt widzenia swojej rozsądną doktryny. Po trzecie, wszyscy obywatele – jako całość – muszą przeprowadzić pełne uzasadnienie politycznej koncepcji sprawiedliwości. Jeśli tak się stanie, zostanie ona uznana przez wszystkie rozsądne rozsądną doktryny funkcjonujące w danym demokratycznym społeczeństwie. Wówczas mamy do czynienia z „publicznym uzasadnieniem koncepcji politycznej przez społeczeństwo polityczne” (RH, s. 140)⁶.

⁵ Dana doktryna jest częściowo rozsądną wówczas, gdy „obejmuje liczne, bynajmniej jednak nie wszystkie wartości i cnoty niepolityczne i jest raczej luźno wyartykułowana” (LP, s. 45). Niektórzy obywatele mogą też wyznawać „doktrynę zerową” (*null doctrine*), taką jak sceptycyzm lub agnostycyzm (por. RH, s. 143, przyp. 18).

⁶ W ramach teorii sprawiedliwości nie istniała potrzeba rozróżnienia wspomnianych powyżej trzech perspektyw i przeprowadzonych z nich odmiennych sposobów uzasadnień. Takiej potrzeby nie było, ponieważ w ramach teorii sprawiedliwości nie przyjmowało się założenia o istnieniu rozsądnego pluralizmu, czyli zakładało się, że obywatele wyznają (albo przynajmniej mogą wyznawać) jedną rozsądną rozsądną doktrynę, której część stanowiła określona koncepcja sprawiedliwości. W rezultacie wszystkie trzy punkty widzenia zlewały się w jeden. Można było przypuszczać, że koncepcja uzasadniona z perspektywy jednej osoby znajdzie uznanie w oczach innych (por. TS, s. 93; RH, s. 144, przyp. 21).

Obywatele uzasadniają koncepcję sprawiedliwości *pro tanto*, odwołując się do rozumu publicznego. Organizują oni podstawowe idee polityczne, takie jak idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji czy idea wolnych i równych, rozumnych i racjonalnych osób, w spójną całość i poszukują odpowiadających im zasad sprawiedliwości. W przypadku uzasadnienia *pro tanto* politycznej koncepcji sprawiedliwości mamy do czynienia z podwójnym kryterium jej rozumności. Pierwszym, tak jak w przypadku każdego rodzaju uzasadnienia, jest odpowiednio scharakteryzowana refleksyjna równowaga. W tym przypadku jest to refleksyjna równowaga, którą moglibyśmy nazwać „polityczną” refleksyjną równowagą. Polega ona na osiągnięciu zgodności między naszymi politycznymi przemyślanymi sądami a zasadami politycznej sprawiedliwości. Drugim kryterium rozumności danej politycznej koncepcji sprawiedliwości jest jej zupełność. Dana koncepcja sprawiedliwości jest zupełna wówczas, gdy – odwołując się do niej – jesteśmy w stanie rozwiązać wszystkie lub większość problemów dotyczących „niezbędnych elementów konstytucji i sprawiedliwości podstawowej” (RH, s. 142). Możemy więc powiedzieć, że uzasadniona koncepcja sprawiedliwości spełnia praktyczne zadanie ustanowienia podstaw politycznego działania dzięki wypracowaniu porozumienia między obywatelami w kwestiach sprawiedliwości i tym samym pozwala, będąc koncepcją zupełną, na rozstrzygnięcie sporów, jakie rodzą się z odmiennego rozumienia konstytucji czy zagadnień sprawiedliwości podstawowej.

Uzasadnienie *pro tanto* nie jest jednak wystarczające. Konieczność kolejnego kroku w procesie uzasadnienia, czyli konieczność pełnego i publicznego uzasadnienia, bierze się stąd, że wartości i zasady określone przez polityczną koncepcję sprawiedliwości mogą zostać odrzucone czy też, jak powiada Rawls, przeważone przez wartości danej rozległej doktryny. Innymi słowy, dana polityczna koncepcja sprawiedliwości może nie dać się pogodzić z określoną rozległą doktryną i w sytuacji konfliktu między wartościami tejże doktryny a wartościami politycznymi te ostatnie mogą zostać odrzucone na rzecz tych pierwszych. Aby się upewnić, że wartości pozapolityczne nie przeważą wartości politycznych, należy zobaczyć, czy polityczna koncepcja sprawiedliwości da się pogodzić z rozumnymi rozległymi doktrynami, czyli da się uzasadnić w kategoriach tych doktryn.

Obywatele uzasadniają koncepcję sprawiedliwości *pro tanto*, odwołując się do rozumu publicznego. Inaczej rzecz się ma w przypadku tego, co Rawls nazywa pełnym uzasadnieniem. Tutaj obywatele (każdy z osobna) uzasadniają koncepcję sprawiedliwości, odwołując się do wyznawanych przez siebie rozległych doktryn. To w ramach danej rozległej doktryny, według jej własnych kryteriów – w kategoriach prawdziwości lub rozumności – zostaje przeprowadzone uzasadnienie politycznej koncepcji sprawiedliwości. Uporządkowanie lub wyważenie wartości politycznych i niepolitycznych pozostawione zostaje w gestii obywateli lub stowarzyszeń, do których przynależą i jest chronione

przez konstytucyjnie gwarantowane wolności (por. LP, s. 143). Pamiętać należy jednak o tym, że wymóg, aby polityczna koncepcja sprawiedliwości została uzasadniona przez odwołanie się do danej rozległej doktryny, jest wymogiem nałożonym na koncepcję sprawiedliwości przez filozofię polityczną. Z perspektywy filozofii politycznej polityczna koncepcja sprawiedliwości znajduje się w refleksyjnej równowadze z daną rozumną, rozległą doktryną religijną, filozoficzną czy moralną i wtedy mamy do czynienia z pełnym uzasadnieniem. Z perspektywy danej doktryny określenie charakteru związku pomiędzy nią a koncepcją polityczną zależy od niej samej: od jej filozoficznych oraz epistemologicznych założeń⁷.

Dopełnieniem procesu uzasadnienia politycznej koncepcji sprawiedliwości jest jej publiczne uzasadnienie. Ma ono miejsce wtedy, gdy wszyscy rozumni obywatele przeprowadzą pełne uzasadnienie politycznej koncepcji sprawiedliwości, czyli powiążą ją z wyznawanymi przez siebie rozumnymi rozległymi doktrynami, i będzie miało ono publiczny charakter. Z publicznym uzasadnieniem nie mamy bowiem do czynienia wówczas, gdy po prostu wszyscy obywatele powiążą koncepcję sprawiedliwości z wyznawanymi przez siebie rozległymi doktrynami. Byłoby to powszechnie przeprowadzone pełne uzasadnienie, nie zaś publiczne uzasadnienie. Pełne uzasadnienie jako takie ma niejako charakter niepubliczny. Obywatele lub stowarzyszenia, przeprowadzając pełne uzasadnienie danej politycznej koncepcji sprawiedliwości, nie biorą pod uwagę, czy inni też tę koncepcję uznają. Inaczej rzecz natomiast się ma, gdy w grę wchodzi publiczne uzasadnienie. Tutaj „rozumni obywatele biorą pod uwagę to, że każdy wyznaje rozumną rozległą doktrynę, uznającą polityczną koncepcję” (RH, s. 143). Fakt jej uznania czy też odrzucenia ma w tym przypadku znaczenie dla uzasadnienia. Uznanie przez innych, rozumnych przecież obywateli, danej koncepcji sprawiedliwości jest argumentem za jej przyjęciem. Podobnie i jej odrzucenie przez innych rozumnych obywateli jest racją, dla której taką koncepcję być może należy odrzucić.

⁷ Koncepcja sprawiedliwości politycznej może zostać powiązana z daną rozległą doktryną na różne sposoby. Możliwości te zilustrowane zostały przez Rawlsa trzema przykładami. Pierwszym z nich jest przykład „filozofii moralnej Kanta z jej ideałem autonomii”. W tym przypadku polityczna koncepcja sprawiedliwości traktowana jest jako konsekwencja przyjętych w ramach tej rozległej doktryny założeń filozoficznych. Drugim przykładem jest utilitaryzm, gdzie polityczną koncepcję sprawiedliwości, a dokładniej zalecany przez nią instytucjonalny kształt społeczeństwa, traktuje się jako najlepsze przybliżenie tego, co w danych warunkach społecznych wymagane byłoby przez zasadę użyteczności. Trzecim przykładem jest pogląd pluralistyczny, według którego istnieją samodzielne dziedziny wartości (politycznych, moralnych etc.). W tym przypadku polityczna koncepcja sprawiedliwości traktowana jest jako część poglądu obejmującego również inne wartości (por. LP, s. 240–241).

Podobnie jak w poprzednich przypadkach, również i w tym przypadku kryterium uzasadnienia, właściwe dla filozofii politycznej, nie zaś dla rozległych doktryn, jest to, czy koncepcja sprawiedliwości znajduje się w odpowiednio scharakteryzowanej refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sądami. Tu jednak to nie poszczególni obywatele dążą do osiągnięcia zgodności między daną koncepcją sprawiedliwości a ich przemyślanymi sądami w wyniku należytej refleksji, lecz „wszyscy rozumni obywatele kolektywnie” (RH, s. 144). Nie oznacza to rzecz jasna, że obywatele głosują, na przykład w referendum, za tym, czy daną koncepcję sprawiedliwości uznać za rozsądną czy nie. „Byłoby to – stwierdza Rawls – sprzeczne z ideą rozsądnosci. Na koncepcję politycznej sprawiedliwości tak samo nie można głosować jak na aksjomaty, zasady i reguły wnioskowania matematyki czy logiki” (RH, s. 144, przyp. 22). Głosowanie nad uzasadnieniem politycznej koncepcji sprawiedliwości byłoby w tym przypadku pogwałceniem idei rozsądnosci, ponieważ politycznej decyzji podlegałoby to, jak zostaje określona relacja między koncepcją sprawiedliwości a rozległą doktryną. Określenie zaś tej relacji, jak widzieliśmy powyżej, pozostawione zostało w gestii obywateli. Mogą oni tę relację określić na różne sposoby. Różnorodność ta jest wynikiem ciężaru sądów, a zatem podpada pod ideę rozsądnego pluralizmu, ten zaś chroniony jest przez podstawowe wolności. Głosowanie nad publicznym uzasadnieniem koncepcji sprawiedliwości oznaczałoby ich zakwestionowanie, a tym samym odrzucenie porządku demokratycznego, co równa się pogwałceniu rozsądnosci. To, że obywatele „kolektywnie” (czyli jako „jedno ciało”) dokonują uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości należy rozumieć raczej w ten sposób, że łączą ją oni z wyznawanymi przez siebie rozległymi doktrynami, mając na uwadze publiczny charakter tego uzasadnienia.

W każdym z trzech rodzajów uzasadnienia kluczową rolę odgrywa pojęcie refleksyjnej równowagi, którym do tej pory posługiwaliśmy się, wyjaśniając je pobieżnie. Rozumiana ona była jako osiągnięta rozumowymi środkami zgodność między naszymi przemyślanymi sądami a koncepcją sprawiedliwości. Z pojęcia tego Rawls czyni użytek w teorii sprawiedliwości, jak i filozofii politycznej, które uznawały ją za kryterium uzasadnienia danej koncepcji sprawiedliwości i tym samym jej rozsądnosci. Warto więc przyjrzeć się bliżej jej i pojęciom z nią związanym.

Istotnym dla zrozumienia Rawlowskiej koncepcji uzasadnienia jest przywoływane już pojęcie przemyślanych sądów⁸. Zakłada Rawls, że z zasady jesteśmy zdolni do trafnego sądu w dziedzinie moralności czy też sprawiedliwości.

⁸ Rawls posługiwał się pojęciem przemyślanych sądów od początku swojej twórczości. Z czasem oczywiście rozumienie tego, czym przemyślane sądy są, ewoluowało, tak jak zmieniał się pojmowanie roli, jaką mają do odegrania w procesie uzasadnienia. Niemniej jednak w ogólnych zarysach koncepcja przemyślanych sądów pozostaje taka sama.

W trakcie normalnego życia, osiągnąwszy odpowiedni wiek i odpowiednie zdolności intelektualne, rozwijamy poczucie sprawiedliwości, czyli „nabywamy umiejętności oceny, czy rzeczy są sprawiedliwe czy niesprawiedliwe, a także uczymy się wspierać te sądy racjami. Co więcej, zwykle pragniemy działać w zgodzie z tymi wypowiedziami i spodziewamy się podobnego pragnienia ze strony innych” (TS, s. 88)⁹. Poczucie sprawiedliwości przejawia się zatem w naszych sądach dotyczących sprawiedliwości, jak i w naszej zdolności do działania zgodnie z nimi. Oczywiście nie we wszystkich i nie zawsze. Ulegać możemy złudzeniom, samooszukiwać się, maskować dążenie do interesu własnego etc. Istotne jest jednak to, że nie zawsze się tak dzieje i jesteśmy zdolni do osądzenia tego, co jest sprawiedliwe i postępowania zgodnie z tym rozumowym osądem.

W jaki sposób możemy rozpoznać przemyślane sądy i odróżnić je od tych, przy wydawaniu których nasze poczucie sprawiedliwości uległo zniekształceniu? W *Outline...* przedstawił Rawls procedurę, która miała pomóc w osiągnięciu tego celu¹⁰. Składa się ona z dwóch kroków. Pierwszy obejmuje identyfikację klasy kompetentnych sędziów moralnych (*competent moral judges*). Następnym krokiem jest przedstawienie kryteriów, jakie muszą zostać spełnione, żeby wśród tych sądów, jakie wydają kompetentni sędziowie moralni, można było wyróżnić przemyślane sądy.

Osoba zdolna do rzetelnego sądzenia w sprawach moralności i sprawiedliwości posiada odpowiednie intelektualne predyspozycje i zdolności potrzebne do realizacji jej władz moralnych. Po pierwsze, odznacza się odpowiednią inteligencją. Nie musi być ona zbyt wysoka, jako że „to, co nazywamy «moralnym wglądem»

⁹ Jak dokładnie należy rozumieć status twierdzenia, że jako ludzie dojrzaלי posiadamy efektywne poczucie sprawiedliwości? W początkowym okresie twórczości, aż do *Teorii sprawiedliwości* włącznie, twierdzenie to miało status twierdzenia opisowego. Czytamy tam: „Większa zdolność do posiadania poczucia sprawiedliwości, której wyrazem może być większa biegłość i łatwość stosowania zasad sprawiedliwości oraz porządkowania argumentów dotyczących konkretnego przypadku, jest zaletą naturalną (*a natural asset*), taką jak każda inna zdolność” (TS, s. 714, przekład zmodyfikowany). Rawls stwierdzał pewien fakt na temat naszej natury. Natomiast w *Kantian Constructivism in Moral Theory*, a potem także i w *Liberalizmie*, Rawls posługiwał się ideą osoby, wyrażoną w kategoriach czysto normatywnych. Zatem twierdzenie o posiadaniu przez nas poczucia sprawiedliwości, przejawiającym się w sądach na temat sprawiedliwości, jest twierdzeniem normatywnym, nie zaś opisowym. Wyraża ono pewien ideał osoby, zdolnej do formułowania sądów na temat sprawiedliwości, oceniania ich oraz postępowania zgodnie z nimi.

¹⁰ Rawls nie odróżniał jeszcze w *Outline...*, tak jak to czynił w *Teorii sprawiedliwości*, naszych różnych władz moralnych – władzy moralnej jako takiej, której elementem jest poczucie sprawiedliwości. Dlatego jego uwagi odnoszą się w tym tekście do moralności w ogóle. Przyjmuję jednak, że jego opis procedury identyfikacji przemyślanych sądów także odnosi się do sądów dotyczących sprawiedliwości.

jest w posiadaniu zarówno normalnie inteligentnej osoby, jak i bardziej błyskotliwej” (ODPE, s. 2). Po drugie, odznacza się rozeznaniem w otaczającym ją świecie, a także jest zdolna określić konsekwencje zwykle podejmowanych działań w takim stopniu, w jakim można wymagać tego od normalnie inteligentnej osoby. W przypadku, gdy wydaje sąd moralny, robi to, posiadając istotną dla danej sprawy wiedzę. Po trzecie, kompetentny sędzia moralny jest osobą rozumną. Odznacza się on „gotowością, jeśli nie pragnieniem” (ODPE, s. 2–3) posługiwania się metodami naukowymi przy budowaniu swojej wiedzy. W późniejszym okresie twórczości – wówczas gdy za nieodłączną cechę społeczeństwa demokratycznego został uznany fakt rozumnego pluralizmu – warunek posługiwania się metodami naukowymi zostaje zastąpiony przez wymóg, aby osoba rozumna trzymała się „kryteriów i procedur wiedzy zdroworozsądkowej” oraz odznaczała się gotowością do uznania „metod i wniosków nauki, gdy nie są kontrowersyjne” (LP, s. 202), przynajmniej w dziedzinie rozumu publicznego, czyli w odniesieniu do niezbędnych elementów konstytucji i kwestii sprawiedliwości podstawowej. Nie muszą one jednak stosować się do całości przekonań osoby rozumnej. Idea tak zwanego światopoglądu naukowego czy też świeckiego (jako przeciwstawionego światopoglądowi religijnemu), który miałby w jakimś sensie stanowić podstawę koncepcji sprawiedliwości lub przez tę koncepcję być preferowany, zostaje przez Rawlsa odrzucona (por. CI, s. 619–621).

Osoba rozumna ponadto odznacza się „dyspozycją” do tego, aby przedstawiać racje przemawiające za pewnymi sposobami moralnego postępowania, jak i racje przemawiające przeciw takim sposobom postępowania. Ma „otwarty umysł”, czyli jest otwarta na argumenty i w sytuacji, gdy na dany temat posiada już wyrobione zdanie, jest gotowa do jego zmiany. Osoba rozumna „zna lub stara się poznać swoje emocjonalne, intelektualne i moralne upodobania i czyni świadomy wysiłek, aby uwzględnić je przy wważeniu racji w danej sprawie” (ODPE, s. 3). W późniejszym okresie twórczości te cechy rozumności zaczęły oznaczać gotowość do zaproponowania i honorowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji, na które i inni mogliby przystać, a także gotowość do przyjęcia i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji zaproponowanych przez innych. Dążenie do eliminacji własnych upodobań, jak i uprzedzeń jest jako takie także warunkiem gotowości do proponowania takich warunków kooperacji, które byłyby do przyjęcia przez innych, i zostało sformalizowane pod postacią określonej procedury, której najbardziej znany element to idea zasłony niewiedzy. Zdecydowaną nowością w stosunku do wcześniejszej charakterystyki osób rozumnych jest przyjęcie, że odznaczają się one gotowością do uznania ciężarów sądu oraz ich politycznych konsekwencji¹¹.

¹¹ Dla porządku odnotujemy, że w *Outline...* Rawls wspomina o jeszcze jednej cesze, którą winien odznaczać się kompetentny sędzia moralny. Mianowicie powinien posiadać coś, co można nazwać „wiedzą rozumiejącą” czy też „wiedzą nacechowaną

Po zdefiniowaniu klasy kompetentnych sędziów moralnych, czyli osób odznaczających się zmysłem moralnym, w tym i poczuciem sprawiedliwości, a zatem rozumnych, i posiadających niezbędne do jego realizacji intelektualne zdolności, przechodzi Rawls do scharakteryzowania kryteriów, jakie muszą zostać spełnione, aby móc uznać sądy przez nich wydawane za przemyślane sądy. Odwołajmy się znowuż do pierwszego z opublikowanych przez Rawlsa tekstów, czyli *Outline...* Wymienia on tam następujące warunki. Po pierwsze, przemyślane sądy muszą zostać wydane w takich warunkach, w których osoba je wydająca nie byłaby zagrożona konsekwencjami wydania tych sądów. Po drugie, wydanie owych sądów nie może narazić na szwank integralności moralnej danej osoby, tj. z wydaniem danego sądu nie może wiązać się nadzieja na uzyskanie jakiejś korzyści. Ten i poprzedni warunek mają na celu wyeliminowanie strachu i stronniczości jako czynników, które mogłyby zniekształcić sąd moralny. Po trzecie, sądy owe powinny dotyczyć rzeczywistych, nie zaś hipotetycznych, sytuacji konfliktu interesów, oraz sytuacji niezbyt skomplikowanych. Zastrzeżenia te mają na celu wyeliminowanie takich sądów, które nie mogły zostać należycie przemyślane. Po czwarte, wydaniu danego sądu winno towarzyszyć uwzględnienie wszelkich istotnych dla danej sprawy faktów. I po piąte, sądy te powinny być takimi sądami, w które osoba je wydająca pokłada zaufanie, tzn. jest przekonana o ich trafności (por. ODPE, s. 5–6). Przedstawienie kryteriów, jakie muszą spełnić przemyślane sądy, nie kończy charakterystyki tego, czym one są. Należy wyjaśnić jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, co jest ich przedmiotem. Po drugie, jaki przypisujemy im status w procesie dążenia do refleksyjnej równowagi, czyli w procesie uzasadnienia.

Zacznijmy od pierwszego zagadnienia: czego dotyczą przemyślane sądy? W tej kwestii podejście Rawlsa ewoluowało, stając się coraz bardziej inkluzyjne. W *Outline...* stwierdza, że przemyślane sądy to takie, które dotyczą znanego nam z życia „rzeczywistego konfliktu interesów” (ODPE, s. 5). W *Teorii sprawiedliwości*

zrozumieniem” (*sympathetic knowledge*), czyli znajomością tych interesów innych ludzi, które, gdy wejdą ze sobą w dany przypadek w konflikt, rodzą potrzebę moralnej decyzji, czyli konieczność rozstrzygnięcia, których z owych interesów zrealizować. Posiadanie tej wiedzy oznacza zdolność do wyobrażenia sobie wszystkich tych interesów, które są ze sobą w konflikcie, uwzględnienie tych faktów, które są dla danej sprawy istotne i potraktowanie wchodzących w grę interesów, jak gdyby były one własnymi interesami. Ma to pozwolić określić, jaki układ owych interesów byłby sprawiedliwy, a jaki nie. Idea ta, wprost nawiązująca do koncepcji bezstronnego i życzliwego obserwatora D. Hume’a i A. Smitha, zostaje potem zarzucona. Oczywiście, kompetentny sędzia moralny jest pewnego rodzaju idealizacją skonstruowaną na potrzeby teorii sprawiedliwości, mającej na celu opis naszego poczucia sprawiedliwości, jego charakterystyka nie odnosi się więc do konkretnych osób *hic et nunc*, oceniających co jest sprawiedliwe, a co nie (por. ODPE, s. 3).

zakres przemyślanych sądów zostaje poszerzony i obejmuje także te na temat instytucji, jak i czynów ocenianych pod kątem ich sprawiedliwości wraz z przedstawionymi na ich rzecz racjami (por. TS, s. 89). W końcu w artykule *The Independence of Moral Theory* stwierdza Rawls, że przemyślane sądy to sądy „na wszystkich poziomach ogólności, poczynwszy od sądów dotyczących poszczególnych sytuacji i instytucji poprzez sądy dotyczące ogólnych standardów i pierwszych zasad po formalne i abstrakcyjne warunki koncepcji moralnych” (IMT, s. 289). Zatem sąd, że taka a taka decyzja rządu jest sprawiedliwa, a instytucja na przykład niewolnictwa niesprawiedliwa, jak i sąd, że zasady regulujące społeczną kooperację powinny być przedmiotem zgody między obywatelami i mieć bezstronny charakter, tj. nie powinny nikogo uprzywilejowywać ze względu na arbitralne moralnie czynniki, są przemyślanymi sądami.

Przejdźmy teraz do drugiego zagadnienia: jaki status przypisujemy przemyślanym sądom w procesie uzasadnienia? Z tej racji, iż uzasadnienie koncepcji sprawiedliwości w ramach filozofii politycznej, a także w ramach teorii sprawiedliwości, postrzegane jest jako zagadnienie praktyczne, pytanie o status przemyślanych sądów nie jest pytaniem ani o ich epistemologiczny status, ani o ich prawdziwość. Mimo wszystko, dlaczego uznajemy, że są one wiarygodnym punktem wyjścia dla naszych rozważań, czy też inaczej to ujmując, dlaczego uznajemy je za tymczasowo stałe punkty odniesienia? Jest to o tyle istotne, o ile od treści naszych przemyślanych sądów zależy w pewnej mierze treść zasad sprawiedliwości, które z nimi mają znajdować się w refleksyjnej równowadze. Jak się okaże, nie jest to zależność całkowita, bowiem przemyślane sądy same ulegają w procesie uzasadnienia modyfikacjom, ale nie jest przecież tak, że za punkt wyjścia obrać możemy dowolne sądy, bo i tak możemy je zmienić.

Choć „wewnętrzna rozumność czy akceptowalność” jest, jak przyznaje Rawls, „kłopotliwą ideą” (JFR, s. 26, przyp. 21), to właśnie dzięki tej własności przemyślane sądy mają status tymczasowo stałych punktów odniesienia. Cecha ta oznacza, że sąd ją posiadający jawi się sam w sobie jako rozumny czy zasługujący na uznanie i uznajemy go nie dlatego, że jest wnioskiem płynącym z innych sądów. Taki sąd może być oczywiście powiązany z innymi naszymi przekonaniem. Co więcej – powinien być, bo przecież po to poszukujemy zasad, aby nasze przemyślane sądy usystematyzować i uzasadnić, ale w punkcie wyjścia są one dla nas same w sobie rozumne. Przekonanie, że „niewolnictwo jest niesprawiedliwe”, jest przekonaniem, którego rozumność jest dla nas „oczywista” i zasad sprawiedliwości potrzebujemy, aby upewnić się nie o tym, czy sąd ten jest rozumny, lecz dlaczego.

Takie wyjaśnienie statusu przemyślanych sądów wydawać się może niesatysfakcjonujące. Można bowiem zasadnie zapytać, skąd pewność, że nasze przemyślane sądy odznaczają się wewnętrzną rozumnością, a nie są na przykład mocno zakorzenionymi i silnie żywionymi uprzedzeniami czy ideologicznymi

zafalszowaniami rzeczywistości? Rawls udziela na to pytanie następującej odpowiedzi: z zasady jesteśmy zdolni do sądzenia w sprawach moralności i jeśli spełnione pozostają odpowiednie warunki, to wówczas naszym sądom możemy zaufać. Powyżej przedstawiona procedura pozwala nam upewnić się co do rozumności żywionych przez nas przekonań. Rawls nie przedstawia jednak żadnego bardziej rozbudowanego wyjaśnienia problemu statusu przemysłanych sądów. Co więcej, w późniejszym okresie swojej twórczości, w okresie filozofii politycznej, unieważnia filozoficzną trudność związaną ze statusem przemysłanych sądów. Zasady sprawiedliwości mają odpowiadać pewnym powszechnie podzielanym przez obywateli ideom. Wyjaśnienie statusu tych idei nie jest zadaniem filozofii politycznej, lecz danej rozległej doktryny. Jeśli ktoś chce upewnić się o prawdziwości tych idei, skorzystać powinien z możliwości, jakie daje wyznawana przezeń rozległa doktryna, bowiem sama filozofia polityczna na to nie pozwala.

Uzasadnienie danej koncepcji sprawiedliwości i jej zasad zależy zatem od wewnętrznej rozumności lub akceptowalności przemysłanych sądów, z którymi znajduje się ona w refleksyjnej równowadze. Jednak to nie sama rozumność przemysłanych sądów przesądza o uzasadnieniu koncepcji sprawiedliwości, lecz to, że znajduje się ona z nimi w refleksyjnej równowadze i to równowadze, która spełnia określone wymogi racjonalności i rozumności. Rawls określa taką równowagę mianem szerokiej i ogólnej refleksyjnej równowagi (por. JFR, s. 25–26).

Refleksyjną równowagę osiąga się w procesie wzajemnego uzgadniania zasad oraz naszych przemysłanych sądów, a dokładniej rzecz ujmując, w procesie wzajemnego uzgadniania wszystkich elementów o różnym stopniu ogólności i abstrakcji. Osiągniętej w danym momencie równowagi nie należy traktować jako ostatecznej czy też jako końca procesu uzasadnienia, lecz jako mającą charakter tymczasowy. Powiada bowiem Rawls, że refleksyjna równowaga jest „punktem w nieskończoności, którego nigdy nie możemy osiągnąć, choć możemy się do niego zbliżać w tym oto sensie, że dzięki dyskusji nasze ideały, zasady oraz sądy jawią się nam jako bardziej rozumne i lepiej uzasadnione niż były wcześniej” (RH, s. 142)¹².

Przemysłane sądy są traktowane jako stałe punkty, jednak są one tymczasowe czy też prowizoryczne. Oznacza to, że żaden z elementów biorących udział w dążeniu do refleksyjnej równowagi nie jest traktowany jako fundament, na którym wspiera się całość. Oznacza to dwie rzeczy. Po pierwsze – żaden z elementów nie ma uprzywilejowanego miejsca w procesie uzasadnienia. Nie istnieje żaden

¹² W tym sensie też, możemy dodać, dążenie do osiągnięcia refleksyjnej równowagi pomiędzy naszymi przemysłanymi sądami a naszych współobywateli jest częścią samego demokratycznego procesu dochodzenia do porozumienia. Procesu, który jest jednocześnie podstawą trwania i żywotności demokratycznych instytucji, jak i przez te instytucje, na przykład przez konstytucyjne gwarancje wolności słowa, jest chroniony.

sąd – podobny Kartezjańskiemu *cogito, ergo sum* – na którym wspierałoby się całe uzasadnienie. W tym sensie refleksyjna równowaga nie ma charakteru fundacjonalistycznego (por. JFR, s. 31–32). Po drugie – żaden z elementów występujących w procesie dążenia do refleksyjnej równowagi nie jest odporny na zmiany. Każdy z nich, nawet te przemyślane sądy, które darzymy jak największym zaufaniem, może ulec rewizji w trakcie dążenia do osiągnięcia refleksyjnej równowagi.

Dlaczego jednak, i w jakim sensie, wszystkie sądy – nawet te, które darzymy największym zaufaniem – występujące w procesie dążenia do refleksyjnej równowagi są podatne na zmianę? Aby odpowiedzieć na to pytanie musimy przybliżyć strukturę refleksyjnej równowagi, czyli odróżnić „wąską” od „szerokiej” refleksyjnej równowagi i wyjaśnić, w jakim sensie jest ona także ogólna. Kategorie „wąskiej” i „szerokiej” refleksyjnej równowagi odnoszą się do struktury samej równowagi, podczas gdy określenie „ogólna” informuje nas o tym, że refleksyjna równowaga zachodzi między koncepcją sprawiedliwości a przemyślanymi sędziami wielu ludzi czy też pewnego ogółu.

W przypadku wąskiej refleksyjnej równowagi bierzemy pod uwagę tylko jeden zespół zasad czy też koncepcję sprawiedliwości, która na pierwszy rzut oka najlepiej odpowiada naszym przemyślanym sędom czy też, jak to ujmuje Rawls, wymaga jak najmniej zmian (JFR, s. 30). Oczywiście, dążąc do osiągnięcia równowagi pomiędzy naszymi przemyślanymi sędziami o różnym stopniu ogólności a koncepcją sprawiedliwości, możemy modyfikować nasze przemyślane sądy czy nawet zasady, jednakże są to jedynie drobne zmiany, polegające na eliminacji drobnych sprzeczności czy „wygładzeniu” całości. Z szeroką refleksyjną równowagą mamy natomiast do czynienia wówczas, gdy dana osoba, dążąc do jej osiągnięcia

dokładnie rozważyła alternatywne koncepcje sprawiedliwości i siłę różnych argumentów na ich rzecz. Ujmując rzecz bardziej dokładnie, osoba ta rozważyła wiodące koncepcje sprawiedliwości politycznej obecne w naszej tradycji filozoficznej (włączając w to poglądy krytyczne wobec samego pojęcia sprawiedliwości [jako przykład niech posłuży pogląd Marksa]) oraz oszacowała siłę różnych filozoficznych i innych argumentów na ich rzecz. W tym przypadku, zakładamy, że ogólne przekonania, pierwsze zasady i poszczególne sądy się zgadzają; lecz w tym przypadku refleksyjna równowaga jest szeroka, zważywszy na szeroki zakres refleksji i wielość możliwych zmian, będących jej wynikiem (JFR, s. 31)¹³.

¹³ Odnotować warto, że wbrew pozornemu wrażeniu, jakie odnieść można na podstawie lektury głównych dzieł Rawlsa – *Teorii sprawiedliwości* i *Liberalizmu politycznego*, koncepcja *justice as fairness* w szerokiej refleksyjnej równowadze nie zostaje „skonfrontowana” jedynie z utilitaryzmem i perfekcjonizmem (*Teoria sprawiedliwości*), a także z libertarianizmem (*Liberalizm polityczny*). Wydane wykłady (*Lectures on the History of Moral Philosophy* oraz *Lectures on the History of Political Philosophy*) pokazują, że uwzględnił

Dążenie do refleksyjnej równowagi polega zatem na wyborze spośród tych zasad sprawiedliwości, które przekazane zostały nam przez tradycję refleksji filozoficznej i politycznej, takich zasad, które najlepiej odpowiadałyby naszym przemyślanym sądom czy pewnym powszechnie podzielanym ideom. Ich wybór ma miejsce w wyniku należytej refleksji nad argumentami przedstawionymi na rzecz danej koncepcji, jak i argumentami przeciwko koncepcjom konkurencyjnym, a nawet pojęciu sprawiedliwości w ogóle i przy zastosowaniu wyrafinowanych filozoficznie narzędzi intelektualnych (jak na przykład sytuacja początkowa wraz z zasłoną niewiedzy).

Kategorią refleksyjnej równowagi posługujemy się w przypadku każdego z trzech wyróżnionych wcześniej rodzajów uzasadnienia. W przypadku uzasadnienia *pro tanto*, czyli uzasadnienia w kategoriach politycznych, możemy mówić o politycznej równowadze refleksyjnej, a dokładniej, w interesującym nas przypadku, o szerokiej politycznej równowadze refleksyjnej. Polega ona na zgodności między naszymi przemyślanymi sądami, którym przypisujemy wewnętrzną rozumność, wyrażającymi idee, ideały i wartości polityczne a pierwszymi zasadami politycznej koncepcji sprawiedliwości, które uznaliśmy za najbardziej rozumne spośród wszystkich poddanych przez nas refleksji. W przypadku pełnego uzasadnienia, polegającego na powiązaniu wyznawanej przez danego obywatela rozległej doktryny z polityczną koncepcją sprawiedliwości, możemy także mieć do czynienia z szeroką refleksyjną równowagą. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby obywatele brali pod uwagę wiele alternatywnych politycznych koncepcji sprawiedliwości. Jednakże to z perspektywy filozofii politycznej mamy do czynienia z refleksyjną równowagą między rozległą doktryną a polityczną koncepcją sprawiedliwości. Z perspektywy rozległej doktryny uzasadnienie politycznej koncepcji sprawiedliwości nie musi przybrać postaci refleksyjnej równowagi. Może na przykład opierać się na intuicyjnym wglądzie w prawdę moralną (*vide* racjonalny intuicjonizm). W przypadku publicznego uzasadnienia, kiedy to polityczna koncepcja sprawiedliwości zostaje uzasadniona przez społeczeństwo obywatelskie jako takie, mamy do czynienia z ogólną refleksyjną równowagą, czyli z sytuacją, gdy „ta sama koncepcja jest potwierdzona przez przemyślane sądy każdego” (JFR, s. 31)¹⁴.

on w swej refleksji nad sprawiedliwością całość nowożytnej filozofii, poczynwszy od Hobbesa i Hume’a po Kanta i Hegla. Natomiast przywoływany często tutaj tekst *Reply to Habermas* pokazuje, że uwzględniona została także współczesna refleksja z zakresu filozofii praktycznej.

¹⁴ W sytuacji, gdy dana koncepcja polityczna znajdzie się w szerokiej i ogólnej refleksyjnej równowadze w społeczeństwie, które jest dobrze urządzone, refleksyjna równowaga jest „pełna”: „Przymiotnik «pełna» rezerwujemy – powiada Rawls – dla tych cech [szerokości i ogólności refleksyjnej równowagi], gdy zostały one urzeczywistnione

Idea publicznego uzasadnienia łączy się w późnym okresie twórczości Rawlsa z istotnym dla całej jego filozofii zagadnieniem stabilności i tym samym z, jak się okazuje, ideą częściowego konsensu¹⁵. Najogólniej rzecz ujmując, problem stabilności dotyczy możliwości zgodnego z zasadami sprawiedliwości i bezkonfliktowego funkcjonowania instytucji społeczeństwa demokratycznego i działania obywateli. W społeczeństwie pluralistycznym, gdzie obywatele wyznają różne rozległe doktryny, istnieje zagrożenie stabilności związane z ryzykiem konfliktu między politycznymi wartościami koncepcji sprawiedliwości a niepolitycznymi wartościami rozległej doktryny. Stabilność zostanie zachowana, gdy obywatele zdecydują się dać pierwszeństwo wartościom politycznym lub też, co na jedno wychodzi, powstrzymają się od narzucania innym przy pomocy władzy politycznej swoich wartości niepolitycznych. Uznanie wartości politycznych, jak to ujmuje Rawls, za „bardzo wielkie” (LP, s. 201) i przeważające wartości niepolityczne, możliwe jest wówczas, gdy polityczna koncepcja sprawiedliwości stanie się przedmiotem częściowej (tylko co do niej, tj. co do politycznej koncepcji sprawiedliwości) zgody (konsensu) rozległych rozumnych doktryn, akceptujących ją z właściwych dla siebie powodów. Innymi słowy, wówczas gdy obywatele powiążą polityczną koncepcję sprawiedliwości z wyznawanymi przez siebie doktrynami. W sposób oczywisty wiąże się zatem zagadnienie stabilności i częściowego konsensu z problematyką uzasadnienia. Publiczne uzasadnienie polegało na powiązaniu koncepcji sprawiedliwości z funkcjonującymi w społeczeństwie rozległymi doktrynami. Wydawać się więc może, że zarówno idea publicznego uzasadnienia, jak i częściowego konsensu oznaczają to samo. Tak jednak nie jest. Te dwie idee wyjaśniają odmienne kwestie.

Publiczne uzasadnienie dotyczy powiązania, można by powiedzieć, w sensie logicznym między sądami wyrażającymi wartości polityczne a sądami wyrażającymi wartości. Skąd jednak mamy gwarancję, że polityczna koncepcja sprawiedliwości zostanie rzeczywiście powiązana z rozległymi doktrynami? Na to pytanie udzielić ma odpowiedzi koncepcja częściowego konsensu. Wyjaśnienie, dlaczego możemy spodziewać się, że polityczna koncepcja sprawiedliwości stanie się

w społeczeństwie dobrze urządzonym” (JFR, s. 31). Społeczeństwo dobrze urządzone to społeczeństwo, w którym po pierwsze, wszyscy wyznają te same zasady sprawiedliwości i jest to publicznie uznane, po drugie, jest publicznie wiadome, że główne instytucje tego społeczeństwa czynią zadość tym zasadom, a po trzecie, obywatele odznaczają się efektywnym poczuciem sprawiedliwości, tzn. poczuciem sprawiedliwości skutkującym przestrzeganiem zasad sprawiedliwości, traktowanych jako publicznie uznany trybunał, poprzez odwołanie się do którego można rozstrzygać konfliktowe roszczenia (por. LP, s. 73).

¹⁵ „Nie ma – powiada Rawls – publicznego uzasadnienia dla politycznego społeczeństwa bez rozumnego częściowego konsensu” (RH, s. 145).

przedmiotem częściowej zgody, opiera się na „politycznej socjologii rozumnego częściowego konsensu” (RH, s. 145), a także na „psychologii rozumności” (JFR, s. 195–196). Polega ona na pokazaniu, jakie historyczne i społeczne uwarunkowania kształtują rozległe doktryny tak, aby mogły one zaakceptować polityczną koncepcję sprawiedliwości. Odwołując się do idei publicznego uzasadnienia, jak i częściowego konsensu, podejmujemy więc to samo zagadnienie z odmiennych jednak perspektyw. Przyświecają nam bowiem w obu przypadkach odmienne cele. W przypadku idei publicznego uzasadnienia pokazanie, jak w społeczeństwie demokratycznym należy rozwiązać problem uzasadnienia danej politycznej koncepcji sprawiedliwości. W przypadku idei częściowego konsensu ukazanie, dzięki jakim historycznym i społecznym uwarunkowaniom takie uzasadnienie jest możliwe, a więc jak możliwa jest stabilność¹⁶.

Rawls posługuje się pojęciem stabilności w dwóch odmiennych, choć blisko ze sobą powiązanych, znaczeniach. Z jednej strony mówi o stabilności społecznej kooperacji, z którą wtedy mamy do czynienia, gdy reguły społecznej kooperacji są przez jej uczestników dobrowolnie i w miarę konsekwentnie przestrzegane, a w sytuacji ich naruszenia istnieją siły zdolne ją, to jest społeczną kooperację, przywrócić do pożądanego stanu. Z drugiej strony pojęcie stabilności odnosi się do samej koncepcji sprawiedliwości, która wtedy jest stabilna, kiedy generuje wystarczająco silne poczucie sprawiedliwości, skutkujące przewyższeniem skłonności do niesprawiedliwości i prowadzące do przestrzegania sprawiedliwych zasad kooperacji (por. LP, s. 204). Interesować nas będzie pojęcie stabilności w drugim znaczeniu.

Na problem stabilności spojrzeć możemy w dwojaki sposób. Możemy potraktować go w pierwszej kolejności jako problem socjotechniczny. Najpierw wypracowujemy koncepcję, którą uznajemy za rozsądną, a następnie poszukujemy środków, które pozwoliłyby na jej wdrożenie. Określone sankcje lub środki perswazji miałyby zagwarantować, że zasady określone przez tę koncepcję sprawiedliwości będą przestrzegane nawet przez tych, którzy tego nie zrobiliby dobrowolnie. Takie podejście Rawlsa z oczywistych względów nie interesuje¹⁷. Nie traktuje on problemu stabilności jako problemu z zakresu socjotechniki, lecz jako

¹⁶ To, że koncepcja sprawiedliwości może stać się przedmiotem częściowego konsensu rozległych doktryn jest argumentem za daną koncepcją w procesie publicznego uzasadnienia. Gdyby nie mogła stać się ona przedmiotem częściowego konsensu i tym samym przyczyniać się do społecznej stabilności, byłoby to mocnym argumentem przeciwko niej (por. RH, s. 146).

¹⁷ Głównym powodem, dla którego Rawls odrzuciłby socjotechniczne podejście do problemu stabilności, byłoby to, że członkowie społeczeństwa nie są traktowani jako obywatele, czyli wolni i równi, rozumni oraz racjonalni, lecz jako przedmioty społecznej manipulacji.

problem, który ma zostać rozwiązany w ramach filozofii politycznej. Oznacza to, że stabilność ta musi zostać osiągnięta w określony sposób. Z punktu widzenia filozofii politycznej „liczy się [...] to, jakiego rodzaju stabilność zostaje zapewniona, jaki charakter mają zapewniające ją siły” (LP, s. 205). Zatem stabilność danej koncepcji sprawiedliwości musi być wynikiem wygenerowanego przez nią efektywnego poczucia sprawiedliwości, zaś częściowy konsens, którego jest przedmiotem jako koncepcja normatywna, ma być zgodą wynikłą nie z równowagi sił pomiędzy tymi, którzy wyznają dane rozległe doktryny czy innych pozaracjonalnych czynników, lecz motywowaną racjami moralnymi, tj. racjami religijnie, filozoficznie czy moralnie określonymi przez daną rozumną rozległą doktrynę. Wtedy też możemy mówić o stabilności ze słusznych powodów (por. LP, s. 205–207; RH, s. 146–147).

Ideę częściowego konsensu, będącego warunkiem stabilności ze słusznych powodów, po raz pierwszy przedstawił Rawls w tekście *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* z roku 1985, a więc już po publikacji *Teorii sprawiedliwości* i w okresie kształtowania się filozofii politycznej (por. JFPM, § VI, s. 409–411)¹⁸. W *Teorii sprawiedliwości* idea częściowego konsensu nie mogła się pojawić i się nie pojawiała, choć zagadnienie stabilności koncepcji sprawiedliwości odgrywa w niej istotną rolę. Idea częściowego konsensu nie mogła się pojawić, ponieważ Rawls nie posługiwał się wówczas pojęciem rozległej doktryny, odróżnionej od politycznej koncepcji sprawiedliwości. Przyjmował tam, że koncepcja *justice as fairness* jest przynajmniej w części rozległą doktryną, która mogłaby być uznana przez wszystkich członków społeczeństwa dobrze urządzonego. Założenie to okazało się nierealistyczne. Nawet przy opisie idealnego społeczeństwa, jakim jest społeczeństwo dobrze urządzone, uwzględnić musimy fakt rozumnego pluralizmu. Obywatele wyznają różne rozległe doktryny, z którymi koncepcja sprawiedliwości rozumiana jako rozległa doktryna, wchodzić może w konflikt, a zatem nie uzyska ona powszechnej akceptacji. Koncepcja sprawiedliwości musi zatem zostać w taki sposób przedstawiona i uzasadniona, aby fakt rozumnego pluralizmu uwzględnić. Tym samym w bardziej realistyczny sposób należy określić charakter społeczeństwa dobrze urządzonego i stabilności koncepcji sprawiedliwości, a temu ma służyć idea częściowego konsensu, uwzględniająca fakt rozumnego pluralizmu (por. LP, s. 194–195).

Rawls odróżnia częściowy konsens od *modus vivendi*, czyli od współżycia opartego na kompromisie, i to rozróżnienie ma duże znaczenie dla zrozumienia, czym jest i jak się ukształtował częściowy konsens. Modelowym przykładem *modus vivendi* jest układ między skonfliktowanymi państwami. Strony pozostające

¹⁸ W *Teorii sprawiedliwości* w § 59, poświęconym obywatelskiemu nieposłuszeństwu, termin ten się pojawia. W odmiennym jednak znaczeniu.

w konflikcie uznają, że nie leży on w interesie żadnej z nich, postanawiają więc zawrzeć porozumienie. Porozumienie to jednak nie ma charakteru normatywnego. Nie jest zgodne z tak czy inaczej pojmowanymi zasadami, na przykład sprawiedliwości międzynarodowej. Jest rezultatem gry sił i odzwierciedla ich równowagę. Dla silniejszej strony układ jest korzystniejszy, choć oczywiście leży on w interesie każdej ze stron (por. LP, s. 211–212).

Gdyby więc częściowy konsens był *modus vivendi*, wówczas przedmiotem częściowej zgody między obywatelami wyznającymi odmienne, a także stojące ze sobą w konflikcie rozległe doktryny, nie byłyby zasady pojmowane przez strony ugody jako normatywne zasady regulujące społeczną kooperację. Przedmiotem tak rozumianego kompromisu byłyby więc pewne zasady współżycia w rzeczywistości wyrażające jedynie warunki zawartego kompromisu. Zasady te odzwierciedlałyby interesy każdej ze skonfliktowanych grup i ich siłę przetargową. Porozumienie motywowane byłoby zatem nie racjami normatywnymi, lecz względem na interes własny. Nie byłoby też trwałe. Jego warunki mogłyby się zmienić wraz ze zmianą w układzie sił. Wraz z nią, o ile jest wystarczająco radykalna, porozumienie może też mogłoby zostać zerwane. Te trzy aspekty porozumienia, a mianowicie jego przedmiot, motywacja i trwanie decydują o jego charakterze i pozwalają odróżnić *modus vivendi* od częściowego konsensu.

W przypadku częściowego konsensu jego przedmiotem jest koncepcja sprawiedliwości, która „jest pewną koncepcją moralną” (LP, s. 212). W języku Rawlsa oznacza to, że jest to koncepcja formułująca pewne normatywne zasady, kryteria, a także pewne ideały i cnoty, które obywatele powinni realizować, a nie rozległą, nawet jeśli tylko częściowo, doktrynę. Ze względu na swoją normatywną treść stać się ona może przedmiotem porozumienia motywowanego racjami, które zostają określone przez wyznawane przez obywateli rozumne rozległe doktryny religijne, filozoficzne czy moralne. Oczywiście możemy wyobrazić sobie sytuację, kiedy normatywna koncepcja zaakceptowana zostaje z powodów pozamoralnych, na przykład ze względu na interes własny. Sama więc treść nie przesądza jeszcze tego, z jakich powodów jest ona przyjęta. Jednak ów podwójny normatywny charakter częściowego konsensu, czyli jego przedmiotu i motywacji, przesądza według Rawlsa o tym, że inaczej niż w przypadku *modus vivendi* zmiana układu sił nie spowoduje zmiany jego warunków czy jego odrzucenia. Innymi słowy, zdobycie politycznej przewagi przez grupę obywateli wyznających określoną rozległą doktrynę nie spowoduje, że zakwestionują oni warunki kooperacji, wyrażone przez polityczną koncepcję sprawiedliwości, i będą starać się narzucić swój religijny, filozoficzny czy moralny pogląd innym, używając przy tym środków państwowego przymusu. W tym sensie mamy do czynienia z częściowym konsensem rozległych doktryn, uznających porządek demokratyczny niezależnie od układu sił w społeczeństwie, a więc mamy do czynienia z rozumnym częściowym konsensem (por. RH, s. 143–144).

O rzeczywistej możliwości tak rozumianego konsensu upewnić się możemy, sięgając do wspomnianej już politycznej socjologii rozumnego konsensu oraz psychologii rozumności. Dzięki nim możliwa jest racjonalna rekonstrukcja procesu kształtowania się częściowego konsensu i pokazanie, jak z *modus vivendi* wyłonił się konsens konstytucyjny, a z niego właśnie rozumny częściowy konsens¹⁹.

W przypadku *modus vivendi* strony ugody nie traktują zasad współżycia, będących przedmiotem kompromisu, jako zasad normatywnych. Zasady te są środkami osiągnięcia i zachowania pokoju i stabilności. Nie wyklucza to jednak możliwości, że zasady te same w sobie mają charakter normatywny, tj. wyrażają pewne zobowiązania wiążące podmioty niezależnie od ich przygodnych interesów. W swej rekonstrukcji procesu wykształcania się rozumnego częściowego konsensu przyjmuje Rawls, że określonym momencie historycznym, nie na poziomie globalnym, lecz jednostkowego społeczeństwa, przedmiotem *modus vivendi* była konstytucja, czyniąca zadość „pewnym liberalnym zasadom sprawiedliwości” (LP, s. 226). Oznacza to, że określa ona demokratyczne procedury regulujące „polityczną rywalizację”, a także przyznaje obywatelom podstawowe prawa i wolności polityczne: prawo „do głosowania, wolności politycznego wypowiedzania się i zrzeszania oraz wszelkich innych praw i wolności wymaganych dla wyborczych i ustawodawczych procedur demokracji” (LP, s. 227).

Spółeczny kompromis oparty na zasadach wyrażonych w konstytucji jest kompromisem zrodzonym z konfliktu. Postrzegany jest jako jedyna alternatywa dla „niekończącej się niszczyielskiej walki wewnętrznej” (LP, s. 227). Konstytucja – podobnie jak zasada tolerancji w czasach konfliktu religijnego, spowodowanego rozpadem jedności świata chrześcijańskiego w wyniku Reformacji – początkowo akceptowana jest z konieczności. Następnie jednak owa początkowo niechętna akceptacja przeradza się w afirmację konstytucji jako takiej, czyli w uznanie jej za mającą wartość samą w sobie, odzwierciedlającą rozumne warunki ludzkiej kooperacji, nie zaś tylko za racjonalną z punktu widzenia interesów i siły przetargowej. Obywatele uznają konstytucję motywowani racjami normatywnymi określonymi przez wyznawaną przez nich rozległą doktrynę. Jej afirmacja skutkuje tym, że w przypadku zmiany układu sił strona, która uzyska polityczną przewagę umożliwiającą jej odrzucenie konstytucyjnych warunków, nie wycofa swojego poparcia dla niej.

Jakie jednak społeczne i psychologiczne czynniki odpowiedzialne są zmianę w nastawieniu podmiotów społecznej kooperacji? Rawls wskazuje tutaj na jedną

¹⁹ W *Justice as Fairness. A Restatement* Rawls, pokazując, jak częściowy konsens jest możliwy i dzięki czemu jest stabilny, przedstawia tylko przejście od *modus vivendi* do częściowego konsensu (por. JFR, s. 193–195, 197–198). W *Liberalizmie politycznym* mamy pełniejszą i bardziej przekonującą prezentację.

z cech rozległych doktryn, która umożliwia wyznającym je obywatelom zmianę swojego nastawienia. Wychodząc od rozumienia rozległej doktryny jako w pełni ogólnej, czyli odnoszącej się do wszystkich możliwych przedmiotów, i rozległej, czyli wyrażającej w sposób spójny wszystkie pozapolityczne wartości, autor *Liberalizmu politycznego* urealnia jej rozumienie. Przyjmuje, że wyznawane przez ludzi doktryny rzadko kiedy są w pełni rozległe i systematycznie wyłożone. Ludzie wyznają raczej luźno wyartykułowane poglądy, które nie wyrażają wszystkich pozapolitycznych wartości i nie są ściśle ogólne. Co więcej, afirmują i są posłuszni wartościom politycznym wyrażonym w konstytucji niezależnie od tego, w jakim pozostają one w związku z ich rozległymi doktrynami. Dlatego też skłonni są raczej zmodyfikować swoje pozapolityczne przekonania niż odrzucić konstytucję i jej wartości (por. LP, s. 228–229).

Możemy wyróżnić dwie grupy czynników, dzięki którym obywatele posłuszni są konstytucji i skłonni do modyfikacji rozległych doktryn tak, aby zgadzały się z wartościami i zasadami w niej ucieleśnionymi. Do pierwszej z nich, z punktu widzenia filozofii politycznej mniej istotnej, zaliczyć można zapewnienie możliwości realizacji interesów jednostkowych i grupowych, obyczaje i tradycyjne postawy, zwykły konformizm czy zabezpieczenie „minimalnej treści prawa naturalnego”²⁰. Do drugiej grupy należy zaliczyć te czynniki generujące posłuszeństwo, które związane są z liberalnymi zasadami, jak i politycznymi wartościami ucieleśnionymi w konstytucji. To one nas tutaj przede wszystkim interesują, bowiem pozwalają nam uchwycić, jak same zasady sprawiedliwości, a następnie koncepcja sprawiedliwości generują poparcie i uznanie dla siebie. Autor *Liberalizmu politycznego* wyróżnia trzy takie czynniki, określając je jako „wymagania stabilnego konsensu konstytucyjnego” (LP, s. 229). Innymi słowy – ich spełnienie powoduje, że konstytucyjny konsens jest stabilny, tzn. konstytucja afirmowana jest bezwarunkowo, czyli bez względu na rozkład sił w społeczeństwie, jako wyrażająca rozumne warunki ludzkiego współżycia na podstawie racji moralnych określonych przez daną rozległą doktrynę, nie zaś tylko dlatego, że zabezpiecza jednostkowe i grupowe interesy.

²⁰ Określenie to pochodzi od H. L. A. Harta i oznacza ono takie reguły, które każdy system moralny i prawny musi zawierać. Musi on takie reguły zawierać ze względu jego cel, jakim jest zagwarantowanie przetrwania człowieka, gdy ten wchodzi w relacje społeczne. Treść prawa jest zatem określona przez cel i naturalne fakty dotyczące człowieka, takie jak: jego słabość, przybliżona równość, ograniczony altruizm, ograniczona zdolność rozumienia i ograniczona siła woli. Do tego trzeba dodać jeszcze fakt, że człowiek ma dostęp do ograniczonych zasobów różnych dóbr. Konsekwencją tego jest, że każdy system moralny i prawny musi zawierać reguły chroniące ludzi (ich zdrowie i życie), ich własność, a także reguły stojące na straży dotrzymywania umów. Zob. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 261–269.

Wówczas, gdy „zasady liberalne skutecznie regulują podstawowe instytucje polityczne” (LP, s. 229), czyli gdy instytucje te czynią zadość wymogom sprawiedliwości wyrażonym w konstytucji, możemy powiedzieć, że zaistniały warunki, umożliwiające uzyskanie przez te zasady wśród obywateli uznania skutkującego konsensem konstytucyjnym. Jest to możliwe dzięki temu, że – po pierwsze – liberalne zasady sprawiedliwości wpisane w konstytucję, poprzez gwarancję „raz na zawsze” pewnych podstawowych uprawnień i wolności oraz przyznanie im pierwszeństwa, zdejmują je, jak powiada Rawls, „z politycznego porządku dziennego” i tym samym umieszczają je „poza rachunkiem interesów, ustanawiając przez to w sposób jasny i trwałe reguły walki politycznej” (LP, s. 230). Oznacza to, że gwarancje podstawowych praw i obowiązków nie są zależne od siły przetargowej poszczególnych partii, nie stanowią stawki w grze politycznej i nie są zmieniane w wyniku decyzji politycznych aktualnie rządzących, lecz stanowią trwałe gwarancje dla obywateli społeczeństwa demokratycznego. Dzięki temu zmniejsza się społeczna wrogość, zasypane zostają grupowe podziały oraz pogłębia się ufność między obywatelami. Wiedzą oni bowiem, że w wyniku zmiany układu sił politycznych i zdobycia przewagi przez jedną z grup, wszyscy będą dalej cieszyć się podstawowymi uprawnieniami i wolnościami i nikt nie zostanie ich pozbawiony. „Zabezpieczenie – pisze Rawls – podstawowych wolności i uznanie ich pierwszeństwa [...] skutecznie dokonuje dzieła pojednania między obywatelami i obiecuje wzajemne uznanie na podstawach równości” (JFR, s. 115)²¹.

Po drugie, liberalne zasady sprawiedliwości ucieleśnione w konstytucji, zyskują poparcie i są afirmowane dzięki charakterowi rozumu publicznego, jaki za sobą pociągają. Rozum publiczny jest władzą obywateli, którą posługują się oni, rozumując o podstawowych kwestiach politycznych, na przykład o koniecznych elementach konstytucji. Określa on charakter racji, do jakich mogą się oni odwoływać, jak i mówi, jakimi metodami rozumowania mogą się posługiwać. Zarówno racje, jak i metody rozumowania muszą być możliwe do przyjęcia przez wszystkich zainteresowanych – jest to wymóg jawności ucieleśniony w rozumie publicznym. W interesującym nas przypadku obywatele, posługując się rozumem publicznym, za wiążące w swoim rozumowaniu uznają tylko te racje, które

²¹ Dla jasności trzeba dodać, że liberalne zasady ucieleśnione w konstytucji nie są przedmiotem politycznego targu i zmiany w zwykłym rozumieniu polityki, „normalnej polityki”. Obywatele mogą kształtować, zmieniać i uchylać konstytucję w ramach „konstytucyjnej polityki”, bowiem to do obywateli przynależy władza kształtowania konstytucji, która jest wyrazem ich autonomii politycznej. Dlatego też obywatele mogą zmieniać treść podstawowych uprawnień i wolności zawartych w konstytucji, a nawet decydować w ogóle, czy znajdą one konstytucyjne gwarancje. Konstytucja pod tym względem ogranicza jedynie codzienne sprawowanie władzy i codzienną politykę (por. RH, s. 156–161).

wyrażają lub odwołują się do ucieleśnionych w konstytucji liberalnych zasad sprawiedliwości oraz wartości politycznych.

Stosowanie zasad sprawiedliwości liberalnej, wyrażonych w konstytucji i stanowiących treść rozumu publicznego, do oceny procedur politycznych, instytucjonalnych gwarancji podstawowych praw i wolności itp., odznacza się, co oczywiście jest zaletą, „pewną prostotą” (LP, s. 231). Nie potrzeba odwoływać się do wyrafinowanych metod rozumowania, wystarczy oprzeć się na zdroworozsądkowych metodach rozumowania czy bezspornych ustaleniach nauki. Prostota rozumowania opartego na ucieleśnionych w konstytucji liberalnych zasadach ujawnia się w pełni, jeśli zestawia ją z rozumowaniem opartym na teleologicznych zasadach sprawiedliwości, na przykład na zasadzie użyteczności. To ostatnie wymaga „zawiłych rachunków teoretycznych”, jest wysoce spekulatywne i nadzwyczaj złożone. Przez co jest nie tylko „politycznie niefunkcjonalne”, ale i także z tej racji, iż trudno oszacować poprawność tego typu rozumowania, powoduje ono wzajemną podejrzliwość między obywatelami, którzy sądzą, że inni manipulują i są skłonni naginać rozumowanie tak, aby uwzględnić własne interesy z uszczerbkiem dla interesów innych. Zaś ucieleśnione w konstytucji liberalne zasady sprawiedliwości, przyczyniają się dzięki rozumowi publicznemu do zgody między obywatelami, zwiększenia zaufania, jakie pokładają oni w społecznych instytucjach, a tym samym posłuszeństwa wobec samych zasad i ich afirmacji.

Po trzecie, zaistnienie okoliczności opisanych powyżej powoduje, że obywatele rozwijają cnoty kooperacji w życiu publicznym. Zaliczają się do nich: cnota „rozumności i poczucia sprawiedliwości”, duch „kompromisu i gotowości wychodzenia innym naprzeciw, które wszystkie wiążą się z chęcią współdziałania z innymi na politycznych warunkach, które każdy może publicznie uznać” (LP, s. 232). Cnoty te podtrzymują konstytucyjny porządek, przyczyniają się do jego sprawnego funkcjonowania i są wyrazem jego uznania przez obywateli. Innymi słowy, obywatele, urzeczywistniając cnoty kooperacji w życiu publicznym, dają wyraz temu, że cenią porządek konstytucyjny nie tylko ze względu na korzyści, jakie płyną z jego ustanowienia, lecz ze względu na to, że ucieleśnia on pewne normatywne treści. Wtedy też mamy do czynienia z przejściem od *modus vivendi* do konsensu konstytucyjnego.

Wyjaśnienie procesu nabywania cnot kooperacji i tym samym wyjaśnienie przejścia od *modus vivendi* do konsensu konstytucyjnego zakłada przyjęcie pewnej psychologii moralnej. Psychologia ta określona zostaje przez Rawlsa jako „rozumna psychologia moralna” czy też nawet jako „psychologia rozumności samej” (JFR, s. 195). Opiera się ona na kilku założeniach.

Po pierwsze, przyjmuje się, że obywatele odznaczają się dwiema władzami moralnymi: zdolnością kierowania się jakąś koncepcją dobra (racjonalnością) oraz zdolnością posiadania poczucia sprawiedliwości (rozumnością). Po drugie, gdy obywatele są przekonani o tym, że główne polityczne instytucje są

sprawiedliwe i funkcjonują właściwie, czynią to, co do nich należy, tj. to, czego od nich te instytucje wymagają, pod warunkiem, że inni robią to samo. Po trzecie, gdy inni „z wyraźną intencją” czynią, co do nich należy w ramach sprawiedliwych instytucji, obywatele nabierają do nich zaufania. Innymi słowy, gdy wiedzą, że inni zachowują się *fair*, odwzajemniają się im tym samym. Po czwarte, wzajemne zaufanie pomiędzy obywatelami pogłębia się, gdy wyraźnie widać, że kooperacja między nimi jest udana, a instytucje powołane do tego, aby zabezpieczyć podstawowe interesy obywateli, są przez nich dobrowolnie afirmowane publicznie (por. JFR, s. 196; LP, s. 232)²².

Tak rozumiana psychologia moralna wyjaśnia, jak funkcjonowanie w ramach konstytucyjnego porządku przyczynia się do wykształcenia wśród obywateli normatywnie motywowanego uznania jego instytucji, a zatem niezależnego od przygodnego układu sił, określającego podział korzyści płynący ze społecznej współpracy. Afirmacja konstytucji powoduje także, że obywatele modyfikują swoje pozapolityczne poglądy w taki sposób, aby dopasować je do wymogów konstytucyjnego porządku. Ta sama psychologia rozumności tłumaczy też przejście od konsensu konstytucyjnego do rozumnego częściowego konsensu, czyli wyjaśnia przejście od afirmacji zasad i wartości ucieleśnionych w konstytucji do afirmacji pewnej politycznej koncepcji sprawiedliwości. Innymi słowy, wyjaśnia potrzebę wypracowania politycznej koncepcji sprawiedliwości, która następnie uzyskuje akceptację na mocy tych samych zasad rozumnej psychologii moralnej, które tłumaczyły przejście od *modus vivendi* do konstytucyjnego konsensu.

Konstytucyjny konsens różni się od rozumnego częściowego konsensu dotyczącego politycznej koncepcji sprawiedliwości tym, co Rawls nazywa głębokością i szerokością (por. LP, s. 233). Przedmiotem rozumnego częściowego konsensu są nie tylko pewne zasady sprawiedliwości, ale także pewne podstawowe idee, takie jak idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji czy polityczna idea osoby. Dlatego też można powiedzieć, że rozumny częściowy

²² Rawls w *Justice as Fairness. A Restatement* formułuje dodatkowe dwa założenia. Odgrywają one rolę w wyjaśnieniu ukształtowania się rozumnego częściowego konsensu dotyczącego politycznej koncepcji sprawiedliwości. Mniejszą, a nawet żadną przy wyjaśnieniu powstania konstytucyjnego konsensu. Brzmiały one następująco: po piąte, obywatele zdają sobie sprawę z rozumnego pluralizmu i jego polityczno-normatywnych konsekwencji. Są także świadomi zawartych w kulturze politycznej społeczeństwa demokratycznego pewnych podstawowych idei, umożliwiających wypracowanie publicznie uznanej podstawy porozumienia. Po szóste, obywatele zdają sobie sprawę z otoczenia sprawiedliwości politycznej, tj. uwarunkowań, które czynią kooperację zarówno konieczną, czyli warunków umiarkowanego niedoboru dóbr, jak i tych, które czynią ją możliwą, czyli korzyści płynących ze współpracy i przewyższających to, co moglibyśmy osiągnąć w pojedynkę (por. JFR, s. 197).

konsens jest w przeciwieństwie do konsensu konstytucyjnego głęboki, sięga bowiem głęboko „w rozległe doktryny żywione przez obywateli” (LP, s. 214) i obejmuje te podstawowe idee. Rozumny częściowy konsens jest też szerszy aniżeli konsens konstytucyjny, nie obejmuje bowiem tylko zasad, regulujących demokratyczne procedury kształtowania woli wraz z podstawowymi uprawnieniami i wolnościami politycznymi, lecz obejmuje zasady odnoszące się do innych elementów podstawowej struktury społeczeństwa, na przykład rynku czy gospodarki w ogóle (por. LP, s. 214).

Wyjaśnienie przejścia od konsensu konstytucyjnego do rozumnego częściowego konsensu wymagać będzie przedstawienia, w jaki sposób konsens konstytucyjny ulega pogłębieniu i poszerzeniu tak, że staje się porozumieniem między rozumnymi rozległymi doktrynami dotyczącym politycznej koncepcji sprawiedliwości. Zaczę więc od wyjaśnienia, jakie kroki prowadzą do jego pogłębienia, następnie poszerzenia, a zakończę uwagami na temat, jak konkretny (*specific*) lub wąski może on być²³.

Rawls wskazuje na trzy przyczyny pogłębiania się konsensu konstytucyjnego. Po pierwsze, pogłębianie się konsensu, czyli wypracowanie politycznej koncepcji sprawiedliwości, spowodowane jest uwarunkowaniami walki politycznej w społeczeństwie demokratycznym. Przedstawiciele różnych ugrupowań czy partii politycznych, chcąc uzyskać poparcie większości aktywnych politycznie obywateli, zmuszeni są do wkroczenia na arenę publicznej dyskusji. Aby osiągnąć sukces, posługują się takim językiem politycznym, który jest zrozumiały dla wszystkich. Takiego języka w społeczeństwie naznaczonym pluralizmem dostarczyć może jedynie polityczna koncepcja sprawiedliwości. Po drugie, konieczność rozwiązania nowych, będących rezultatem funkcjonowania życia politycznego, problemów konstytucyjnych wymaga wypracowania politycznej koncepcji sprawiedliwości, opierającej się na pewnych podstawowych ideach, w świetle której możliwa będzie zmiana konstytucji. Po trzecie, w systemie konstytucyjnym z wbudowanymi mechanizmami konstytucyjnej kontroli prawodawstwa, sędziowie – dajmy na to Trybunału Konstytucyjnego – potrzebować będą politycznej koncepcji sprawiedliwości po to, aby przy jej pomocy móc ogłaszać konstytucyjność lub niekonstytucyjność poszczególnych ustaw (por. LP, s. 234–235). Oznacza to, że tak jak i w przypadku zmiany konstytucji, tak i jej stosowanie wymaga interpretacji w świetle bardziej fundamentalnych zasad, w tym wypadku zasad jakiejś politycznej koncepcji sprawiedliwości.

Głównym powodem, dla którego konsens konstytucyjny ulega natomiast poszerzeniu, jest to, że demokratyczne społeczeństwo, aby uniknąć społecznego

²³ W polskim tłumaczeniu *Liberalizmu politycznego* *specific* zostaje oddane jako przymiotnik „szczególny”.

konfliktu i tym samym zapewnić sobie jedność, a także aby móc zapewnić swym obywatelom status równego obywatelstwa, musi wypracować zasady sprawiedliwości obejmujące „pozostałe niezbędne elementy konstytucji i podstawowe kwestie sprawiedliwości” (LP, s. 236). W takim społeczeństwie

musi istnieć zasadnicze ustawodawstwo gwarantujące wolność słowa i wolność myśli w ogóle, a nie tylko myśli i wypowiedzi politycznej. Tak samo musi istnieć ustawodawstwo gwarantujące wolność zrzeszania się i wolność poruszania się; a ponadto, konieczne są kroki zapewniające zaspokojenie podstawowych potrzeb wszystkich obywateli, tak by mogli brać oni udział w życiu politycznym i społecznym (LP, s. 236).

Dynamika demokratycznego życia politycznego wymusza przejście od konsensu konstytucyjnego do rozumnego częściowego konsensu rozległych doktryn dotyczącego politycznej koncepcji sprawiedliwości. Jednakże, jak zastrzega Rawls, bardziej realistyczną możliwością jest to, że konsens ten dotyczyć będzie nie jednej politycznej koncepcji sprawiedliwości (jak na przykład koncepcji *justice as fairness*), lecz pewnej klasy takich koncepcji mniej lub bardziej się różniących. Ten rodzaj problematyki określa autor *Liberalizmu politycznego* jako problematykę konkretności konsensu. Im mniejszy zakres koncepcji objętych konsensem, im mniejsze różnice między nimi, tym bardziej konkretny jest konsens (por. LP, s. 234). Rawls wyróżnia dwie grupy czynników, określających, jak konkretne jest porozumienie co do politycznych zasad sprawiedliwości.

Po pierwsze, jak pamiętamy, określona polityczna koncepcja sprawiedliwości wypracowana jest na podstawie pewnych obecnych w publicznej kulturze politycznej podstawowych intuicyjnych idei. W przypadku koncepcji *justice as fairness* są to idee społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji i polityczna koncepcja osoby, które to idee są, jak powiada Rawls, „centralne dla ideału demokratycznego” (LP, s. 237). Jednakże może się okazać, że, wychodząc od tych samych podstawowych intuicyjnych idei w sposób sensowny i zgodnie z koncepcją ciężarów sądu, można rozwinąć kilka odmiennych koncepcji sprawiedliwości. Tak samo może się okazać, że istnieją inne podstawowe idee, których przyjęcie i rozwinięcie, da nam znów odmiennie koncepcje sprawiedliwości.

Po drugie, różnice między liberalnymi koncepcjami sprawiedliwości politycznej spowodowane mogą być odmiennymi interesami społecznymi i ekonomicznymi, które te koncepcje w pewnym stopniu artykułują. Te różnice interesów odzwierciedlone są w odmienności politycznych koncepcji sprawiedliwości. Różnice te mogą być jednak czasem tak głębokie i nieusuwalne, że utrudniają osiągnięcie częściowej zgody, a nawet ją uniemożliwiają. Nie powinniśmy jednak porzucać tego, co Rawls za Kantem nazywa rozsądną wiarą w możliwość sprawiedliwego reżimu konstytucyjnego. O jego możliwości upewnia nas, oparta na

psychologii moralnej, rekonstrukcja ewolucji od *modus vivendii* do konstytucyjnego konsensu, a następnie do rozumnego częściowego konsensu pokazuje.

Wraz z rozumnym częściowym konsensem „my jako obywatele [...] osiągnęliśmy najgłębszą i najrozumniejszą podstawę społecznej jedności dostępnej nam jako obywatelom nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego” (RH, s. 146). Osiągnąwszy stan społecznej jedności, możemy też powiedzieć, że mamy do czynienia także ze społeczną (instytucjonalną) stabilnością ze słusznych powodów. Przede wszystkim dlatego, że podstawowe instytucje naszego społeczeństwa są efektywnie regulowane przez koncepcję sprawiedliwości, tzn. czynią zadość wymogom sprawiedliwości, a obywatele w większości dobrowolnie, dzięki odpowiedniemu poczuciu sprawiedliwości, stosują się do wymogów określonych przez te instytucje. Po drugie dlatego, że polityczna koncepcja sprawiedliwości lub rodzina takich koncepcji jest przedmiotem częściowego konsensu rozumnych doktryn. Po trzecie wreszcie, stabilność zagwarantowana jest dzięki temu, że kwestie niezbędnych elementów konstytucji oraz sprawiedliwości podstawowej rozstrzygane są z reguły przez rozum publiczny określony przez polityczną koncepcję sprawiedliwości lub przez klasę takich koncepcji (por. RH, s. 146–147).

W przekonaniu Rawlsa wyjaśnienie tego, jak ukształtował się częściowy konsens rozumnych doktryn pozwala nam odpowiedzieć na pytanie, dlaczego polityczne wartości są zdolne przeważać pozapolityczne wartości, gdy te wejdą z nimi w konflikt. Jest to możliwe dzięki temu, że w trakcie procesu przejścia od konstytucyjnego *modus vivendi* do rozumnego częściowego konsensu, polityczna koncepcja uznanie uzyskuje niezależne od jej relacji z daną rozległą doktryną. W konsekwencji modyfikujemy wyznawane przez nas pozapolityczne poglądy tak, że w końcu nie ma między nimi rozbieżności. Wówczas pozapolityczne wartości danej rozległej doktryny sankcjonują wartości polityczne. W takiej sytuacji mamy do czynienia z rozumnym częściowym konsensem i tym samym z publicznym uzasadnieniem politycznej koncepcji sprawiedliwości.

Podsumowując: Osiągnięcie szerokiej i ogólnej refleksyjnej równowagi pomiędzy polityczną koncepcją sprawiedliwości a naszymi przemyślanymi sądami na wszystkich poziomach ogólności i abstrakcji oznacza, że dana koncepcja sprawiedliwości jest uzasadniona albo też, innymi słowy, najbardziej rozumna z tych, które przekazała nam tradycja refleksji praktycznej. Trzeba jednakże pamiętać, iż charakter uzasadnienia określony został przez praktyczny cel, jaki stoi przed filozofią polityczną, a wcześniej przed teorią sprawiedliwości. Ich celem jest określenie podstaw porozumienia między obywatelami w społeczeństwie demokratycznym co do warunków ich społecznej kooperacji, a dokładniej niezbędnych elementów konstytucji i kwestii sprawiedliwości podstawowej, które tę kooperację określają.

Nie należy więc traktować koncepcji uzasadnienia powiązanego z koncepcją refleksyjnej równowagi, przynajmniej w późniejszym okresie twórczości Rawlsa,

jako koncepcji uniwersalnej, odnoszącej się do innych sądów czy twierdzeń niż te z zakresu filozofii politycznej, a także nie należy rozumieć go w kategoriach epistemologicznych. Jeśli na serio potraktować ideę praktycznego uzasadnienia, a także niezależność filozofii politycznej od żywych w metafizyce czy epistemologii kontrowersji, to należy uznać, że nie tylko koncepcja uzasadnienia, jaką operuje filozofia polityczna nie może być epistemologiczną koncepcją uzasadnienia, ale musi być także do przyjęcia z perspektywy rozumnych rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych. Zagwarantowane zostaje to dzięki ograniczeniu zastosowania pojęcia refleksyjnej równowagi do dziedziny filozofii politycznej i pozostawieniu rozstrzygnięcia charakteru uzasadnienia zgodnie z daną rozległą doktryną w gestii obywateli:

zgodność między przemyślanymi przekonaniem na wszystkich poziomach ogólności w szerokiej i ogólnej refleksyjnej równowadze jest wszystkim, czego wymaga się dla realizacji praktycznego celu, jakim jest rozumna zgoda w sprawach politycznej sprawiedliwości. Uwzględniając inne koncepcje uzasadnienia, właściwe dla rozległych doktryn, ten rodzaj zgodności z pewnością nie wystarczy (JFR, s. 32).

Oprócz problemu uzasadnienia koncepcji sprawiedliwości Rawls stanął także wobec problemu wykazania, że koncepcja *justice as fairness* jest stabilna, to znaczy wykazania, że w społeczeństwie urządzonym zgodnie z jej zasadami obywatele wykształcą odpowiednie poczucie sprawiedliwości. Dzięki gotowości do postępowania zgodnego z zasadami sprawiedliwości kooperacja między obywatelami przebiegać będzie mogła bez większych zakłóceń. Problem stabilności komplikuje się w warunkach rozumnego pluralizmu, gdzie obywatele dzielą wyznawane przez nich przekonania. Rawls mimo wszystko stara się wykazać, że wiara w możliwość funkcjonowania demokratycznego porządku konstytucyjnego jest, mówiąc językiem Kanta, rozumna.

Literatura zalecana

Refleksyjna równowaga, uzasadnienie

- Benhabib S., *The Methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas*, „Neue Hefte Fuer Philosophie” 1982, t. 21, s. 47–74.
- Brandt R. B., *The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium*, „Ethics” 1990, t. 100, nr 2, s. 259–278, DOI: 10.1086/293176.
- Brun G., *Reflective Equilibrium Without Intuitions?*, „Ethical Theory and Moral Practice” 2014, t. 17, nr 2, s. 237–252, DOI: 10.1007/s10677-013-9432-5.
- Daniels N., *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

- Delaney C. F., *Rawls on Method*, „Canadian Journal of Philosophy” 1977, t. 7, nr 3, 153–161, DOI: 10.1080/00455091.1977.10717045.
- Depaul M. R., *Balance and Refinement. Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry*, Routledge, London 2001.
- Eggleston B., *Accounting for the Data Intuitions in Moral Theory Selection*, „Ethical Theory and Moral Practice” 2014, t. 17, nr 4, s. 761–774, DOI: 10.1007/s10677-013-9478-4.
- Elgin C. Z., *Considered Judgment*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Eng S., *Why Reflective Equilibrium? II: Following Up on Rawls’s Comparison of His Own Approach with a Kantian Approach*, „Ratio Juris” 2014, t. 27, nr 2, s. 288–310, DOI: 10.1111/raju.12039.
- Eng S., *Why Reflective Equilibrium? III: Reflective Equilibrium as a Heuristic Tool*, „Ratio Juris” 2014, t. 27, nr 3, s. 440–459, DOI: 10.1111/raju.12052.
- Estlund D., *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth*, „Ethics” 1998, t. 108, nr 2, s. 252–275, DOI: 10.1086/233804.
- Freeman S., *The Burdens of Public Justification: Constructivism, Contractualism, and publicity*, „Politics, Philosophy & Economics” 2007, t. 6, nr 1, s. 5–43, DOI: 10.1177/1470594x07073003.
- Harman G., *Three Trends in Moral and Political Philosophy*, „The Journal of Value Inquiry” 2003, t. 37, nr 3, s. 415–425, DOI: 10.1023/B:INQU.0000013350.42507.c6.
- Haslett D. W., *What Is Wrong with Reflective Equilibria?*, „The Philosophical Quarterly” 1987, t. 37, s. 305–311, DOI: 10.2307/2220400.
- Kaufman A., *Rawls’s Practical Conception of Justice: Opinion, Tradition and Objectivity in Political Liberalism*, „Journal of Moral Philosophy” 2006, t. 3, nr 1, s. 23–43, DOI: 10.1177/1740468106063281.
- Mandle J., *Having It Both Ways*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1994, t. 75, nr 3–4, s. 295–317, DOI: 10.1111/j.1468-0114.1994.tb00132.x.
- McPherson T., *The Methodological Irrelevance of Reflective Equilibrium*, [w:] *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, C. Daly (red.), Palgrave Macmillan, Houndsmills 2015.
- Nielsen K., *Considered Judgements Again*, „Human Studies” 1982, t. 5, nr 1, s. 109–118, DOI: 10.1007/bf02127671.
- Schroeter F., *Reflective Equilibrium and Antitheory*, „Noûs” 2004, t. 38, nr 1, s. 110–134, DOI: 10.1111/j.1468-0068.2004.00464.x.
- Sencerz S., *Moral Intuitions and Justification in Ethics*, „Philosophical Studies” 1986, t. 50, nr 1, s. 77–95, DOI: 10.1007/BF00355162.
- Singer P., *Ethics and Intuitions*, „The Journal of Ethics” 2005, t. 9, nr 3/4, s. 331–352, DOI: 10.1007/s10892-005-3508-y.
- Stoner I., Swartwood J., *Fanciful Examples*, „Metaphilosophy” 2017, t. 48, nr 3, s. 325–344, DOI: 10.1111/meta.12234.
- Svein E., *Why Reflective Equilibrium? I: Reflexivity of Justification*, „Ratio Juris” 2014, t. 27, nr 1, s. 138–154, DOI: 10.1111/raju.12035.
- Tersman F., *Recent Work on Reflective Equilibrium and Method in Ethics*, „Philosophy Compass” 2018, t. 13, nr 6, e12493 (2018), DOI: 10.1111/phc3.12493.
- Timmons M., *Foundationalism and the Structure of Ethical Justification*, „Ethics” 1987, t. 97, nr 3, s. 595–609, DOI: 10.1086/292868.

Stabilność, częściowy konsens

- Barry B., *John Rawls and the Search for Stability*, „Ethics” 1995, t. 105, nr 4, s. 874–915, DOI: 10.1086/293756.
- Bates S., *The Motivation to be Just*, „Ethics” 1974, t. 85, nr 1, s. 1–17, DOI: 10.1086/291935.
- Carter A., *The Evolution of Rawls’s Justification of Political Compliance: Part 1 of The Problem of Political Compliance in Rawls’s Theories of Justice*, „Journal of Moral Philosophy” 2006, t. 3, nr 1, s. 7–21, DOI: 10.1177/1740468106063280.
- Carter A., *The Evolution of Rawls’s Justification of Political Compliance: Part 2 of The Problem of Political Compliance in Rawls’s Theories of Justice*, „Journal of Moral Philosophy” 2006, t. 3, nr 2, s. 135–157, DOI: 10.1177/1740468106065489.
- DeLue S. M., *Aristotle, Kant and Rawls on Moral Motivation in a Just Society*, „American Political Science Review” 1980, t. 74, nr 2, s. 385–393, DOI: 10.2307/1960634.
- Freeman S., *Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 619–668.
- Hill T. E., *The Stability Problem in Political Liberalism*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1994, t. 75(3–4), s. 333–352, DOI: 10.1111/j.1468-0114.1994.tb00134.x.
- Huemer M., *Rawls’s Problem of Stability*, „Social Theory and Practice” 1996, t. 22, nr 3, s. 375–395, DOI: 10.5840/soctheorpract199622311.
- Klosko G., *Rawls’s Argument from Political Stability*, „Columbia Law Review” 1994, t. 94, nr 6, s. 1882–1897, DOI: 10.2307/1123184.
- Krasnoff L., *Consensus, Stability, and Normativity in Rawls’s Political Liberalism*, „The Journal of Philosophy” 1998, t. 95, nr 6, s. 269–292, DOI: 10.2307/2564560.
- McClennen E. F., *Justice and the Problem of Stability*, „Philosophy & Public Affairs” 1989, t. 18, nr 1, s. 3–30.
- Weithman P., *Autonomy and Disagreement about Justice in Political Liberalism*, „Ethics” 2017, t. 128, nr 1, s. 95–122, DOI: 10.1086/692943.

ROZDZIAŁ III

OD KONTRAKTUALIZMU DO KONSTRUKTYWIZMU

Kontraktualizm

Z uzasadnieniem danej koncepcji sprawiedliwości – czy to w teorii sprawiedliwości, czy filozofii politycznej – mamy do czynienia wówczas, gdy znajdzie się ona w refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sądami o różnym stopniu ogólności i abstrakcji. Osiągnięcie refleksyjnej równowagi możliwe jest natomiast dzięki zastosowaniu pewnych procedur rozumowania, takich jak procedura teorii kontraktowych czy procedura konstruktywistyczna. Żeby mieć więc pełen obraz Rawlowskiego rozumienia uzasadnienia przedstawić należy te dwie procedury i wyjaśnić, na czym polegało przejście od kontraktualizmu do konstruktywizmu.

W znanym fragmencie *Teorii sprawiedliwości* Rawls stwierdza, że jego zamiarem „jest przedstawienie takiej koncepcji sprawiedliwości, która uogólniałaby i przenosiła na wyższy poziom abstrakcji dobrze znaną teorię umowy społecznej, jaką znajdujemy choćby u Locke’a, Rousseau i Kanta” (TS, s. 40)¹. Odwołanie się do teorii umowy społecznej (kontraktualizmu) oznacza dwie rzeczy.

Po pierwsze, oznacza nawiązanie do pewnego sposobu czy też metody określania tego, co słuszne lub sprawiedliwe. Jest nim „procedura teorii kontraktowych”, która pomyślana została jako, jak ją nazywa Rawls, ogólna metoda analityczna „do prowadzenia porównawczych studiów koncepcji sprawiedliwości” (TS, 189), pozwalająca na określenie, która ze znanych nam i przekazywanych przez tradycję koncepcji sprawiedliwości najlepiej odpowiada naszym przemyślanym sądom. A zatem procedura ta umożliwia nam uzasadnienie danej koncepcji sprawiedliwości czy też – co na jedno wychodzi – na wykazanie jej rozumności.

¹ Warto odnotować, że praca Rawlsa oznaczała także ożywienie zainteresowania tradycją kontraktualistyczną, zapomnianą i nieco lekceważoną na gruncie filozofii anglojęzycznej. Przyczyn tego stanu rzeczy upatrywać należy w przekonującej krytyce, z jaką pod adresem teorii umowy społecznej wystąpili z pozycji utilitarystycznych David Hume oraz Jeremy Bentham. Dopiero Rawlowska *Teoria sprawiedliwości* pokazała, że kontraktualizm może być atrakcyjną propozycją filozoficzną, pod wieloma względami przewyższającą utilitaryzm.

Po drugie, odwołanie się do tradycji kontraktualistycznej oznacza także opowiedzenie się za pewnymi substancjalnymi i normatywnymi twierdzeniami. W kontraktualizmie przyjmuje się, że moc wiążącą mają tylko te zasady, a także sprawowana w oparciu o nie władza polityczna, na które możemy przystać jako istoty rozumne i racjonalne, wolne i równe. O uznaniu zasad sprawiedliwości powiedzieć możemy, że wyraża naszą moralną naturę jako istot rozumnych i racjonalnych, wolnych i równych². Innymi słowy, przyjęte zasady są wyrazem autonomii tych, którzy na nie przystają. Myśl tę zawdzięcza Rawls głównie Rousseau i Kantowi. Im też zawdzięcza przekonanie, że filozofia polityczna powinna wyrażać jedność obu rodzajów autonomii: prywatnej i publicznej czy też podjąć się zadania wykazania jedności starożytnych i nowożytnych³. Z kolei z Locke'em podziela Rawls przekonanie, iż jednostkom przysługują pewne niezbywalne uprawnienia i wolności, których żadną miarą nie można poświęcić w imię społecznych i ekonomicznych korzyści.

W tradycyjnych koncepcjach umowy społecznej przedmiotem źródłowego porozumienia zawartego w stanie natury, tzn. w stanie równości i wolności, było ustanowienie społeczeństwa politycznego lub też określonej formy rządów. Autor *Teorii sprawiedliwości* nawiązuje do tej idei, z tą tylko różnicą, że stan natury zastąpiony zostaje przez sytuację początkową, w której przedmiotem

² Rawls jako części tradycji kontraktualistycznej, pod którą się podpisuje, nie wymienia Hobbesa z tego powodu, że autor *Lewiatana* stara się ugruntować zasady sprawiedliwości w oparciu jedynie o racjonalną część ludzkiej natury. Zasady sprawiedliwości według podejścia hobbesowskiego są jedynie racjonalnym środkiem, służącym zabezpieczeniu naszych interesów, nie są zaś wyrazem naszej moralnej natury.

³ W przypadku społeczeństwa demokratycznego – odnotujmy to już teraz – spór dotyczy tego, jak podstawowe społeczne instytucje powinny zostać zorganizowane, aby dać należyty wyraz ideom równości i wolności obywateli. Na spór ten możemy także spojrzeć jako na spór pomiędzy dwoma tradycjami myśli demokratycznej: jedną pochodzącą od Locke'a, podkreślającą znaczenie „wolności nowożytnych”, czyli „wolności myśli i wolności sumienia, pewnych podstawowych uprawnień osoby i własności oraz rządów prawa” (JFR s. 2), drugą pochodzącą od Rousseau, podkreślającą znaczenie „wolności starożytnych”, czyli „równych wolności politycznych oraz wartości życia publicznego” (JFR s. 2. Określenia „wolności nowożytnych” i „wolności starożytnych” zaczerpnął Rawls z opublikowanego w 1819 r. eseju Benjamin Constanta *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*). Można też na spór, już nie tyle w tradycji myśli demokratycznej co w łonie samego nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego, spojrzeć jako na rywalizację między dwoma rodzajami autonomii: autonomii prywatnej, na straży której stoją wolności nowożytnych, ograniczające wolę powszechną, i autonomii publicznej, która polega na realizacji wolności starożytnych i wyraża się w demokratycznie stanowionym prawie (por. RH, s. 161). Myśl tę rozwijam w dalszych partiach książki.

wyboru są zasady sprawiedliwości dla podstawowej struktury społeczeństwa⁴: „Mamy więc wyobrazić sobie – pisze Rawls – że angażujący się w społeczną kooperację wybierają razem, jednym wspólnym postanowieniem, zasady mające przypisywać podstawowe prawa i obowiązki oraz określać podział społecznych korzyści” (TS, s. 41).

Jeśli zasady wybrane w sytuacji początkowej mają być wiążące dla uczestników społecznej kooperacji, nie można jej interpretować jako historycznego, faktycznie mającego miejsce wydarzenia. Po pierwsze dlatego, że idea sytuacji początkowej nie służy celom opisowym, lecz normatywnym. Nie służy wyjaśnieniu ani początków społeczeństwa politycznego, ani opisowi tego, w jaki sposób pewne zasady sprawiedliwości znalazły w społeczeństwie uznanie. Ma pomóc w określeniu, jakimi zasadami społeczeństwo powinno się rządzić. Innymi słowy – służyć ma uzasadnieniu koncepcji sprawiedliwości. A jeśli nawet byśmy uznali, że zasady sprawiedliwości zostały faktycznie kiedyś wybrane w sytuacji początkowej, to i tak są one wiążące tylko dla konkretnych stron tego porozumienia, nie zaś na przykład ich potomków czy nowych członków społeczeństwa.

Po drugie, odrzucić należy rozumienie sytuacji początkowej jako sytuacji hipotetycznej. Stwierdza wprawdzie Rawls, że sytuację początkową „rozumie się jako czysto hipotetyczną sytuację, scharakteryzowaną w taki sposób, by doprowadzić do określonej koncepcji sprawiedliwości” (TS, s. 41), ale tego stwierdzenia nie należy jednak rozumieć dosłownie. Rawls nie twierdzi bowiem, że z tej racji, iż gdybyśmy znaleźli się w takiej a nie innej sytuacji i przystali na takie a nie inne zasady, to zasady te wiążą nas teraz. Jak bowiem zauważa Ronald Dworkin, hipotetyczne umowy nie mają rzeczywistej mocy wiążącej. To, że na coś byśmy się zgodzili, nie jest wystarczającą racją ku temu, aby tego czegoś teraz od nas wymagać⁵. Jednakże przedstawienie racji, ze względu na które na coś byśmy przystali w określonych warunkach, może nas przekonać do tego, że to coś ma dla nas

⁴ Każda kontraktualistyczna koncepcja sprawiedliwości lub koncepcja sprawiedliwości, która na sposób kontraktualistyczny zostaje wyłożona, składa się z dwóch części: „(1) interpretacji sytuacji wyjściowej i postawionego w niej problemu wyboru oraz (2) zbioru zasad, na które – jak się dowodzi – udzielono by zgody” (TS, s. 46). Omówieniu zasad sprawiedliwości, które w tak pojmowanych warunkach zostałyby wybrane, poświęcony jest rozdział następny.

⁵ R. Dworkin, *The Original Position* [w:] *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's „Theory of Justice”*, N. Daniels (red.), Stanford University Press, Stanford 1989, s. 17–18. Tekst ten pierwotnie został opublikowany w „University of Chicago Law Review” 1973, vol. 40, no. 3. Następnie został włączony jako rozdział VI *Sprawiedliwość a prawa*, do *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge MA 1977 (wyd. polskie: R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998).

teraz rzeczywiście moc wiążącą. To jednak nie sama możliwość naszej zgody, lecz raczej leżące u jej podstaw są tym, co skłania nas do uznania tego, co jest przedmiotem hipotetycznej umowy. Rawls potwierdza taką interpretację hipotetycznego charakteru sytuacji początkowej i zawartego w niej porozumienia co do zasad sprawiedliwości:

Będziemy mówili, że pewne zasady sprawiedliwości są uzasadnione, ponieważ zgodzono by się na nie w wyjściowej sytuacji równości. Podkreślałem, że ta sytuacja początkowa jest czysto hipotetyczna. W naturalny sposób nasuwa się pytanie, dlaczego – skoro taka umowa nigdy nie jest faktycznie zawierana – mielibyśmy wykazywać jakiegokolwiek moralne czy innego rodzaju zainteresowanie tymi zasadami. Odpowiedź na to brzmi, że warunki zawarte w opisie sytuacji początkowej są tymi, które faktycznie akceptujemy; a nawet jeśli tak nie jest, to może nas do tego skłonić refleksja filozoficzna (TS, s. 54).

Sytuację początkową można rozumieć jako pewne narzędzie intelektualne, które ma nam pozwolić na zorganizowanie w spójną całość wymogów, o których sądzimy, że koncepcja sprawiedliwości powinna je spełniać, i racji, jakie na rzecz tej koncepcji sprawiedliwości można przedstawić. Zaś koncepcja sprawiedliwości byłaby uzasadniona, gdy zostałaby wybrana w sytuacji początkową lub też jest lepiej niż inne koncepcje uzasadniona, gdy w sytuacji początkowej zostałaby przedłożona nad inne koncepcje. Dzieje się tak ponieważ wybór tej koncepcji sprawiedliwości w sytuacji początkowej oznacza, że czyni ona zadość tym warunkom, o których sądzimy, że koncepcja sprawiedliwości powinna czynić zadość, podczas gdy inne tego nie czynią lub czynią to w mniejszym niż ona stopniu, jak i to, że stoją za nią mocniejsze niż za innymi koncepcjami racje. Innymi słowy, dzięki odwołaniu się do idei sytuacji początkowej osiągnąć możemy refleksyjną równowagę między koncepcją sprawiedliwości a przemysłanymi sądami.

Rozumowanie, jakie przeprowadzamy, odwołując się do idei sytuacji początkowej, powinno odznaczać się „ściśle dedukcyjnym” charakterem czy też przybrać postać „geometrii moralnej” (TS, s. 188). Oznacza to, że dana koncepcja sprawiedliwości wybrana została na podstawie tylko tych warunków i racji, jakie zostały wyrażone w opisie sytuacji początkowej. Rawls stwierdza jednak, że rozumowaniu, które jest przezeń rzeczywiście przeprowadzone, daleko do tego ideału, jest ono bowiem „wysoce intuicyjne” (TS, s. 188). Ma ono charakter intuicyjny dlatego, że istnieje wielość warunków, które mogą zostać uwzględnione w sytuacji początkowej i mogą prowadzić do wyboru różnych koncepcji sprawiedliwości. Dokonując wyboru między tymi warunkami, musimy w oparciu o naszą intuicję je wyważyć.

Rodzi to pytanie, dlaczego rozumna koncepcja sprawiedliwości winna spełniać te a nie inne warunki albo też, inaczej rzecz ujmując, dlaczego mamy przyjąć,

że ten właśnie opis sytuacji wyboru jest tym, który mamy uznać za filozoficznie przekonujący? W *Teorii sprawiedliwości* Rawls udziela następującej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dochodzimy do sformułowania możliwej do zaakceptowania z filozoficznego punktu widzenia interpretacji sytuacji wyboru, a przez to – jeśli tylko nasze rozumowanie będzie poprawne – rozumnych zasad sprawiedliwości.

Wychodzimy „od opisu jej [wyjściowej sytuacji wyboru – dop. K.K.] w taki sposób, że przedstawia ona ogólnie podzielane i najlepiej słabe założenia”, w następnym zaś kroku „sprawdzamy, czy założenia te są wystarczające mocne, by dać w efekcie relewantny (*a significant*) zbiór zasad” (TS, s. 35). Jeśli uda nam się na podstawie przyjętych założeń wskazać pewien określony, czyli istotny, zbiór zasad i będą te zasady pozostawać w refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sędami, to proces uzasadnienia dobiegł końca. Jeśli zaś nie uda nam się wybrać żadnej koncepcji sprawiedliwości – na przykład dlatego, że przyjęte przez nas założenia są za słabe, aby móc określić jednoznacznie jako preferowany jakiś zespół zasad – wówczas musimy dokonać modyfikacji naszego opisu wyjściowej sytuacji, tak abyśmy mogli wyszczególnić jakieś zasady. Jeśli już jesteśmy w posiadaniu takich zasad, sprawdzamy, czy odpowiada ją one naszym przemyślanym sędom na temat sprawiedliwości⁶, a dokładniej – sędom na temat sprawiedliwości poszczególnych praktyk i instytucji. Jeśli tak jest, wówczas możemy powiedzieć, że osiągnęliśmy refleksyjną równowagę, jeśli nie, to pozostaje nam albo zmodyfikować nasze przemyślane sądy, albo zmienić opis sytuacji wyjściowej tak, abyśmy otrzymali zasady będące w refleksyjnej równowadze z naszymi sędami.

Można na różne sposoby opisywać wyjściową sytuację wyboru, w której zostaną wybrane różne koncepcje sprawiedliwości. Tak jak różne interpretacje sytuacji wyboru w ramach kontraktualizmu, na przykład stanu natury u Locke’a czy Rousseau, prowadzą do odmiennych koncepcji politycznych, tak i odmiennie interpretacje wyjściowego stanu wyboru mogą prowadzić do różnych koncepcji sprawiedliwości. Koncepcje takie nie muszą być jako takie koncepcjami kontraktualistycznymi. Może się okazać, że w sytuacji początkowej wybrany zostanie na przykład utilitaryzm. Nie oznacza to oczywiście, że utilitaryzm wybrany

⁶ W *Teorii sprawiedliwości* Rawls wyraża się tak, jak gdyby filozoficzne warunki, które zostają ujęte w opisie sytuacji wyjściowej, były czymś innym niż nasze przemyślane sądy. Można jednak przyjąć, że są one przemyślanymi sędami. Rawls przyjął bardziej inkluzyjne rozumienie przemyślanych sądów, tak że z czasem zaczęły one obejmować również i owe filozoficzne wymogi, jakie formułuje się pod adresem zasad. Przemyślane sądy bowiem to takie sądy, które przyjmujemy w wyniku należytej rozważy (*due consideration*), bez wątpienia zaś filozoficzne sądy na temat wymogów formułowanych pod adresem zasad, to sądy będące rezultatem takiej rozważy.

w sytuacji początkowej jest koncepcją kontraktualistyczną, a jedynie to, że został przy pomocy kontraktualistycznej metody uzasadniony.

W *Teorii sprawiedliwości* „wyróżnioną filozoficzną interpretację sytuacji wyjściowej”, czyli taką interpretację, która wyraża powszechnie podzielane założenia oraz prowadzi do znajdującej się w refleksyjnej równowadze z naszymi przemysłanymi sądami koncepcji sprawiedliwości, określa Rawls jako „sytuację początkową” (TS, s. 167)⁷. To, w jaki sposób owa sytuacja wyjściowa zostaje scharakteryzowana wyjaśnia nam, dlaczego wyprowadzona z niej koncepcja sprawiedliwości zostaje nazwana koncepcją *justice as fairness*. Znajdujące się w sytuacji początkowej strony porozumienia co do zasad sprawiedliwości nie mają wiedzy na temat tych okoliczności – zarówno naturalnych, jak i społecznych, swojego życia, które są nieistotne z moralnego punktu widzenia i które mogłyby zniekształcić ich wybór, na przykład w sposób nieusprawiedliwiony uprzywilejowując jedną ze stron. Ograniczenie wiedzy gwarantować ma, że wszyscy są równo reprezentowani. Innymi słowy, jest to sytuacja *fair* w stosunku do wszystkich stron porozumienia. To, że sytuacja ta jest *fair*, oznacza, że każdy się w niej znajdujący jest traktowany tak samo i w zgodzie z pewnymi zasadami czy regułami, o których możemy powiedzieć, że są zasadami właściwie określającymi sytuację wyboru zasad sprawiedliwości. Nazwa koncepcji *justice as fairness* ma wskazywać więc na to, że zasady sprawiedliwości pojmujemy się jako zasady, które są przedmiotem porozumienia w sytuacji *fair* (por. TS, s. 42).

Na opis „wyróżnionej filozoficznie” sytuacji wyboru, czyli sytuacji początkowej, składają się następujące elementy: 1) przedstawienie możliwych wyborów, przed jakimi stoją strony w sytuacji początkowej, czyli przedstawienie listy koncepcji sprawiedliwości (reprezentowanych przez zasady sprawiedliwości), z której to listy strony porozumienia dokonują wyboru; 2) opis uwarunkowań sprawiedliwości, czyli opis historyczno-społecznych okoliczności, które rodzą potrzebę zasad sprawiedliwości; 3) przedstawienie formalnych ograniczeń nałożone na pojęcie słuszności, czyli wymogów (ogólności, uniwersalności, jawności, uporządkowania, ostateczności), którym w związku ze swoją społeczną rolą zasady sprawiedliwości winny czynić zadość; 4) opis zasłony niewiedzy; oraz 5) charakterystyka stron zawierających porozumienie, szczególnie ich racjonalności.

⁷ Innymi słowy, wychodzimy od ogólnego pojęcia „sytuacji wyjściowej” (*initial situation*), w której to sytuacji mają zostać wybrane zasady sprawiedliwości, a następnie konkretyzujemy to pojęcie, na przykład dookreślając, jak rozumiane są strony zawartego porozumienia. Taka konkretyzacja „sytuacji wyjściowej”, w której wybrane zostałyby dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness*, określona zostaje jako „sytuacja początkowa” (*original position*).

Uwarunkowania sprawiedliwości

Według Rawlsa „uwarunkowania sprawiedliwości można zdefiniować jako normalne warunki, w których kooperacja ludzi jest zarazem możliwa i konieczna” (TS, s. 195). Rodzą one potrzebę zasad sprawiedliwości, które by tę współpracę regulowały. Można wyróżnić dwa rodzaje takich uwarunkowań: obiektywne i subiektywne (podmiotowe). Uwarunkowania obiektywne to takie, które wiążą się z warunkami, w jakich działają członkowie społeczeństwa, natomiast uwarunkowania subiektywne (podmiotowe) są związane z współpracującymi ze sobą podmiotami.

Na obiektywne uwarunkowania sprawiedliwości składają się następujące społeczne i polityczne „fakty”. Członkowie społeczeństwa koegzystują w tym samym czasie na pewnym określonym obszarze geograficznym. Są oni mniej więcej równi, jeśli chodzi o ich siły fizyczne i umysłowe, w tym mianowicie sensie, że żadna jednostka nie jest w stanie zdominować całej reszty, a plany każdego mogą zostać udaremnione przez całą resztę wspólnymi siłami. Wśród obiektywnych okoliczności szczególną uwagę zwraca „warunek umiarkowanego niedostatku”. Z jednej strony naturalne zasoby nie są tak obfite, aby społeczna współpraca przynosiła taką ilość dóbr, że nie byłoby potrzeby rywalizacji o nie i tym samym zasady sprawiedliwości przestałyby być potrzebne. Z drugiej natomiast strony owe zasoby nie są na tyle skromne, aby każde wspólne przedsięwzięcie skazane było z góry na niepowodzenie.

O subiektywnych uwarunkowaniach można powiedzieć, że związane są one z istotnymi cechami „podmiotów kooperacji” (TS, s. 196). Z jednej strony podmioty kooperacji mają podobne potrzeby i interesy lub też na tyle uzupełniające się, że możliwa jest ich współpraca, przynosząca korzyści wszystkim stronom, z drugiej jednak strony posiadają własne plany życiowe, czyli koncepcje dobra. Konsekwencją posiadania odmiennych koncepcji dobra jest to, że członkowie społeczeństwa dążą do realizacji odmiennych celów, co powoduje możliwość powstawania pozostających w konflikcie roszczeń co do społecznych i naturalnych zasobów, potrzebnych do realizacji własnego planu życia.

Rawls nie chce powiedzieć, że jednostki są egoistami – że pragną jedynie bogactwa, władzy i wpływów nad innymi. Nie chce też powiedzieć, że jednostki nie odczuwają więzów z innymi i nie chcą się przyczyniać do ich dobra. Takie założenie byłoby fałszywe i nie mogłoby znaleźć powszechnej akceptacji, a przecież poszukujemy takich założeń, które byłyby szeroko podzielane. Chce on jedynie uwypuklić te okoliczności naszego życia społecznego, które powodują, że wysuwamy stojące ze sobą w konflikcie roszczenia w stosunku do dóbr będących wynikiem społecznej kooperacji. W społeczności świętych, gdzie każdy pracuje na rzecz jasno określonego dobra wspólnego, tak jak w komunistycznym społeczeństwie obfitości, nie byłyby potrzebne zasady sprawiedliwości, albowiem nie wysuwano by stojących ze sobą w sprzeczności roszczeń, ponieważ

każdy dobrowolnie pomnażałby dobro wspólne lub każdemu dane by było cieszyć się tym, czego pragnie.

Rawls w *Teorii sprawiedliwości* również odnotowuje tę okoliczność życia społecznego, jaką jest światopoglądowy pluralizm, i uznaje ją za jedną z uwarunkowań sprawiedliwości, choć nie wyprowadza z niej tak daleko idących konsekwencji dla teorii sprawiedliwości, jak to uczynił później. Powiada mianowicie, że pośród pozostałych subiektywnych okoliczności wymienić należy jednostkowe ograniczenia „wiedzy, myśli i osądu” (TS, s. 196). Pamięć jednostek, tak samo jak zdolność rozumowania czy też przytomność umysłu jest ograniczona, ich sądy zaś często są zniekształcone przez obawy, uprzedzenia czy też przywiązanie do własnych spraw. Po części owe braki są wynikiem moralnych niedostatków takich, jak egoizm czy niedbalstwo, po części jest to po prostu „element kondycji ludzkiej” (TS, s. 197), to znaczy wynikają z ograniczeń ludzkiej natury. W rezultacie jednostki posiadają różne koncepcje dobra (bowiem jako to, co dobre jawią im się różne rzeczy) oraz mają odmienne filozoficzne i religijne przekonania⁸.

Uwarunkowania sprawiedliwości są więc tymi – częściowo historycznie określonymi⁹ – warunkami społecznymi i ekonomicznymi, które powodują potrzebę regulacji społecznej kooperacji przez zasady sprawiedliwości. Wiedza na ich temat zostaje ujęta w opisie sytuacji początkowej w dwojaki sposób. Po pierwsze, przez odpowiedni opis stron w sytuacji początkowej, a dokładnie przez przypisanie im odpowiedniej motywacji. Strony są jedynie zainteresowane jak najlepszym zabezpieczeniem swoich interesów, nie są zaś zainteresowane interesami innych. Założenie to w sytuacji początkowej odzwierciedlać ma fakt rozbieżności interesów, powodowanych odmiennością koncepcji dobra. Po drugie, wiedza na temat uwarunkowań sprawiedliwości dostępna jest stronom dokonującym wyboru zasad sprawiedliwości. Wiedzą one, że zachodzą warunki umiarkowanego niedostatku, jak i to, że w społeczeństwie mamy do czynienia z religijnym, filozoficznym i moralnym pluralizmem.

⁸ Przedstawione wyjaśnienie rozumnego pluralizmu na pierwszy rzut oka różni się od wyjaśnienia w późniejszych pismach Rawlsa. Pytaniem, na które nie zamierzam udzielać tutaj odpowiedzi, czy jest to różnica w rozłożeniu akcentów czy może radykalna zmiana w podejściu do rozbieżności poglądów. Późny Rawls z pewnością nie kwestionowałby tego, że za rozbieżność opinii odpowiedzialne są także pozaracjonalne czynniki.

⁹ Historyczny charakter uwarunkowań sprawiedliwości nie zostaje podkreślony w *Teorii sprawiedliwości*. Zwraca Rawls uwagę na to dopiero w późniejszych swoich pismach: „Myślimy o uwarunkowaniach sprawiedliwości – pisze tam filozof – jako odzwierciedlających historyczne warunki, w jakich funkcjonują nowoczesne społeczeństwa demokratyczne” (JFR, s. 84). Fakt ten podkreślony zostaje przez niego w związku z „politycznym zwrotem”, czyli zwrotem od teorii sprawiedliwości ku filozofii politycznej.

Formalne ograniczenia pojęcia słuszności

Znajdujące się w sytuacji początkowej strony porozumienia podlegają ograniczeniom, które odzwierciedlają z jednej strony nasze przekonania na temat racji, jakie można przedstawić na rzecz zasad sprawiedliwości, z drugiej zaś mają zapewnić, iż wybór zasad sprawiedliwości będzie *fair* (por. JFR, s. 80). Ograniczenia te dotyczą między innymi¹⁰ zasad, jakie mogą zostać przedstawione stronom w sytuacji początkowej, bowiem tylko zasady spełniające pewne warunki uznajemy za godne rozważenia. Pomimo określenia ich jako „formalnych ograniczeń pojęcia słuszności” nie należy rozumieć ich jako ograniczeń wynikających z pojęcia słuszności. W oparciu o analizę znaczenia terminów etycznych nie sposób rozstrzygnąć kwestii normatywnych. Rawls stwierdza, że nie traktuje formalnych warunków, jakie winny spełnić zasady sprawiedliwości jako takich, które

wynikają z pojęcia słuszności, a tym bardziej – ze znaczenia pojęcia „moralność”. Unikam odwoływania się w tego rodzaju decydujących momentach do analizy pojęć. Istnieje wiele warunków, które można rozsądnie łączyć z pojęciem słuszności, i można dokonywać spośród nich różnorodnych wyborów, uznając je za ostateczne w ramach konkretnej teorii. Wartość każdej definicji zależy od trafności teorii, która z niej wynika; żadnej fundamentalnej kwestii definicja sama przez się rozstrzygać nie jest w stanie (TS, s. 200; por. IMT, s. 291).

Warunki te określone są przez społeczną rolę sprawiedliwości, a nawet przez społeczną rolę moralności jako takiej, ograniczenia te bowiem stosują się do wszystkich zasad moralnych, nie tylko do zasad sprawiedliwości. Zasadność wyboru takich a nie innych formalnych ograniczeń zależy od tego, czy ich przyjęcie pozwoli nam wypracować taką koncepcję sprawiedliwości, która znajdować się będzie w refleksyjnej równowadze z naszymi sądami, jak i od pewnych normatywnych i filozoficznych założeń¹¹. Sama analiza znaczenia terminów etycznych nie wystarczy.

Pierwszym formalnym warunkiem jest warunek ogólności. Mówi on, że zasady sprawiedliwości powinny zostać sformułowane bez użycia imion

¹⁰ Druga grupa ograniczeń dotyczy wiedzy, jaką strony dysponują w sytuacji początkowej i którą mogą się kierować, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości. Będzie mowa o tym później.

¹¹ Na przykład w koncepcjach kantowskich warunek jawności odgrywa większą rolę niż w utilitaryzmie. Dzieje się tak ponieważ w kantyzmie większe znaczenie przywiązuje się do legitymizacji poprzez odwołanie się do normatywnych zasad porządku prawnego i politycznego, jak i właściwej motywacji działających podmiotów, niż to ma miejsce w utilitaryzmie. Por. IMT, s. 293–294; ME, s. 489–490.

własnych czy też deskrypcji określonych. Tylko takie zasady mogą być przedmiotem wyboru w sytuacji początkowej. Strony, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, winny mieć więc na względzie to, że zasady powinny być ogólne albo też na liście możliwych do wyboru zasad sprawiedliwości zostają stronom przedstawione tylko te zasady, które warunek ten spełniają. Co więcej, strony zostają zmuszone do wyboru zasad, które spełniają warunek ogólności, także przez to, że w sytuacji początkowej znajdują się za zasłoną niewiedzy, a zatem nie wiedzą kim są (jak i też jakie są ich życiowe plany, pozycja społeczna, zdolności intelektualne i fizyczne etc.). Nawet więc jeśli chciałyby i udałoby im się innych przekonać do tego, żeby zasady sprawiedliwości zostały skrojone na ich miarę, to nie mogą tego uczynić. Gdyby nawet mogły zawrzeć w treści zasad imiona własne lub deskrypcje określone, lecz nie wiedząc kim są, nie mają żadnej pewności, że odpowiadają one, tj. imiona własne lub deskrypcje określone, właśnie im. Czyni to z ich punktu widzenia takie sformułowanie zasad nieracjonalnym.

Drugim formalnym warunkiem jest warunek powszechności. Mówi on, że zasady sprawiedliwości powinny mieć powszechnie zastosowanie. Innymi słowy, zasady sprawiedliwości mają stosować się do każdego – na przykład przyznawać wszystkim pewne uprawnienia i wolności – „z tytułu bycia osobą moralną” (TS, s. 202), ale także i wszystkich obowiązywać. Ma to daleko idące konsekwencje. Po pierwsze, zasady takie nie mogą być zbyt złożone, a ich zastosowanie ma być możliwe dla każdego. Co więcej, „zasada ulega wykluczeniu, jeśli postępowanie według niej byłoby wewnętrznie sprzeczne bądź bezskuteczne. Podobnie, gdyby postępowanie zgodnie z jakąś zasadą byłoby rozsądne tylko wtedy, gdy inni przestrzegają jakiejś innej, byłaby ona nie do przyjęcia. Zasady mają być wybierane przy uwzględnieniu konsekwencji przestrzegania ich przez wszystkich” (TS, s. 202–203).

Pomimo pewnego podobieństwa oba warunki (ogólności i powszechności) stwierdzają coś innego. Możemy bowiem sobie pomyśleć takie zasady, które spełniają warunek powszechności, nie spełniając jednocześnie warunku ogólności. Przykładem takiej zasady jest zasada egoizmu w pierwszej osobie, która mówi, że wszyscy mają mi służyć czy też realizować moje interesy. Do sformułowania takiej zasady konieczne jest użycie nazwy własnej lub deskrypcji określonej, aby zidentyfikować owo „ja”, któremu wszyscy muszą służyć. Zasada taka nie jest więc ogólna. Jest jednak zasadą powszechną, bowiem wszystkich ma obowiązywać. Podobnie zasady spełniające warunek ogólności, mogą nie spełniać warunku powszechności. Takimi zasadami byłyby zasady odnoszące się do pewnej ograniczonej grupy jednostek, wyróżnionych na podstawie dajmy na to jakiejś cechy biologicznej (na przykład koloru włosów) czy społecznej (na przykład cenzusu majątkowego). Zasada ta jest ogólna, ponieważ jej sformułowanie nie zawiera imion własnych czy też deskrypcji określonej.

Nie jest jednak powszechna, nie stosuje się bowiem do wszystkich jednostek na mocy ich moralnej osobowości.

Trzecim warunkiem jest warunek jawności (publiczności). Publiczny charakter zasad sprawiedliwości oznacza, że każdy wie, iż wszyscy inni wyznają dane zasady i jest to publicznie uznane. Strony w sytuacji początkowej wybierają więc takie zasady, które mogą zostać publicznie uznane, zaś odrzucają takie, które wymagają, aby stosowane były w skrytości, ich jawny charakter zniweczyłby możliwość ich aplikacji. Strony, dokonując wyboru zasad, muszą wziąć także pod uwagę konsekwencje płynące z ich publicznego uznania. Może być tak, że różne zasady spełniają warunek jawności, lecz konsekwencje ich publicznego uznania są różne: jedne mniej, drugie bardziej pożądane. Na przykład zastosowanie zasad, które z racji swojej złożoności lub trudności w oszacowaniu ich wpływu na życie społeczne wymagają skomplikowanych operacji intelektualnych, mogą przekraczać możliwości nie tylko intelektualne, ale i czasowe większości podmiotów moralnych. W takim przypadku zasady mniej złożone i łatwiejsze do zastosowania w większym stopniu będą spełniać warunek jawności (por. TS, s. 203–204).

Czwartym jest warunek „uporządkowania” (*ordering*). Wymaga on, żeby zasady sprawiedliwości porządkowały roszczenia będące ze sobą w konflikcie, tj. nadawały im określoną wagę. Nie każda jednak forma uporządkowania roszczeń jest dopuszczalna. Wykluczona zostaje na przykład możliwość uporządkowania roszczeń polegająca na odwołaniu się do przemocy czy siły. Wprawdzie odwołanie się do zasady, która rozstrzyganie konfliktów pozostawiłaby sile czy sprytowi jednostek, jest pewną formą uporządkowania, to jednak takie uporządkowanie jest z powodów moralnych nie do przyjęcia. Bierze ono pod uwagę te cechy jednostek, które tak jak siła czy spryt, są nieistotne z moralnego punktu widzenia, a nie te, które można byłoby uznać za relewantne.

Ostateczność to piąty formalny warunek, jaki spełnić muszą zasady sprawiedliwości. Odnosi się on nie tyle co do poszczególnych zasad, lecz do systemu takich zasad. System taki powinien być, jak to ujmuje Rawls, „ostateczną instancją odwoławczą w rozumowaniu praktycznym” (TS, s. 206). Oznacza to, że odwołanie się do zasad sprawiedliwości przy rozstrzyganiu między znajdującymi się w konflikcie roszczeniami przeważa wszystkie inne racje (odwołujące się do indywidualnej moralności, zwyczaju czy interesu własnego lub interesu społecznego) i jest ostateczne (nie istnieje żaden inny, wyższy trybunał apelacyjny). Strony, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, wybierają je właśnie jako takie zasady, do których odwołanie się będzie miało charakter rozstrzygający i ostateczny.

Koncepcja sprawiedliwości, spełniająca pięć powyższych warunków i zatem możliwa do przedstawienia stronom w sytuacji początkowej, to koncepcja, która jest „zbiorem zasad, ogólnych w formie i uniwersalnych w zastosowaniu, który

ma być uznawany publicznie za ostateczną instancję odwoławczą w porządkowaniu konfliktowych roszczeń osób moralnych” (TS, s. 207). Rawls powiada, że tych pięć warunków nie wyklucza żadnej z „tradycyjnych koncepcji sprawiedliwości”, jakie zostają przedstawione stronom do wyboru w sytuacji początkowej. Eliminuje za to różne formy egoizmu¹².

Zasłona niewiedzy

Innym sposobem, obok nałożenia formalnych ograniczeń na przedstawione do wyboru w sytuacji początkowej zasady sprawiedliwości, zagwarantowania tego, że warunki porozumienia są *fair*, a racje przedstawione na rzecz zasad sprawiedliwości są właściwe, jest ograniczenie wiedzy posiadanej przez strony. W sytuacji początkowej stronom jest dostępna tylko ta wiedza, która jest konieczna do wyboru zasad sprawiedliwości (jak na przykład wiedza na temat zachodzenia uwarunkowań sprawiedliwości – umiarkowanego niedostatku i pluralizmu), a pozbawione są one tej wiedzy, która wybór zasad sprawiedliwości mogłaby wypaczyć:

W jakiś sposób musimy zniwelować efekty szczególnych przypadkowych okoliczności, które doprowadzają ludzi do niezgody i rodzą w nich pokusę wykorzystania warunków społecznych i naturalnych dla własnej korzyści. Dlatego też przyjmuję, że strony znajdują się za zasłoną niewiedzy. Nie wiedzą, jaki wpływ miałyby różne alternatywy w ich konkretnym przypadku, i zmuszone są oceniać zasady wyłącznie na podstawie ogólnych względów (TS, s. 208).

¹² Rawls wyróżnia trzy postacie egoizmu: 1) egoizm, będący „dyktaturą w pierwszej osobie” (*first-person dictatorship*), według którego „każdy ma służyć moim interesom” (TS, s. 192); 2) egoizm typu „gapowicza” („pasażera na gapę”) (*free-rider*), według którego każdy ma postępować sprawiedliwie, wyjąwszy mnie, jeśli uznam, że nie leży to w moim interesie; 3) egoizm ogólny, według którego każdemu wolno dbać o własne interesy zgodnie z własnym uznaniem. Warunek ogólności i zasłona niewiedzy pozwalają na wyeliminowanie egoizmu rozumianego jako „pierwszoosobowa dyktatura”, jak i egoizmu „gapowicza”. Aby przyjąć tak rozumiane egoizmy należałoby wyrazić ich zasady w formie zdań zawierających nazwy własne lub deskrypcje określone (aby wskazać, kto ma być dyktatorem lub gapowiczem), na co nie pozwala warunek ogólności. Ponadto, przyjęcie egoistycznych zasad sprawiedliwości byłoby niemożliwe dlatego, że za zasłoną niewiedzy nikt nie jest w stanie zidentyfikować samego siebie. Podobnie jest w przypadku egoizmu ogólnego. Taki egoizm nie spełnia warunku uporządkowania, bo „gdyby zezwolić każdemu na realizowanie własnych celów, jak tylko zapragnie, albo gdyby każdy musiał sprzyjać swoim własnym interesom, to konkurencyjne roszczenia nie byłyby uszeregowane, a rezultat ustalano by siłą i przebiegłością” (TS, s. 207).

W sytuacji początkowej powyższe ograniczenia wyrażone są w ten sposób, że sytuuje się strony porozumienia za zasłoną niewiedzy. Oczywiście nie chce Rawls powiedzieć, że możliwa jest sytuacja, iż niejako na życzenie możemy zapomnieć o tym, kim jesteśmy. Byłoby to z psychologicznego punktu widzenia niemożliwe. Chodzi tutaj jedynie o to, że narzędzie sytuacji początkowej wraz z zasłoną niewiedzy ma nam umożliwić rozumowanie na temat zasad sprawiedliwości w zgodzie z pewnymi ograniczeniami, nie zaś opisywać jakąś rzeczywistą lub choćby tylko potencjalną sytuację.

Strony w sytuacji początkowej nie posiadają wiedzy na temat co najmniej kilku faktów. Nie znają swojej pozycji społecznej – pozycji klasowej czy tego, jakim cieszą się statusem społecznym. Nie dysponują również wiedzą na temat swej fizycznej, psychicznej oraz intelektualnej konstytucji. Nie wiedzą nic na temat swej płci. Nie znają swoich psychicznych inklinacji i predyspozycji: nie wiedzą zatem, czy mają skłonność do ryzyka czy też raczej do działania zachowawczego; nie wiedzą, czy są optymistami czy pesymistami. Nie znają też swoich koncepcji dobra ani wyznawanych przez siebie – posługując się późniejszym sformułowaniem – rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych. Wprowadzenie tego rodzaju ograniczeń uzasadnione jest tym, że jeśli zawarte porozumienie co do zasad sprawiedliwości ma być *fair*, nikt nie może wykorzystywać swej przewagi ani fizycznej, ani intelektualnej, ani też zasad sprawiedliwości dostosowywać do swojej jednostkowej sytuacji. Strony zaś, nie wiedząc, kim są, nie wiedzą też, jakie dokładnie mają jednostkowe interesy, czyli interesy, których nie da się zgeneralizować. Nie mogą więc ich promować kosztem interesów innych osób.

Ograniczenia jednak nie dotyczą tylko wiedzy, jaką strony posiadają na temat własnej jednostkowej sytuacji, ale także wiedzy na temat społeczeństwa, w jakim przyszło im żyć. Nie wiedzą więc, jaka jest ekonomiczna i polityczna sytuacja ich społeczeństwa. Strony nie wiedzą też do jakiej generacji przynależą. Wprowadzenie tego ograniczenia – wraz z innymi założeniami, jak na przykład z motywacyjnym założeniem, że strony dbają o sytuację swoich potomków – umożliwić ma podjęcie kwestii sprawiedliwości między pokoleniami, a dotyczących na przykład stopnia zużycia zasobów naturalnych i ich oszczędzania (por. TS, s. 209–210).

To, że strony w sytuacji początkowej znajdują się za zasłoną niewiedzy, nie oznacza jednak, że są one pozbawione wszelkiej wiedzy. Uniemożliwiłoby to im wybór zasad sprawiedliwości. Nie miałyby bowiem czym się kierować, dokonując wyboru. Strony wiedzą zatem, że w ich społeczeństwie zachodzą te okoliczności, które powodują konieczność wypracowania zasad sprawiedliwości. A zatem wiedzą, że mają do czynienia z warunkami umiarkowanego niedostatku. Wiedzą też – co Rawls będzie podkreślał później – że ich społeczeństwo odznacza się rozumnym pluralizmem, a zatem wiedzą, że polityczna organizacja społeczeństwa w oparciu o jakąś rozległą doktrynę skutkowałaby nieusprawiedliwionym użyciem państwowego przymusu. Wiedzą więc, że muszą dokonać wyboru

deontologicznie zorientowanej koncepcji sprawiedliwości. Wiedzą też, że zasady te mają rządzić podstawową strukturą społeczeństwa, czyli głównymi instytucjami społeczeństwa. Posiadają także ogólną wiedzę z zakresu ekonomii, psychologii, socjologii etc. (por. TS, s. 210).

Zasady sprawiedliwości muszą odpowiadać charakterowi przedmiotu, którym mają rządzić, tj. charakterowi podstawowej struktury społeczeństwa i ludzi w jej ramach funkcjonujących. Rawls zgadza się bowiem z Rousseau, że przy formułowaniu zasad sprawiedliwości należy brać „ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą”¹³. Podejmuje zatem Rawls w swych rozważaniach próbę połączenia rozważań normatywnych z wiedzą dotyczącą faktów, uwzględniającą świat i ludzi, takimi jacy oni są. Konieczność połączenia obu perspektyw – normatywnej i faktualnej, podyktowany jest przez praktyczny cel teorii sprawiedliwości, a także filozofii politycznej. Muszą one wypracować takie zasady, które będą stanowić podstawę porozumienia, czyli takie zasady, które będą mogły być przestrzegane przez tych, którzy tym zasadom będą podlegać. Muszą one więc odpowiadać naturze człowieka i warunkom, w jakich żyje.

Zasłona niewiedzy pełni podwójną funkcję. Z jednej strony ma ona ułatwić możliwy do zaakceptowania z punktu widzenia moralności wybór zasad sprawiedliwości, czyli wybór, który miał miejsce w warunkach *fair*¹⁴, z drugiej zaś ma ona – w sensie metodologicznym – umożliwić w ogóle wybór zasad sprawiedliwości, „normalizując” znajdujące się w sytuacji początkowej strony i ich rozumowanie, dzięki czemu osiągnąć mogą jednomyślne porozumienie. Dzięki zasłonie niewiedzy bowiem wszystko to, co różnicuje strony, zostaje wyeliminowane. Strony więc nie tylko nie mają powodów, aby targować się między sobą, bo nie wiedzą, co leży w ich partykularnym interesie, lecz także rozumują w podobny sposób i zostają przekonane przez takie same racje (por. TS, s. 212).

Charakterystyka stron

O stronach znajdujących się w sytuacji początkowej i dokonujących wyboru zasad sprawiedliwości nie należy myśleć jako o realnych ludziach, żyjących tu i teraz. Opis stron w sytuacji początkowej – nawet jeśli sposób, w jaki Rawls go dokonuje, sprawiałby takie wrażenie – nie stanowi opisu moralnej ani psychologicznej podmiotowości człowieka, lecz jest jedynie pewnym konstruktem

¹³ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. B. Strumiński, [w:] *idem, Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, Biblioteka Klasyków Filozofii PWN, Warszawa 1966, s. 8.

¹⁴ Później, tj. w ramach konstruktywizmu, Rawls powie, że zasłona niewiedzy i inne ograniczenia wyrażają to, co rozumne, czyli rozumne wymogi, jakie spełnić muszą zasady sprawiedliwości.

myślowym. Stanowi on część kontraktualistycznej procedury rozumowania, mającej na celu określenie, które z przekazanych nam przez tradycję zasad sprawiedliwości możemy uznać za zasady najrozumniejsze, czyli takie zasady, które znajdują się w refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sądami. Nasza moralna czy też polityczna osobowość – jak to wyraźnie jest pokazane później w konstruktywizmie – odzwierciedlona zostaje w całościowym opisie zarówno sytuacji początkowej wraz z zasłoną niewiedzy, jak i stron porozumienia co do zasad sprawiedliwości.

W opisie sytuacji początkowej racjonalność stron ma odzwierciedlać władzę moralną, jaką jest zdolność określania własnej koncepcji dobra i efektywnego jej realizowania, czyli racjonalności, jednej z dwóch, obok rozumności, władz moralnych¹⁵. Pojęcie racjonalności, jakim Rawls posługuje się do opisu stron w sytuacji początkowej przedstawionym w *Teorii sprawiedliwości*, ma być właściwe teorii społecznej, a dokładniej klasycznej ekonomii (por. TS, s. 217). Oznacza to, że osoba racjonalna to taka, która posiada spójną koncepcję dobra, tj. cele, na które ta koncepcja wskazuje jako warte dążenia, są uporządkowane, czyli zostaje im przypisana odpowiednia waga, tak żeby nie wchodziły ze sobą w konflikt i wzajemnie się uzupełniały. Ponadto osoba racjonalna to taka, która kieruje się zasadami racjonalności, czyli postępuje zgodnie z zasadami – jak na przykład tą, nakazującą przedsięwzięcie najbardziej skutecznych środków do danego celu; zasadą nakazującą szacować stojące przed jednostką możliwości (na przykład działania) pod kątem tego, na ile ułatwiają one realizację jej celów i wybierać te, które przyczyniają się do tego bardziej; zasadą nakazującą jednostce tak planować swoją aktywność, aby mogła ona zrealizować więcej aniżeli mniej swoich celów (por. JFR, s. 87).

Jednak w stosunku do klasycznego ujęcia racjonalności wprowadza Rawls istotną zmianę, a mianowicie przyjmuje, że strony nie są zawistne. Oznacza to dwie rzeczy. Po pierwsze, godzą się one z tym, że niektórzy mają więcej i nie odczuwają z tego powodu psychicznego dyskomfortu. Po drugie, nie są gotowe do tego, aby zgodzić się na to, żeby mieć mniej pod warunkiem, że i inni będą także mieli mniej. Wprowadzenie tego założenia ma na celu uniknięcie takich decyzji, które byłyby „zbiorowo” niekorzystne (por. TS, s. 218), czyli takich, które pogorszyłyby sytuację wszystkich. Innymi słowy, strony, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, wybierać będą takie zasady, które najpełniej zabezpieczają ich interesy, nie oglądając się przy tym na innych, a zatem nie chcąc im zaszkodzić.

¹⁵ Trzeba pamiętać o tym, że to strony w sytuacji początkowej są racjonalne, natomiast rzeczywiste jednostki, funkcjonujące w społeczeństwie i podlegające wybranym w sytuacji początkowej zasadą, są racjonalne i rozumne.

To, że strony przy wyborze zasad sprawiedliwości nie oglądają się na innych, nie oznacza tylko, że nie są zawistne, są bowiem także wzajemnie sobą niezainteresowane: „Strony nie dążą do przyznawania korzyści ani wyrządzania krzywdy sobie nawzajem; nie powodują się sympatią ani urazą. Nie próbują też zyskiwać w porównaniu z innymi; nie są zawistne ani próżne” (TS, s. 219). Można powiedzieć, że strony odznaczają się „ograniczonym altruizmem” (TS, s. 222). Wzajemne niezainteresowanie stron w sytuacji początkowej odzwierciedla fakt, że potrzebę zasad sprawiedliwości rodzi dążność podmiotów społecznej kooperacji do uzyskania jak największej ilości będących w niedoborze dóbr społecznych, co siłą rzeczy powoduje, że dążenia te stoją ze sobą w konflikcie.

Strony oprócz tego, że są racjonalne, wolne od zawiści i wzajemnie sobą niezainteresowane, odznaczają się „formalnym” poczuciem sprawiedliwości. Oznacza to, że jakiekolwiek by nie zostały wybrane zasady sprawiedliwości, strony będą tych zasad przestrzegać. „Oceniając więc – stwierdza Rawls – koncepcje sprawiedliwości, osoby w sytuacji początkowej mają zakładać, że ta którą wybiorą, będzie ściśle przestrzegana. Konsekwencje ich porozumienia mają być określone na tej podstawie” (TS, s. 220).

Podstawowe dobra społeczne

Przedstawiona powyżej charakterystyka stron i sytuacji, w jakiej dokonują wyboru zasad sprawiedliwości, stawia nas przed następującym problemem. Jeśli strony, znajdując się za zasłoną niewiedzy, nie znają swojej koncepcji dobra, a więc nie wiedzą, jakie mają interesy. Jak więc w takiej sytuacji mogą dokonać racjonalnego wyboru zasad sprawiedliwości, które miałyby zabezpieczać ich interesy czy też możliwość realizacji ich koncepcji dobra? Innymi słowy, jak strony mogą zabezpieczyć swoje interesy, nie znając ich? Rawls rozwiązuje tę trudność przez wprowadzenie koncepcji „podstawowych dóbr społecznych” (*primary social goods*), które w *Teorii sprawiedliwości*¹⁶ definiowane są jako takie rzeczy, których każdy „człowiek racjonalny pragnie niezależnie od tego, czego jeszcze chce poza tym” (TS, s. 149). A zatem dobra podstawowe to pewnego rodzaju uniwersalne środki, pozwalające realizować każdą koncepcję dobra, jaką racjonalna jednostka może posiadać. Strony, nie znając w sytuacji początkowej swoich koncepcji dobra, dokonują wyboru zasad sprawiedliwości, oceniając je pod kątem tego, na ile i w jakim stopniu zapewniają im one dostęp do podstawowych dóbr.

¹⁶ W okresie umownie nazwanym przez nas okresem filozofii politycznej, zmienił Rawls swoje rozumienie podstawowych dóbr społecznych. Podstawowe dobra społeczne nie są po prostu uniwersalnymi środkami służącymi zaspokojeniu racjonalnych interesów, lecz są tym, czego potrzebują równe i wolne osoby jako obywatele.

Rawls zakłada, że osoby racjonalne pragną mieć więcej aniżeli mniej dóbr podstawowych bez względu na to, jaką koncepcję dobra wyznają, co jest zgodne z zasadą racjonalności mówiącą, że lepiej jest mieć więcej aniżeli mniej tego, co dobre (por. TS, s. 149). Założenie to odnosi się jedynie do stron w sytuacji początkowej, nie znających swoich koncepcji dobra. Okazać się bowiem może, że ze względu na własną koncepcję dobra, już po „opuszczeniu” sytuacji początkowej, racjonalna jednostka nie będzie chciała z pewnych dóbr korzystać. Większa ilość tych dóbr nie będzie jej po prostu potrzebna do realizacji wyznawanej przez nią koncepcji dobrego życia. Można się jednak zapytać, czy założenie, że strony w sytuacji początkowej pragną więcej aniżeli mniej dóbr podstawowych, jest zasadne, skoro istnieje możliwość, że dóbr tych ze względu na swoją koncepcję dobra, nie będą potrzebować? Odpowiedź brzmi: tak, jest ono sensowne, ponieważ „z punktu widzenia sytuacji początkowej racjonalne jest, by strony przyjmowały, że chcą większego udziału, ponieważ w żadnym razie nie są zmuszone przyjąć więcej, niż pragną” (TS, s. 217). Inaczej mówiąc, strony dążą do zagwarantowania sobie w sytuacji początkowej jak największego udziału w podstawowych dobrach, co jest z ich perspektywy najbardziej racjonalnym rozwiązaniem. W społeczeństwie, które rządzi się wybranymi przez nie zasadami sprawiedliwości, nie muszą korzystać z maksymalnego możliwego udziału w podstawowych dobrach, zadowolając się – z racji wyznawanej przez nich koncepcji dobra – mniejszym w nich udziałem.

Rawls wyróżnia dwa rodzaje dóbr podstawowych: naturalne i społeczne. Do dóbr naturalnych zalicza te, które posiadamy z natury i na których posiadanie społeczeństwo, a dokładniej jego podstawowa struktura, nie ma bezpośrednio wpływu. Podstawowym dobrem naturalnym jest na przykład inteligencja czy zdrowie (por. TS, s. 110). To, czy dobra te posiadamy i w jakim stopniu, zależy od naszej biologicznej konstytucji i społeczeństwo nie ma na to bezpośredniego wpływu. Można jednak powiedzieć, że ma pewien wpływ pośredni. W zależności bowiem od społecznej organizacji dane nam przez naturę talenty możemy rozwijać lub je roztrwonić. Podobnie dostęp do opieki zdrowotnej i rozwój medycyny mają wpływ na stan naszego zdrowia (por. TS, s. 169–170).

Podstawowe dobra społeczne to z kolei takie dobra, które są rezultatem społecznej współpracy i dystrybuowane są przez główne instytucje społeczne. Dystrybucja tych dóbr, czyli kto i do jakich dóbr jest uprawniony, zależy od układu podstawowych instytucji społecznych. Układ podstawowych instytucji społecznych określony zaś jest przez zasady sprawiedliwości. Zatem to zasady sprawiedliwości regulują dystrybucję podstawowych dóbr społecznych. Innymi słowy, zasady sprawiedliwości określają, a także oceniają to, w jaki sposób podstawowa struktura społeczeństwa reguluje udział jednostek (czy też obywateli) w dobrach podstawowych (por. JFR, s. 59). Strony w sytuacji początkowej, wybierając zasady sprawiedliwości, określają zatem to, jak będą w społeczeństwie dystrybuowane podstawowe dobra społeczne.

Rawls wyróżnia pięć rodzajów podstawowych dóbr społecznych:

1. Podstawowe uprawnienia i wolności. Do nich możemy zaliczyć wolność myśli i sumienia, wolności polityczne, na przykład prawo (*right*) do głosowania, wolność stowarzyszania się etc.
2. Różnorakie możliwości (*opportunities*), a także wolność poruszania się i wyboru rodzaju zatrudnienia.
3. Możliwości (*powers*) i prerogatywy, jakie płyną z piastowania urzędów, a także stanowiska związane z władzą i odpowiedzialnością.
4. Dochód i bogactwo.
5. Społeczne podstawy szacunku do samego siebie (por. JFR, s. 58–59).

Podstawowe dobra społeczne mają charakter obiektywny, tzn. są to społeczne warunki, w jakich funkcjonują jednostki. Co więcej, są to takie dobra, które publicznie można zidentyfikować, to znaczy można wskazać, czy dane dobro jest w posiadaniu jednostki, odwołując się do publicznie uznanych metod badania. Jest to bardzo ważna cecha podstawowych dóbr społecznych. Pozwala mianowicie na dokonywanie porównań interpersonalnych, czyli porównań sytuacji, w jakich znajdują się jednostki. Dzięki temu wiadomo, czy jakaś jednostka przez to, że ma mniejszy udział w pewnych podstawowych dobrach, nie jest potraktowana niesprawiedliwie.

Odnotujemy tutaj jedną ze zmian, jaka zaszła w rozumieniu podstawowych dóbr społecznych pomiędzy *Teorią sprawiedliwości* a późniejszymi pismami Rawlsa. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls, zamiast społecznych podstaw szacunku do samego siebie, wymienia dobro szacunku do samego siebie. Różnica jest następująca. Szacunek do samego siebie jest pewnego rodzaju psychiczną postawą, którą odznaczać się mogą jednostki. I jako takie nie może być, po pierwsze, dystrybuowane przez podstawową strukturę społeczeństwa, a po drugie, nie może zostać zobiektywizowane. Mimo to jednostki są szczególnie zainteresowane tym, aby cieszyć się szacunkiem do samego siebie. Dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, mają to na względzie. Jednakże podstawowa struktura społeczeństwa nie może dystrybuować takiego dobra, bowiem nie może dystrybuować żadnych stanów psychicznych. Może jednak zagwarantować społeczne warunki, które taką postawę psychiczną, jaką jest szacunek do samego siebie, pozwalają rozwinąć i utrzymać. Zatem strony w sytuacji początkowej – kierując się swym fundamentalnym interesem, jaki mają w zapewnieniu sobie szacunku do samego siebie – wybiorą takie zasady sprawiedliwości, które zapewnią społeczne warunki gwarantujące jego rozwinięcie (por. JFR, s. 60, przyp. 27). Szacunek do samego siebie jest dobrem podstawowym w tym oto sensie, że jest niezbędny do realizacji własnej koncepcji dobra. Nie jest jednak we właściwym sensie dobrem społecznym, bowiem bezpośrednio nie jest dystrybuowany przez podstawową strukturę społeczeństwa. Potraktowanie go – jak to uczynił Rawls w *Teorii sprawiedliwości* – jako podstawowego dobra społecznego jest o tyle uprawnione, że pośrednio,

tj. przez gwarancje pozostałych podstawowych dóbr społecznych, mogą zostać zapewnione warunki rozwinięcia takiej postawy.

Szacunek do samego siebie jest, jak stwierdza Rawls w *Teorii sprawiedliwości*, jednym z najważniejszych podstawowych dóbr (społecznych). Po pierwsze dlatego, że mając szacunek do samego siebie, odznaczamy się poczuciem własnej wartości i jesteśmy przekonani, że nasza koncepcja dobra jest warta urzeczywistnienia. Po drugie dlatego, że oznacza on, iż posiadamy wiarę w to, że jesteśmy zdolni do zrealizowania własnej koncepcji dobra. Bez niego nie jesteśmy zdolni do jej realizacji, jakkolwiek by ona nie była. Nie będąc przekonani, że nasza wizja dobrego życia jest warta realizacji, nie będziemy w stanie jej urzeczywistnić. Tak samo nie będziemy w stanie urzeczywistnić w naszym życiu dobra, gdy brak nam wiary we własne siły, nawet jeśli będziemy cenić to, do czego dążymy (por. TS, s. 625–626).

Podsumowując: procedura teorii kontraktowych służy uzasadnieniu danej koncepcji sprawiedliwości. Jest pewnym narzędziem intelektualnym, pomagającym w osiągnięciu refleksyjnej równowagi pomiędzy zasadami tej koncepcji a naszymi przemyślanymi sądami o różnym stopniu ogólności i abstrakcji. Posługujemy się nim, aby w sposób ekonomiczny i sugestywny wyrazić warunki, jakie dana koncepcja musi spełnić oraz przedstawić racje, jakie na jej rzecz można wysunąć. Owe warunki i racje zostają wyrażone w opisie sytuacji początkowej, jak i znajdujących się w niej stron oraz w rozumowaniu prowadzonym przez te strony, które prowadzi do wyboru określonych zasad sprawiedliwości. O dokonanym przez strony wyborze zasad sprawiedliwości można powiedzieć, że jest racjonalny i zgodny z rozsądnymi wymogami, jakim podlegać według nas winny zasady sprawiedliwości. Myśl ta – o rozsądnym i racjonalnym charakterze wyboru zasad sprawiedliwości – zostanie jednak w pełni dopiero rozwinięta przez Rawlsa w ramach konstruktywizmu.

Konstruktywizm

W artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory* formułuje Rawls racje, dla których zdecydował się wprowadzić pojęcie „konstruktywistycznej koncepcji moralnej” (KCMT, s. 515), której wariantem jest koncepcja *justice as fairness*. Z jednej strony pojęcie to umożliwia przedstawienie tych aspektów koncepcji *justice as fairness*, które wcześniej nie zostały odnotowane lub podkreślone w należyty stopniu, z drugiej zaś pozwala na odsłonięcie „kantowskich korzeni tej koncepcji” (KCMT, s. 515)¹⁷.

¹⁷ Rawlsofskie rozumienie konstruktywizmu ewoluowało. Po raz pierwszy z pojęciem konstruktywistycznej koncepcji moralnej spotykamy się we wspomnianym już artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Pełny wyraz znalazł dopiero jednak

Przedstawienie rozwiniętej przez Rawlsa koncepcji sprawiedliwości w kategoriach kantowskich pociągało za sobą wprowadzenie nowych pojęć i rozróżnień (na przykład na to, co rozumne i na to, co racjonalne), które jeśli były w *Teorii sprawiedliwości* obecne to tylko *implicite*. W § 40 tego dzieła naszkicował Rawls możliwość kantowskiej interpretacji rozwiniętej przez siebie koncepcji *justice as fairness*. Według niej wybrane w sytuacji początkowej zasady sprawiedliwości możemy potraktować jako wyraz autonomii tych, którzy tym zasadom mają podlegać, a więc obywateli w społeczeństwie demokratycznym. Ich polityczne działanie jest wówczas autonomiczne, gdy będzie ono dyktowane przez zasady, na które jednostki te (jako wolne i równe istoty rozumne) by przystały. Punkt widzenia wolnych i równych istot moralnych jest zaś punktem widzenia określonym przez sytuację początkową (por. TS, s. 367–370).

Kantowska interpretacja koncepcji *justice as fairness* polegała na powiązaniu zasad sprawiedliwości z normatywnymi koncepcjami osoby oraz społeczeństwa dobrze urządzonego, będącymi ideami rozumu praktycznego. Większy nacisk położony jednak zostaje na koncepcję osoby, a koncepcję społeczeństwa dobrze urządzonego traktuje się jako koncepcję pochodną w stosunku do tej pierwszej. Związane jest to, jak można przypuszczać, z obecnymi jeszcze w *Kantian Constructivism in Moral Theory* ambicjami filozoficznymi. Konstruktywizm pomyślany jest tam jako koncepcja, która ma posługiwać się alternatywnym wobec, dajmy na to utylitaryzmu, rozumieniem moralnej osobowości, ale także i alternatywnym wobec racjonalnego intuicjonizmu pojęciem uzasadnienia. Słowem, konstruktywizm pomyślany jest jako filozoficzna alternatywa wobec utylitaryzmu i intuicjonizmu.

W późniejszym okresie twórczości, szczególnie w *Liberalizmie politycznym* oraz *Justice as Fairness: A Restatement* akcenty zostają rozłożone inaczej. Wymienia tam Rawls trzy główne idee: społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji, równych i wolnych obywateli, a także społeczeństwa dobrze urządzonego. Przy czym za koncepcję fundamentalną, która organizuje poszukiwanie zasad sprawiedliwości, uznana zostaje koncepcja społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji (por. JFR, s. 5). Wychodząc od koncepcji społeczeństwa, dochodzimy do odpowiedniej koncepcji osoby. Następnie poszukujemy takich zasad sprawiedliwości, które by tym ideom czy koncepcjom odpowiadały. Mając

w *Liberalizmie politycznym*. W tym czasie zarzucił Rawls projekt teorii moralnej (teorii sprawiedliwości) na rzecz filozofii politycznej. Zmianie perspektywy towarzyszyło przejście od konstruktywizmu kantowskiego do konstruktywizmu politycznego. Konstruktywizm przestał być traktowany jako pewna filozoficzna koncepcja moralna (rozległa doktryna), a zaczął być wyjaśniany w kategoriach politycznych. Wymogło to na Rawlsie konieczność doprecyzowania tego, czym jest konstruktywizm i jak należy go we właściwy – polityczny – sposób rozumieć.

określone zasady możemy powiedzieć, jak wyglądałoby społeczeństwo dobrze urządzone, czyli społeczeństwo, które rządziłoby się tymi zasadami i byłoby społeczeństwem (doskonale) sprawiedliwym.

Na zamysł stojący za przejściem od kontraktualizmu do konstruktywizmem spojrzeć można od innej jeszcze strony. Koncepcja *justice as fairness* składa się z pewnej treści, która zostaje wyrażona w jej pierwszych zasadach, czy też po prostu składają się na nią pewne zasady. Zasady te zostają powiązane w pewien sposób z pozostałymi elementami danej koncepcji. W przypadku koncepcji *justice as fairness* są to idee społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji, wolnych i równych obywateli oraz społeczeństwa dobrze urządzonego. Zasady sprawiedliwości stanowią zatem pewną całość wraz z określonymi ideami, czyli stanowią koncepcję sprawiedliwości, odznaczającą się określoną strukturą. Owe powiązanie pomiędzy zasadami a określonymi ideami jest osiągnięte w wyniku zastosowania pewnej procedury. Procedura ta zostaje określona mianem procedury konstrukcji, a to dlatego, że z pewnych podstawowych elementów – normatywnych idei osoby i społeczeństwa – konstruuje się pewną całość, której treść wyrażają zasady sprawiedliwości¹⁸. Procedura ta wygląda niemalże tak samo jak procedura teorii kontraktowych. W ramach konstruktywizmu podkreśla się jednak to, że zasady sprawiedliwości zostają wywiedzione z pewnych idei w zgodzie z rozsądnymi i racjonalnymi zasadami myślenia praktycznego, które wyrażone są w opisie sytuacji początkowej i stron, jak i w opisie ich rozumowania.

Dlaczego jednak Rawls zdecydował się na posługiwanie metaforą konstrukcji i na odwoływanie się do konstruktywizmu, skoro pod ręką miał poręczne narzędzie, jakim była procedura teorii kontraktowych i co więcej, jeśli język kontraktualizmu gwarantował mu skuteczne porozumienie z czytelnikiem? Kontraktualizm jako taki jest przecież teorią dobrze znaną, a jego język zrozumiały i sugestywny nawet dla tych, którzy nie są zaznajomieni z refleksją filozoficzną.

Można wskazać na następujące racje, które uzasadniają odwołanie się do konstruktywizmu. Po pierwsze, przedstawienie koncepcji *justice as fairness* jako konstruktywistycznej koncepcji sprawiedliwości pozwalało Rawlsowi na ukazanie związków między jego filozofią a praktyczną filozofią Kanta (a raczej „kantyzmem”), tj. pozwalało mu wykazać związek pomiędzy zasadami sprawiedliwości a pewną koncepcją osoby oraz społeczeństwa. Po drugie, dystynktywną cechą koncepcji konstruktywistycznych – czy to na obszarze filozofii matematyki czy też filozofii nauki lub etyki – jest to, że mają one charakter antyrealistyczny. Przyjmują one, że sądy naukowe czy też sądy etyczne nie są stanowią opisu pewnej rzeczywistości, lecz są konstrukcjami ludzkiego rozumu. Ta cecha konstruktywizmu

¹⁸ O. O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, [w:] *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (red.), Cambridge University Press, Cambridge 2003. W tym akapicie opieram się na jej rekonstrukcji Rawlowskiego konstruktywizmu.

pozwoili Rawlsowi na zdystansowanie się wobec racjonalnego intuicjonizmu. Jednakże to nie antyrealizm okazał się tym, co najatrakcyjniejsze w konstruktywizmie, bowiem wraz z przejściem od kantowskiego konstruktywizmu do konstruktywizmu politycznego autor *Liberalizmu politycznego* tę epistemologiczną tezę antyrealizmu porzucił. Co więcej, istnieje wiele stanowisk w etyce i filozofii politycznej, które są również antyrealistyczne, jak na przykład emotywizm, komunitaryzm czy sceptycyzm, a które z tej racji, że są antyrealistyczne nie znalazły jednak uznania w oczach Rawlsa. W grę zatem musi wchodzić coś jeszcze. Rawls sięgnął do konstruktywizmu, po trzecie, dlatego, że pozwalał on mu na pokazanie, że „rozumowanie etyczne może być *praktyczne* – może ustanowić praktyczne nakazy i wskazówki, którymi można posłużyć się w kierowaniu działaniem”¹⁹. Po czwarte zaś, konstruktywizm pozwalał na uzasadnienie praktycznych wskazań dla naszego działania, tym samym pokazując, że „obiektywność w etyce nie jest iluzją”²⁰. Konstruktywizm pozwalał więc na zrealizowanie praktycznego zadania stojącego przed koncepcją sprawiedliwości, a przy okazji dostarczał solidnej filozoficznej podstawy, umożliwiając odsunięcie zarzutu moralnego sceptycyzmu i wykazanie obiektywnego charakteru zasad sprawiedliwości.

W twórczości Rawlsa można wyróżnić dwa etapy myślenia o konstruktywizmie. W pierwszym okresie Rawls rozwijał koncepcję konstruktywizmu kantowskiego, którą wyłożył w artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Stwierdza tam, że główna idea konstruktywizmu kantowskiego polega na ustanowieniu związku pomiędzy określoną koncepcją osoby a pierwszymi zasadami sprawiedliwości w wyniku zastosowania odpowiedniej procedury konstrukcji (por. KCMT, s. 516). Stwierdza ponadto, że przymiotnik „kantowski” w zwrocie „konstruktywizm kantowski” wyraża jedynie „analogię a nie tożsamość”, co oznacza mniej więcej, że doktryna ta, tj. konstruktywizm kantowski, przypomina kantowską koncepcję „pod pewnymi fundamentalnymi względami na tyle, że jest jej bliższa niż innym tradycyjnym koncepcjom moralnym” (KCMT, s. 517).

Mniej jednak tutaj interesuje nas to, na ile filozofia praktyczna Kanta jest rzeczywiście koncepcją konstruktywistyczną (por. LHMP, s. 235–252), a bardziej to, co Rawls rozumiał przez określenie swojego stanowiska jako konstruktywizmu kantowskiego. Pozwala to bowiem wyjaśnić różnicę między konstruktywizmem kantowskim a politycznym. Przyjmijmy zatem, że tym, co łączy konstruktywizm kantowski, jak i polityczny, jest przekonanie, że na zasady sprawiedliwości można spojrzeć, jako na rezultat zastosowania pewnej procedury konstrukcji, która łączy je z określonymi ideami. Tym zaś, co różni konstruktywizm kantowski od konstruktywizmu politycznego jest to, że ten pierwszy jest pewną rozległą doktryną filozoficzną, zaś konstruktywizm polityczny jest po prostu koncepcją polityczną.

¹⁹ *Ibidem*, s. 348.

²⁰ *Ibidem*.

Konstruktywizm kantowski został wypracowany jako antyrealistyczna alternatywa dla racjonalnego intuicjonizmu. Rawls wymienia cztery cechy, charakteryzujące racjonalny intuicjonizm w takiej postaci, w jakiej znajdujemy go w pismach filozofów, takich jak Samuel Clark oraz Richard Price (por. LP, s. 134–135, przyp. 2), a także G. E. Moore, W. D. Ross, a nawet Leibniz i Wolf (por. KCMT, s. 557).

Po pierwsze, według racjonalnego intuicjonizmu, pierwsze zasady oraz sądy moralne, jeśli tylko są trafne, zawierają pewnego rodzaju twierdzenia opisujące istniejący niezależnie od ludzkiego umysłu porządek moralny. Po drugie, poznanie pierwszych zasad jest dziełem rozumu teoretycznego czy też rezultatem pewnego rodzaju intuicyjnego oglądu (intuicji) owych pierwszych zasad. Po trzecie, racjonalny intuicjonizm nie posługuje się rozbudowaną koncepcją podmiotu (osoby). Przyjmuje on koncepcję podmiotu poznającego, motywowanego do moralnego działania dzięki poznaniu pierwszych zasad moralnych. To, że dane zasady poznane zostają jako prawdziwe, jest wystarczającą racją działania moralnego. Po czwarte, racjonalny intuicjonizm posługuje się tradycyjną koncepcją prawdy, orzekając prawdziwość danego sądu moralnego wówczas, gdy sąd ten zgodny jest z rzeczywistością (porządkiem moralnym), zaś fałszywość, gdy zgodny z nim nie jest (por. LP, s. 144–145).

Kantowski konstruktywizm zaprzecza wszystkim czterem tezom racjonalnego intuicjonizmu. Po pierwsze, stwierdza, że nie istnieje nic takiego jak niezależny porządek moralny, zaś pierwsze zasady i sądy moralne są rezultatem aktywności ludzkiego podmiotu (jego rozumu). Innymi słowy, są one wynikiem zastosowania pewnej procedury konstrukcji. Po drugie, *konstrukcja* zasad sprawiedliwości jest dziełem rozumu praktycznego, nie są one zaś *poznawane* przez rozum teoretyczny. Po trzecie, konstruktywizm kantowski posługuje się o wiele bardziej złożoną koncepcją podmiotu niż właściwa racjonalnemu intuicjonizmowi koncepcja podmiotu jako podmiotu poznającego. W ramach konstruktywizmu kantowskiego podmiot postrzega się jako uczestnika społecznej kooperacji wyposażonego w dwie władze moralne etc. Po czwarte, konstruktywizm kantowski odrzuca pojęcie prawdy w odniesieniu do zasad i sądów moralnych, zastępując je pojęciem rozumności. Zasady czy sądy moralne są rozumne wówczas, gdy są wynikiem poprawnie zastosowanej procedury konstrukcji.

Natomiast konstruktywizm polityczny nie zaprzecza żadnej z tez racjonalnego intuicjonizmu, przedstawiając jednocześnie odmienne odeń rozumienie statusu zasad sprawiedliwości i odmienną koncepcję podmiotowości moralnej. Jest to możliwe w następujący sposób: pierwsza teza racjonalnego intuicjonizmu mówiła, że zasady i sądy moralne są twierdzeniami opisującymi pewien porządek moralny. Tezie tej zaprzeczał kantowski konstruktywizm, stwierdzając, że żaden taki porządek nie istnieje, a zasady i sądy moralne są konstruktem umysłu ludzkiego. Konstruktywizm polityczny żadnej z tych tez nie zaprzecza ani żadnej

z nich nie potwierdza. Stwierdza jedynie, że zasady sprawiedliwości *można przedstawić* jako rezultat zastosowania pewnej procedury konstrukcji (por. LP, s. 145). Możliwość takiego *przedstawienia* zasad sprawiedliwości da się pogodzić zarówno z tym, że zasady te są odzwierciedleniem pewnego porządku moralnego, jak i z tym, że są one konstruktem rozumu ludzkiego. Konstruktywizm polityczny dopuszcza każdą z tych możliwości.

Konstruktywizm polityczny powinien w założeniu w podobny sposób ustosunkowywać się do każdego z pozostałych twierdzeń racjonalnego intuicjonizmu, a także i kantowskiego konstruktywizmu. Rzecz okazuje się jednak bardziej złożona, w szczególności gdy w grę wchodzi koncepcja rozumu i podmiotu. Racjonalny intuicjonizm utrzymywał, że pierwsze zasady (w tym i zasady sprawiedliwości) dane są nam dzięki intuicji, a więc dzięki poznawczej aktywności rozumu teoretycznego. Konstruktywizm kantowski z kolei pierwsze zasady traktuje jako rezultat aktywności rozumu teoretycznego. Jak się na to zapatruje konstruktywizm polityczny? Rawls stwierdza, że

procedura konstrukcji opiera się zasadniczo na rozumie praktycznym, a nie na rozumie teoretycznym. Posługując się rozróżnieniem Kanta, powiadamy: rozum praktyczny zajmuje się wytwarzaniem przedmiotów zgodnie z pewną koncepcją sprawiedliwego reżimu konstytucyjnego rozumianego jako cel starań politycznych, podczas gdy rozum teoretyczny zajmuje się poznaniem przedmiotów, które są dane (LP, s. 145–146, przekład zmodyfikowany).

Twierdzenie to wydaje się zaprzeczać tezie racjonalnego intuicjonizmu, a potwierdzać tezę konstruktywizmu kantowskiego. Konstruktywizm polityczny jako pogląd polityczny powinien jednak unikać potwierdzania, jak i zaprzeczania tego rodzaju twierdzeniom o charakterze filozoficznym. Jak to wytłumaczyć?

Według Rawlsa w politycznym konstruktywizmie tylko zasady sprawiedliwości są skonstruowane czy też raczej należałoby powiedzieć, że tylko zasady sprawiedliwości przedstawione są jako rezultat zastosowania określonej procedury konstrukcji. Sama zaś procedura konstrukcji jest jedynie, jak powiada autor *Liberalizmu politycznego*, wyłożona (por. LP, s. 158). Oznacza to, że kryteria poprawnego rozumowania praktycznego, jak i normatywne idee osoby i społeczeństwa, którym odpowiadać mają zasady sprawiedliwości, są po prostu dane. W kulturze politycznej społeczeństwa demokratycznego zawarte są, przynajmniej *implicite*, pewne idee, na podstawie których można „skonstruować” odpowiednią koncepcję sprawiedliwości. W politycznym konstruktywizmie idee te, jak i kryteria poprawnego rozumowania praktycznego, przyjmuje się po prostu jako dane, nie pytając się o ich status epistemologiczny czy też ontologiczny. Każda z koncepcji filozoficznych – czy będzie to racjonalny intuicjonizm, czy konstruktywizm kantowski – może na swój własny sposób wyjaśnić ich status. Konstruktywizm polityczny w tej kwestii się nie wypowiada.

Teza trzecia dotyczyła koncepcji podmiotu. Racjonalny intuicjonizm przyjmował koncepcję podmiotu poznającego, którego motywację moralną stanowiło poznanie prawdziwości sądów i zasad moralnych. Konstruktywizm kantowski taką koncepcję podmiotowości odrzucał, przyjmując, że podmiot jest przede wszystkim podmiotem kooperacji społecznej rządzonej publicznie uznanymi zasadami sprawiedliwości, który posiada dwie władze moralne: rozumności i racjonalności. Konstruktywizm polityczny z kolei rozwija koncepcję podmiotu czy też osoby, która ma charakter *polityczny*, nie zaś *metafizyczny*. Oznacza to, że polityczną koncepcję osoby wyraża się w kategoriach politycznych, tj. przysługujących danej jednostce wolności, uprawnień i obowiązków, nie zaś w kategoriach filozoficznych czy metafizycznych. Zilustrujmy to przykładem. W konstruktywizmie politycznym przyjmuje się, że osoba odznacza się dwiema władzami moralnymi: rozumnością i racjonalnością. Władza, jaką jest racjonalność, jest zdolnością kształtowania własnej koncepcji dobra. Stwierdzając, że podmiot posiada taką zdolność nie twierdzi się, że jest zdolny do swobodnego wyboru celów, do jakich dąży, jak też nie zaprzecza się temu, że jego tożsamość kształtowana jest przez cele i lojalności przez podmiot zastane. Powiada się jedynie, że podmiot posiada uprawnienia i wolności, które pozwalają mu na realizację własnej koncepcji dobra i tę możliwość chronią, tak jak chronią możliwość porzucenia jego dotychczasowych lojalności i wyboru nowej drogi życiowej. To jak w kategoriach filozoficznych czy metafizycznych związek podmiotu z jego koncepcją dobra jest wyjaśniany, jest z perspektywy konstruktywizmu politycznego bez znaczenia.

Czwarta teza dotyczyła epistemologicznego statusu sądów moralnych. Racjonalny intuicjonizm uznawał, że można o nich orzekać, że są prawdziwe lub fałszywe, zaś kantowski konstruktywizm uznawał, że są one rozumne lub nierozumne. Rozumne zasady to takie, które są rezultatem zastosowania określonej procedury konstrukcji. W konstruktywizmie politycznym o zasadach sprawiedliwości również orzeka się, że są rozumne, lecz inaczej się ją rozumie niż w konstruktywizmie kantowskim. Przede wszystkim nie traktuje się jej jako kategorii epistemologicznej, lecz jako kategorię polityczną. Rozumne zasady sprawiedliwości to takie zasady, które znajdują się w szerokiej i ogólnej refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sądami o różnym stopniu ogólności i abstrakcji, a zatem takie zasady, które mogą stać się przedmiotem częściowego konsensu rozległych rozumnych doktryn. Zasady sprawiedliwości, które z punktu widzenia konstruktywizmu politycznego mogą zostać uznane za rozumne, przez racjonalny intuicjonizm mogą zostać uznane za prawdziwe, bowiem z uzasadnieniem koncepcji sprawiedliwości w filozofii politycznej mamy do czynienia wówczas, gdy uda się ją powiązać z rozległymi doktrynami i to na sposób właściwy dla tych doktryn.

Tym, co odróżnia konstruktywizm polityczny od racjonalnego intuicjonizmu oraz kantowskiego intuicjonizmu jest to, że nie jest on rozległą doktryną filozoficzną, a zatem nie opowiada się po żadnej ze stron w filozoficznym sporze

między realizmem a antyrealizmem. Co więcej, z każdą z tych filozoficznych koncepcji jest możliwy do pogodzenia. Jednak mimo rezygnacji z części filozoficznych ambicji Rawls twierdzi, że tym, co jest właściwe dla tak rozumianego konstrukttywizmu politycznego jest uznanie praktycznego, tzn. kształtującego nasze działanie, i obiektywnego charakteru rozumowania praktycznego.

Praktyczny charakter rozumowania praktycznego wyjaśniony przez konstrukttywizm polityczny zostaje poprzez wprowadzenie określonej koncepcji moralnej motywacji. U jej podstaw leży rozróżnienie na trzy rodzaje pragnień: 1) pragnienia uwarunkowane przez przedmiot, 2) pragnienia uwarunkowane przez zasadę, 3) pragnienia uwarunkowane przez koncepcję (por. LP, s. 132–135).

Specyficzną cechą pragnień uwarunkowanych przez przedmiot jest to, że przedmioty owych pragnień czy też działania będące rezultatem tych pragnień możemy opisać bez odwoływania się do pojęć moralnych, czyli bez odwoływania się do zasad czy też koncepcji moralnych. Do tego rodzaju pragnień należą:

pragnienia ciała, jak pragnienie jedzenia, picia i snu; pragnienie wszelkiego rodzaju czynności sprawiających przyjemność, a także pragnienia uwarunkowane życiem społecznym: statusu, władzy i chwały oraz własności i bogactwa. Dodajmy do tego związki i uczucia, lojalności i przywiązania różnego rodzaju, a także pragnienia realizacji jakichś powołań i przygotowania się do nich (LP, s. 132–133).

To, że przedmiot owych pragnień można opisać bez odwoływania się do pojęć moralnych, nie oznacza oczywiście, że pragnienia te nie podlegają moralnym ograniczeniom. Podlegają jak najbardziej, a mianowicie są podległe pragnieniom uwarunkowanym przez zasady i koncepcje. Innymi słowy, pragnienia te podległe są pragnieniom wyższego rzędu.

W odróżnieniu od pragnień uwarunkowanych przez przedmiot w przypadku pragnień uwarunkowanych przez zasadę, celu owego pragnienia czy też jego przedmiotu, jak i działania nim powodowanego, nie da się opisać ani wyjaśnić bez odwoływania do zasad moralnych. W grę wchodzi tutaj dwojakiego rodzaju pragnienia, odpowiednio do posiadanych przez nas władz moralnych, a więc racjonalne i rozumne zasady. Wśród racjonalnych zasad wymienić można znane nam zasady nakazujące przedsięwzięcie najbardziej skutecznych środków do danego celu, nakazujące szacować stojące przed jednostką możliwości (na przykład działania) pod kątem tego, na ile przyczyniają się one do realizacji jej celów i wybierać te, które przyczyniają się bardziej itd. Natomiast rozumne zasady to przede wszystkim zasady sprawiedliwości. Różnicę pomiędzy racjonalnymi a rozumnymi zasadami można przedstawić w ten sposób, że zasady racjonalne rządzą postępowaniem pojedynczego podmiotu, zaś rozumne zasady regulują stosunki między podmiotami²¹.

²¹ Oczywiście, podmioty mogą swoje stosunki z innymi regulować w oparciu o racjonalne zasady, wówczas jednak ich osobowość moralna zostanie zubożona.

Dlaczego jednak jesteśmy skłonni działać zgodnie z określonymi zasadami, czy będą to zasady racjonalne czy też zasady rozumne? Dzieje się tak ponieważ odznaczamy się pragnieniami uwarunkowanymi przez koncepcję. Innymi słowy, chcemy działać w zgodzie z pewną koncepcją nas samych. W koncepcji *justice as fairness* jest to koncepcja wolnych i równych obywateli, obdarzonych dwiema władzami moralnymi, którzy chcą w stosunkach z innymi – w ramach społecznej kooperacji rządzonej przez publicznie uznane reguły – urzeczywistnić ów ideał obywatela i chcą, aby „uznano, że go urzeczywistniają” (LP, s. 135).

Pragnienie urzeczywistnienia tego ideału wyjaśnia, dlaczego jesteśmy zdolni i pragniemy działać w zgodzie z pewnymi zasadami. Działanie w zgodzie z zasadami, w tym przede wszystkim zasadami sprawiedliwości, jest wyrazem naszego pragnienia, aby stać się określonym rodzajem osoby – wolnym i równym obywatelem. Staje się zatem jasne, dlaczego Rawls tak silnie podkreśla związek pomiędzy zasadami sprawiedliwości a odpowiednią koncepcją osoby. Działanie w zgodzie z pewnymi zasadami sprawiedliwości bez pragnienia urzeczywistnienia odpowiedniego ideału osoby okazuje się bowiem z perspektywy konstruktywizmu politycznego niezrozumiałe. Zasady sprawiedliwości mają o tyle wpływ na nasze działanie, o ile są wyrazem naszego pragnienia bycia określonym rodzajem osoby. Z drugiej natomiast strony funkcjonowanie w ramach społecznych instytucji, rządzonych przez określone zasady, rodzi w nas pragnienie realizacji odpowiedniego ideału osoby. Ideału czy też koncepcji, która, rzecz jasna, odpowiada tymże zasadom.

Zasady, które kształtują nasze działanie, nie mają jednak charakteru subiektywnego. Nie są wyrazem naszych dyspozycji i preferencji, tak jak nie są rezultatem naszego arbitralnego wyboru. Są obiektywne. Aby o danej koncepcji sprawiedliwości i jej zasadach można było powiedzieć, że jest obiektywna, musi ona spełnić następujące warunki.

Po pierwsze, koncepcja sprawiedliwości musi ustanowić „publiczne ramy myślenia”. Oznacza to, że musi ona określić warunki, jakie muszą zostać spełnione, ażebyśmy mieli do czynienia z możliwością sądenia, przedstawiania dowodów i rozumowania. Zatem, po drugie, koncepcja sprawiedliwości musi określić także kryteria poprawności sądenia, czyli, w przypadku koncepcji *justice as fairness*, określić, kiedy dany sąd na temat sprawiedliwości instytucji czy praktyk społecznych jest rozumny. W ramach koncepcji *justice as fairness* publicznie uznane reguły myślenia i kryteria jego poprawności ustanawia rozum publiczny. Koncepcja sprawiedliwości, po trzecie, aby móc zostać uznana za obiektywną, musi określić „porządek racji”, czyli określić na podstawie jakich racji i jak dany podmiot ma działać. Tym samym, po czwarte, dana koncepcja musi odróżnić faktyczny punkt widzenia danego podmiotu (subiektywny punkt widzenia) od obiektywnego punktu widzenia (LP, s. 167–169). Jest to konieczne, aby podmiot działał zgodnie z tymi zasadami, podług których powinien działać, a nie zgodnie z tymi

zasadami, według których wydaje mu się, że powinien działać. Innymi słowy – dana koncepcja musi ustanowić pewien „idealny” punkt widzenia, do którego, odwołując się, możemy powiedzieć, jak powinniśmy działać i ocenić, czy działanie innych podmiotów jest właściwe. W przypadku koncepcji *justice as fairness* porządku racji dla naszego działania dostarczają dwie zasady sprawiedliwości, które odpowiadają „idealnemu” punktowi widzenia równych i wolnych obywateli w społeczeństwie demokratycznym. Koncepcja sprawiedliwości, po piąte, musi wyjaśnić, dlaczego i w jaki sposób podmioty podobnie sądzą na dany temat (por. LP, s. 169), ale również musi być w stanie wyjaśnić niezgodę pomiędzy nimi (por. LP, s. 180–181). W koncepcji *justice as fairness* możliwość zgody wyjaśnia się przez odwołanie się do psychologii moralnej, objaśniającej w jaki sposób wykształca się w nas poczucie sprawiedliwości, skutkujące pragnieniem działania i rozumowania w zgodzie z pewną koncepcją sprawiedliwości. Niezgodę pomiędzy obywatelami w konstruktywizmie politycznym wyjaśnia się ciężarami sądu.

Obiektywność koncepcji sprawiedliwości zagwarantowana jest dzięki procedurze konstrukcji, która pozwala zasady sprawiedliwości wyprowadzić z idei, które obecne są, przynajmniej *implicite*, w publicznej kulturze politycznej społeczeństw demokratycznych. Jak już była o tym mowa, w artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory* Rawls większy nacisk kładzie na koncepcję osoby, której odpowiadać ma idealne wyobrażenie o społecznej kooperacji, czyli idea społeczeństwa dobrze urządzonego. W *Liberalizmie politycznym*, jak i w *Justice as Fairness: A Restatement* Rawls wychodzi od pojęcia społecznej kooperacji, uznając je za pojęcie centralne, organizujące inne pojęcia, takie jak polityczną koncepcję osoby, czyli wolnego i równego obywatela oraz społeczeństwa dobrze urządzonego.

Idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji zostaje w następujący sposób scharakteryzowana. Po pierwsze, stwierdza Rawls, społecznej kooperacji nie należy rozumieć po prostu jako „społecznie koordynowanej aktywności”, która zorientowana jest na osiągnięcie pewnego celu (por. JFR, s. 6; LP, s. 48, 403). Społeczną kooperacją mają kierować publicznie uznane przez uczestników kooperacji reguły oraz procedury, nie zaś na przykład rozkazy władzy wykonawczej.

Po drugie, warunki owej kooperacji mają być *fair*, to znaczy mają to być takie warunki, które uczestnicy kooperacji mogą jako istoty rozumne przyjąć, a zważywszy na to, że inni je akceptują, powinni zgodnie z nimi postępować. Warunki te wyrażają ideę wzajemności, która mówi, że każdy z uczestników kooperacji powinien na niej skorzystać. Skorzystać jednak tylko w zgodzie z tymi regułami czy też warunkami społecznej kooperacji, które są *fair*. Oznacza to, że idea wzajemności wymaga więcej, aniżeli to, że wszyscy w wyniku społecznej kooperacji mają odnieść korzyść. Korzyść płynąca ze społecznej współpracy ma być w zgodzie z zasadami, na które jako istoty rozumne moglibyśmy przystać. Idea

wzajemności różni się zatem w tym przypadku od idei bezstronności, która wymaga, aby wszyscy bezstronnie działali na rzecz dobra wspólnego, jak i od idei wzajemnej korzyści, według której położenie każdego ma się po prostu poprawić w porównaniu z pewnym wyjściowym stanem (por. LP, s. 49–50).

Idea wzajemności odsyła nas do kolejnej idei. Pojęcie społecznej kooperacji pozbawione byłoby, po trzecie, znaczenia, gdyby jej uczestnicy nie oczekiwali, że dzięki niej będą mogli osiągnąć jakąś korzyść. Nie byłoby bowiem powodów, dla których ludzie ze sobą by współpracowali. Zatem w pojęciu społecznej kooperacji zawiera się „idea racjonalnej korzyści lub dobra każdego uczestnika” (JFR, s. 6; por. LP, s. 49, 404). Pojęcie czy też idea racjonalnej korzyści określa to, do czego każdy uczestnik społecznej kooperacji dąży, uwzględniając własną koncepcję dobra.

Składowymi pojęcia społeczeństwa (jako sprawiedliwego systemu kooperacji) są więc idee wzajemności i racjonalnej korzyści (dobra). Ze społeczną kooperacją mamy zatem do czynienia wówczas, gdy jej publicznie uznane warunki wyrażają te dwie idee, czyli są takimi warunkami, które sprzyjają dobru każdego podmiotu społecznej kooperacji i na które rozumnie byłoby przystać. Dodajmy do tego, że społeczeństwo pojmowane jest jako sprawiedliwy system kooperacji rozciągnięty w czasie, pomiędzy pokoleniami (por. LP, s. 51)²².

Z tak rozumianą koncepcją społeczeństwa powiązane jest odpowiednie pojęcie podmiotu społecznej kooperacji. Rawls i w tym wypadku, jak i to było w przypadku idei społeczeństwa, nie przedstawia socjologicznego rozumienia takiego podmiotu. Pojęcie podmiotu społecznej kooperacji utożsamia z pojęciem czy też ideą osoby. Pojęcie osoby pozwala na uwydatnienie dwóch rzeczy. Po pierwsze, jego normatywnego charakteru, a po drugie tego, że, mówiąc o osobie, mamy na myśli kogoś, kto „może brać udział, czy grać określoną rolę, w życiu społecznym, a stąd korzystać z rozmaitych praw i przestrzegać rozmaitych obowiązków” (LP, s. 51). Przez osobę w koncepcji *justice as fairness* rozumie się obywatela, czyli kogoś, kto jest zdolny do bycia „normalnym i w pełni kooperującym członkiem społeczeństwa przez całe życie” (LP, s. 51). Możemy się jednak zasadnie zapytać na mocy jakich cech jesteśmy – jako obywatele – zdolni do społecznej kooperacji? Innymi słowy, jak dokładnie rozumiana jest przez Rawlsa idea osoby?

Według autora *Liberalizmu politycznego* osoba posiada dwie władze moralne, jak i władze rozumu oraz odznacza się odpowiednią motywacją. Wszystkie

²² Uwaga ta poczyniona zostaje przez Rawlsa po to, aby podkreślić, że posługuje się on tutaj pewnego rodzaju abstrakcją, a mianowicie patrzy na społeczeństwo jako zamknięte i samowystarczalne, którego istnienie rozciąga się w czasie. Tego rodzaju abstrakcja dokonana została ze względów „metodologicznych”, a mianowicie po to, aby najpierw móc określić zasady sprawiedliwości, rządzące podstawowymi instytucjami społecznymi, a nie na przykład zasady regulujące stosunki międzynarodowe.

te cechy umożliwiają jej społeczną kooperację. Jak już wielokrotnie była o tym mowa, dwiema władzami moralnymi, które umożliwiają osobom społeczną kooperację, są zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości oraz zdolność kierowania się jakąś koncepcją dobra, czyli władze, jaką jest rozumność oraz władzę, jaką jest racjonalność. Poczucie sprawiedliwości to:

zdolność rozumienia i stosowania publicznej koncepcji sprawiedliwości, która określa sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji, oraz działania zgodnie z tą koncepcją. Ponieważ koncepcja polityczna z natury swej wskazuje na publiczną podstawę uzasadniania, poczucie sprawiedliwości jest także wyrazem woli, jeśli nie pragnienia, działania w powiązaniu z innymi na warunkach, które oni także mogą publicznie zaakceptować (LP, s. 52).

Ten aspekt naszej moralnej osobowości określony zostaje przez Rawlsa mianem rozumności i odpowiada pierwszej z cech społecznej kooperacji, a mianowicie temu, że warunki, jakie nią rządzą, są wyrazem idei wzajemności. Rozumność zatem wyraża się w gotowości do zaproponowania i honorowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji, na które i inni mogliby przystać, a także w gotowości do przyjęcia i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji zaproponowanych przez innych. Ową gotowość do działania w zgodzie z zasadami sprawiedliwości w koncepcji *justice as fairness* wyjaśnia, jak już to powiedzieliśmy, odpowiednia psychologia, psychologia rozumności. A zatem osoba rozumna to taka osoba, która chce w swoim życiu realizować ideał rozumności i chce być postrzegana jako osoba ów ideał realizująca, czyli odznacza się odpowiednią motywacją. Ponadto jest to osoba, co oczywiste, która jest zdolna do nabycia poczucia sprawiedliwości i rozwijania go w zgodzie z zasadami rozumnej psychologii. Co więcej, osoba rozumna to osoba, która świadoma jest uwarunkowań społeczeństwa demokratycznego i akceptuje fakt, że posługiwanie się rozumem w warunkach wolności prowadzi do odmienności przekonań religijnych, moralnych i filozoficznych.

Drugą władzą moralną jest zdolność kierowania się jakąś koncepcją dobra. Przez tą władzę racjonalności rozumie Rawls zdolność „kształtowania, rewidowania i racjonalnego wcielania w życie jakiejś koncepcji własnej racjonalnej korzyści czy dobra” (LP, s. 52). Koncepcja dobra określa system celów, do jakich dąży dana jednostka, a także jej relacje ze światem i z innymi. Relacje te mogą rodzić różnego rodzaju lojalności, a w konsekwencji powodować chęć pracowania na rzecz dobra innych, a także chęć realizacji wspólnie podzielanych celów. Dana koncepcja dobra jest zatem wyrazem czyichś poglądów i przekonań religijnych, moralnych czy też filozoficznych. Osoba, odznaczając się moralną władzą racjonalności, jest zdolna do racjonalnego kształtowania i realizowania własnej koncepcji dobra, tj. takiego określenia swoich celów, jak i dążenia do nich, które

zgodne jest z omówionymi przez nas zasadami racjonalności. Ten aspekt moralnej osobowości osób odpowiada drugiej z cech społecznej kooperacji, a mianowicie temu, że jej warunki muszą uwzględnić dążenia osób do określenia i realizacji własnej koncepcji dobra czy też racjonalnej korzyści. A zatem odpowiada racjonalnemu charakterowi społecznej kooperacji.

Kategorie rozumności oraz racjonalności są dla konstruktywizmu politycznego kategoriami centralnymi. Definiowane są jako dwa aspekty moralnej osobowości obywateli i odpowiadają dwóm aspektom społecznej kooperacji. Poczucie sprawiedliwości umożliwia kooperację opartą na idei wzajemności, czyli w zgodzie z takimi zasadami, na które jako istoty rozumne moglibyśmy przystać. Zdolność kierowania się jakąś koncepcją dobra daje asumpt do społecznej kooperacji, bowiem dzięki niej jednostki mogą – wspólnie z innymi – dążyć do czegoś (swej racjonalnej korzyści czy też realizacji koncepcji dobra). Do tej charakterystyki dodajmy jeszcze następujące rzeczy.

Po pierwsze, rozumność, jak i racjonalność są ideami podstawowymi. Oznacza to, że żadnej z nich nie definiuje się w kategoriach pozostałych²³. Idee te, co więcej, uzupełniają się, a zatem nie można wyjaśnić społecznej kooperacji, nie odwołując się do którejś z nich. O zasadach społecznej kooperacji możemy powiedzieć, że są zarówno rozumne, jak i racjonalne. Odrzuca więc Rawls takie rozumienie społeczeństwa, według którego podejmujemy społeczną kooperację, mając na celu tylko własne korzyści.

Jednakże rozumność i racjonalność nie tylko odnoszą się do odmiennych aspektów społecznej kooperacji w tym oto sensie, że jedna z nich jest wyrazem idei wzajemności (rozumności), druga zaś racjonalnej korzyści (racjonalności), lecz także w tym, że rozumność realizuje się w sferze publicznej czy też w ramach rozumu publicznego, zaś racjonalność nie ma charakteru publicznego. Stwierdza Rawls, że „to, co rozumne, jest publiczne w sposób, w jaki nie jest publiczne to, co racjonalne” (LP, s. 96). Rozumność wyraża się bowiem w naszym stosunku do innych, w naszej gotowości do współdziałania z nimi zgodnie z zasadami, które przez wszystkich mogłyby zostać uznane. Nasze działanie polityczne i jego warunki są jawne. Dzięki rozumności jesteśmy w stanie stworzyć taki świat społeczny, którym rządzą wspólnie, publicznie, uznane zasady (sprawiedliwości). W tym świecie każdy może swobodnie kształtować swoją koncepcję dobra oraz dążyć do

²³ Autor *Liberalizmu politycznego* stwierdza, że pochodząca z *Teorii sprawiedliwości* uwaga, iż „teoria sprawiedliwości jest częścią teorii racjonalnej decyzji”, jest błędna. Oznacza to, że przedstawionego tam porozumienia co do zasad sprawiedliwości nie należy rozumieć jako li tylko porozumienia, które ma na celu zapewnienie możliwości realizacji interesów tych, którzy to porozumienie zawierają, lecz jako takie porozumienie, które czyni zadość wymogom rozumności. Innymi słowy, porozumienie to zawarte jest w warunkach, które są *fair* (por. LP, s. 95, przyp. 7).

jej realizacji na swój sposób. O ile oczywiście nie stoi to w sprzeczności z wspólnie obranymi zasadami społecznej kooperacji.

Można by więc powiedzieć, że rozumność ogranicza racjonalność, i tak jest rzeczywiście. Nasze dążenia do realizacji własnej koncepcji dobra lub korzyści winniśmy podporządkować rozumnym zasadom sprawiedliwości. Nie oznacza to jednak, że zasady te dyktują nam, do czego mamy dążyć, lecz ograniczają to, do czego dążyć możemy. Pierwszeństwo rozumności nad racjonalnością zachodzi jednak tylko wtedy, gdy mamy pewność, że inni, podobnie jak i my, swoje działania podporządkowują zasadom sprawiedliwości. Jeśli tak się nie dzieje, „to działanie według tych zasad może być czymś irracjonalnym bądź wynikającym z chęci samopoświęcenia. Jeśli nie ustanowi się świata publicznego, rozumność może ulec zawieszeniu i możemy być zdani głównie na racjonalność, choć, by użyć wyrażenia Hobbesa, *in foro interno* rozumność zawsze nas wiąże” (LP, s. 96, przekład zmodyfikowany).

Osoba odznacza się także władzami rozumu, czyli takimi zdolnościami intelektualnymi jak zdolność „sądzenia, myślenia i wnioskowania” (LP, s. 52, 130), które umożliwiają jej efektywne korzystanie z dwóch władz moralnych i tym samym społeczną kooperację. W ramach koncepcji *justice as fairness* przyjmuje się, że oprócz tego, iż dana osoba odznacza się dwiema władzami moralnymi, to jeszcze posiada w danym czasie określoną koncepcję dobra. Założenie to jest o tyle istotne, o ile bez dążenia jednostek do realizacji tego, co w życiu uważają za wartościowe, społeczna kooperacja byłaby tylko możliwa, a nie miałaby rzeczywiście miejsce.

Podmioty społecznej kooperacji, czyli pojmowane w kategoriach normatywnych osoby, są rozumiane przez Rawlsa jako obywatele, czyli podmioty nie tylko ukierunkowane na dążenie do realizacji własnej koncepcji dobra czy uzyskanie korzyści, lecz biorące udział we wspólnym sprawowaniu władzy politycznej. Jako tacy obywatele w społeczeństwie demokratycznym postrzegają siebie jako równych i wolnych. W jakim jednak dokładnie sensie możemy o nich powiedzieć, że odznaczają się równością i wolnością? W koncepcji *justice as fairness* kategorie równości i wolności nie są kategoriami opisowymi, a więc nie są na przykład kategoriami metafizycznymi czy psychologicznymi. Równość, jak i wolność są częścią ideału demokratycznego obywatelstwa, a więc są kategoriami politycznym i normatywnymi (por. JFR, s. 19). Nie możemy więc ich wyjaśniać, odwołując się do naturalnych (empirycznych) cech posiadanych przez osoby, a zatem muszą one zostać wyjaśnione w kategoriach normatywnych:

Podstawowa idea jest taka, że z racji posiadania dwóch władz moralnych (zdolności posiadania poczucia sprawiedliwości i zdolności kierowania się jakąś koncepcją dobra) oraz władz rozumu (sądzenia, myślenia i wnioskowania, związanych z tamtymi władzami), osoby są wolne. Posiadanie tych władz w minimalnym stopniu wymaganym po to, by być w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa, czyni osoby równymi (LP, s. 52).

Jak więc widać, podstawę równości i wolności obywateli w społeczeństwie obywatelskim stanowią posiadane przez nich dwie władze moralne. Obywateli uważa się za równych dlatego, że każdy z nich posiada w odpowiednim, wymaganym stopniu dwie władze moralne, które umożliwiają im społeczną kooperację. Dzięki temu – czyli na mocy ich moralnej osobowości – posiadają takie same uprawnienia, wolności, ale także i obowiązki. Rawls nie chce powiedzieć, rzecz jasna, że wszyscy są tacy sami, bo nie są. Obywatele posiadają różne zdolności, które predestynują ich do zajmowania odmiennych stanowisk czy spełniania odmiennych funkcji, często pociągających za sobą różnorodne korzyści materialne. To jednak z punktu widzenia sprawiedliwości, określającej podstawowe prawa i obowiązki, jest bez znaczenia. Podstawą równości jest bowiem moralna osobowość obywateli w społeczeństwie demokratycznym²⁴. Podobnie rzecz ma się w przypadku wolności. Jej podstawą jest moralna osobowość obywateli w społeczeństwie. Jednakże w jakim sensie obywatele są wolni? Autor *Liberalizmu politycznego* stwierdza, iż o obywatelach można powiedzieć, że są wolni w trojakim sensie.

Po pierwsze, obywatele są wolni w tym oto sensie, że „pojmują siebie samych i siebie nawzajem jako wyposażonych w moralną władzę posiadania jakiejś koncepcji dobra” (LP, s. 66). Oznacza to, że postrzegają siebie i innych jako zdolnych do kształtowania, rewidowania czy też nawet porzucania swojej koncepcji dobra. Należy tutaj podkreślić, że twierdzenie to nie ma charakteru twierdzenia metafizycznego ani psychologicznego, lecz polityczny. Nie należy go zatem rozumieć jako twierdzenia, według którego osobowość określa cele, do których jednostka dąży. Nie należy go też rozumieć w tym sensie, że cele są przedmiotem swobodnego wyboru, a nie czymś danym, co tylko należy właściwie rozpoznać. Koncepcja *justice as fairness* jako koncepcja polityczna nie wypowiada się w tego typu sprawach. Stwierdza jedynie, że w ramach porządku demokratycznego nie postrzega się obywateli przez pryzmat wyznawanych przez nich koncepcji dobra. Innymi słowy, ich „publiczna tożsamość” (LP, s. 66) czy też ich „prawna tożsamość” (JFR, s. 21) – czyli sposób w jaki pojmują siebie jako podmioty życia publicznego czy też prawa – nie zależy od wyznawanej i realizowanej koncepcji dobra oraz określonych przez nią lojalności.

²⁴ Przyjęcie założenia, że wszyscy obywatele są równi z tej racji, iż posiadają odpowiednie cechy, umożliwiające im społeczną kooperację, jest oczywiście pewnego rodzaju idealizacją. Ma ona charakter metodologiczny. Dokonuje się jej po to, aby podjąć pewnego rodzaju zagadnienie, a mianowicie zagadnienie dotyczące odpowiednich zasad sprawiedliwości dla podstawowej struktury społeczeństwa. Kwestię tego, jak radzić sobie z tymi, którzy do społecznej kooperacji są niezdolni, podejmuje się później. U Rawlsa na to pytanie nie znajdujemy odpowiedzi. Autor *Liberalizmu politycznego* przyznaje jednak, że jej nie udzielił (por. LP, s. 53–56).

Obywatele mogą swobodnie je zmieniać – oczywiście pod warunkiem, że wypełnili dobrowolnie przyjęte zobowiązania – i nie ma to wpływu na posiadane przez nich uprawnienia, wolności i obowiązki:

Na przykład gdy obywatele porzucają jedną religię na rzecz innej albo przestają wyznawać ustaloną wiarę religijną, to nie przestają być, co się tyczy kwestii politycznej sprawiedliwości, tymi samymi osobami co przedtem. Nie dochodzi do utraty, jak to możemy nazwać, ich publicznej czy instytucjonalnej tożsamości czy ich tożsamości wyznaczonej przez konstytucję (*as a matter of basic law*). Ogólnie biorąc, posiadają one wciąż te same podstawowe prawa i obowiązki, mają tę samą własność i mogą zgłaszać te same roszczenia co poprzednio, z wyjątkiem roszczeń, które były związane z ich poprzednią przynależnością religijną (LP, s. 66–67, przykład zmodyfikowany).

O publicznej, prawnej czy też instytucjonalnej tożsamości przesądzają polityczne uprawnienia, wolności oraz obowiązki. Tożsamość tę należy odróżnić od tożsamości nieinstytucjonalnej: pozaprawnej (*nonlegal*) czy też moralnej (por. LP, s. 67; JFR, s. 22), która zostaje wyrażona w kategoriach wyznawanych przez obywateli rozległych doktryn religijnych, moralnych czy też filozoficznych, określających charakter ich związków z innymi, cele do jakich dążą, słowem, ich koncepcje dobra. Rozległe doktryny określają także związek pomiędzy tymi dwoma rodzajami tożsamości lub też sposobami pojmowania samych siebie przez obywateli. To bowiem jak pogodzić tożsamość publiczną z tożsamością moralną nie jest zadaniem stojącym przed koncepcją sprawiedliwości, lecz przed samymi obywatelami i wyznawanymi przez nich rozległymi doktrynami.

Po drugie, obywatele są wolni także w tym oto sensie, że „uważają się za samouwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń” (LP, s. 69; por. JFR, s. 22). Oznacza to, że obywatele postrzegają się jako uprawnieni do podnoszenia ważnych roszczeń wobec instytucji społecznych, a uprawnienie to nie jest uwarunkowane spełnieniem żadnych uprzednich moralnych czy też politycznych zobowiązań lub obowiązków. Możemy powiedzieć, że obywatele w społeczeństwie demokratycznym są uprawnieni do podnoszenia owych roszczeń tylko dlatego, że odznaczają się moralną osobowością. Co więcej, roszczenia, które obywatele podnoszą w imię wyznawanych przez siebie koncepcji dobra czy rozległych doktryn, także są brane pod uwagę (por. LP, s. 70). To twierdzenie wydaje się o wiele bardziej kontrowersyjne niż ugruntowanie roszczeń obywateli w ich moralnej naturze. Ktoś mógłby bowiem podnieść zarzut, że w imię danej koncepcji dobra czy też rozległej doktryny można podnosić roszczenia, które trudno uznać za uprawnione. Na tę wątpliwość można odpowiedzieć w sposób następujący: w koncepcji *justice as fairness* o obywatelach nie myśli się tylko jako o takich, którzy odznaczają się moralną osobowością, lecz także jako o tych, którzy posiadają w danym czasie jakąś koncepcję dobra. Dlatego też możemy powiedzieć,

że mogą oni w imię tej koncepcji dobra podnosić roszczenia wobec społecznych instytucji, ponieważ gdyby nie mieli żadnej koncepcji dobra, nie byłoby w ogóle potrzeby, aby jakiegokolwiek roszczenia podnosili. Co więcej, z politycznego punktu widzenia, czyli punktu widzenia określonego przez jakąś polityczną koncepcję sprawiedliwości, liczą się tylko te koncepcje dobra, jak i rozległe doktryny, które są rozumne. Zatem w imię tych koncepcji i doktryn nie będą podnoszone roszczenia przesadne, tj. takie, które stałyby w sprzeczności z wymogami sprawiedliwości. Inaczej rzecz ujmując, w koncepcji *justice as fairness* obywatele podnoszą roszczenia nie tyle w imię tej czy innej konkretnej koncepcji dobra, lecz w imię posiadania przez nich jakiegś koncepcji dobra²⁵. Wówczas roszczenia – można by powiedzieć, odsuwając potencjalny zarzut – które mają zostać zaspokojone przez podstawowe instytucje społeczne, nie są ugruntowane w jakiejś wizji dobrego życia, co czyniłoby koncepcję *justice as fairness* koncepcją teleologiczną, lecz po prostu w koncepcji społecznej kooperacji i osoby.

Po trzecie, obywatele są wolni w tym oto sensie, że „uważa się ich za zdolnych do brania odpowiedzialności za własne cele, a to wpływa na sposób oceny ich roszczeń” (LP, s. 71). W społeczeństwie demokratycznym każdy cieszy się statusem równego obywatelstwa, a zatem przysługują mu takie same uprawnienia i wolności. Jednak każdy może dążyć do większego udziału w pozostałych dobrach (głównie „materialnych” – dochodu, bogactwa etc.), będących wynikiem społecznej kooperacji. Miarą udziału w tych dobrach jest wkład wniesiony w społeczną kooperację. Innymi słowy, zasady sprawiedliwości określają pewne społeczne ramy, w których to możliwe jest dążenie do pewnych dóbr. To jak wielki jest nasz udział w tych dobrach zależy od naszego wkładu w społeczną kooperację, czyli od naszej „zasługi”. To zaś, na co zasługujemy, określają zasady sprawiedliwości. Obywatele jako wolni są zatem zdolni do tego, aby koncepcję dobra, jak i cele, do których dążą, dopasować tak, aby ich realizacja była możliwa dzięki środkom, które mogą uzyskać w wyniku społecznej kooperacji. Stoi za tym idea, że człowiek wolny jest odpowiedzialny za swoje decyzje.

Równość i wolność ugruntowane zostają w moralnej naturze obywateli, czyli ich rozumności i racjonalności. Na niej też zostaje ufundowana po kantowsku rozumiana autonomia, czyli zdolność do stanowienia prawa, któremu się podlega. W *Teorii sprawiedliwości*, gdzie po raz pierwszy przedstawił Rawls „kantowską” interpretację koncepcji *justice as fairness*, stwierdza on, że obywatele dają wyraz swojej autonomii wówczas, gdy działają motywowani zasadami, które zostałyby wybrane w sytuacji początkowej. W późniejszych pismach nawiązuje do tej myśli i ją rozwija. W *Kantian Constructivism in Moral Theory* odróżnia Rawls racjonalną

²⁵ Dlatego w sytuacji początkowej zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy.

autonomię od pełnej. Racjonalną autonomią odznaczają się strony w sytuacji początkowej, zaś pełną autonomią obywatele w społeczeństwie demokratycznym, a dokładniej w społeczeństwie dobrze urządzonym. Nie chce jednak Rawls powiedzieć, że obywatele nie są racjonalnie autonomiczni, lecz tylko tyle, że owa autonomia jest ograniczona przez rozumność. W *Liberalizmie politycznym* stwierdza natomiast Rawls, że obywatele w społeczeństwie demokratycznym odznaczają się zarówno racjonalną, jak i pełną autonomią.

Oba rodzaje autonomii powiązane zostają przez Rawlsa z realizacją dwóch władz moralnych obywateli. Obywatele dają świadectwo swej racjonalnej autonomii wówczas, gdy czynią użytek z władzy racjonalności, czyli zdolności do kształtowania, rewidowania i racjonalnego realizowania własnej koncepcji dobra. Jednakże racjonalna autonomia „ujawnia się także w ich zdolności do zawierania porozumienia z innymi (podlegającego rozumnym ograniczeniom)” (LP, s. 120). O ile stwierdzenie, że racjonalna autonomia obywateli polega na realizacji moralnej władzy, jaką jest racjonalność, wydaje się dość oczywiste, to stwierdzenie, że polega ona na realizacji zdolności do zawierania porozumienia z innymi, wydaje się – przynajmniej na pierwszy rzut oka – niezrozumiałe. Skłonni bylibyśmy bowiem przypuszczać, że tym, co skłania nas do szukania porozumienia z innymi jest nasza rozumność, nie zaś racjonalność. Wyjaśnijmy tę kwestię.

Obywatele postrzegają siebie jako wyposażonych w dwie władze moralne oraz posiadających pewną koncepcję dobra. Do tej charakterystyki dodaje Rawls, że obywatele mają odpowiednie „interesy”, których możliwość realizacji starają się sobie zapewnić. Są to interesy w rozwijaniu i wykorzystywaniu dwóch władz moralnych. Ponadto obywatele w społeczeństwie demokratycznym mają także interes w zapewnieniu sobie możliwości realizowania własnej koncepcji dobra (por. LP, s. 122–123). Można powiedzieć, że interesy te mają charakter fundamentalny. W ten oto sposób Rawls uzupełnia lukę, na jaką natknęliśmy się w *Teorii sprawiedliwości*, gdzie wprawdzie była mowa o fundamentalnych interesach obywateli, które strony w sytuacji początkowej mają zabezpieczyć, lecz nigdzie nie sprecyzowano, na czym interesy te miałyby polegać. W późniejszych pismach owe fundamentalne interesy zostają określone jako interesy, jakie obywatele mają w rozwijaniu swojej moralnej osobowości, a także w realizacji własnej koncepcji dobra. Jako racjonalni obywatele starają się zapewnić sobie możliwość realizacji tych interesów, podejmując wspólnie z innymi społeczną kooperację. Tym zatem, co ich motywuje do nawiązania z innymi współpracy jest racjonalne dążenie do realizacji swoich interesów. Tym, co ich w tym ogranicza jest ich rozumność.

Wyjaśnić w tym miejscu należy jedną rzecz. W artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory* określa Rawls interesy, jakie obywatele mają w rozwijaniu i korzystaniu z dwóch władz moralnych jako „interesy najwyższego rzędu”, rozumiejąc przez to, że są one „ostatecznie regulatywne, jak i efektywne” (KCMT, s. 525). Oznacza to, że gdy tylko istnieją warunki umożliwiające realizację tych

interesów, obywatele podporządkowują im swoje działanie oraz myślenie, a więc także realizację pozostałych interesów. Wśród tych podporządkowywanych interesów jest też interes, jaki obywatele mają w realizacji własnej koncepcji dobra. Nie jest to interes „najwyższego rzędu”, lecz interes „wyższego rzędu”. Oznacza to, że obywatele w swoim działaniu, jak i myśleniu kierują się tym, aby go zrealizować, ale są skłonni podporządkować jego realizację interesom najwyższego rzędu. Zatem obywatele bardziej cenią sobie możliwość swobodnego kształtowania swojej koncepcji dobra i określania warunków społecznej kooperacji, aniżeli jakąś konkretną koncepcję dobra.

W *Liberalizmie politycznym* określa Rawls jednak te wszystkie trzy interesy mianem interesów wyższego rzędu, nie wyróżniając już interesów najwyższego rzędu (por. LP, s. 122–123). Skąd ta zmiana? Jak można się domyślać, spowodowana jest ona tym, że jeszcze w artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory* Rawls próbuje przedstawić koncepcję *justice as fairness* jako rozległą doktrynę moralną. W koncepcji tej idea autonomii rozumiana jest jako kategoria moralna, nie zaś polityczna. Oznacza to, że ideał autonomii powinien być realizowany przez obywateli w życiu we wszystkich jego aspektach (moralnych, politycznych, a nawet może i religijnych), a nie tylko w wymiarze politycznym. W konstruktywizmie politycznym nie rozstrzyga się o tym, co obywatele cenią sobie bardziej – możliwość swobodnego kształtowania własnej koncepcji dobra czy też przywiązanie do jego określonej postaci. Racjonalna autonomia jest wartością polityczną, nie zaś moralną. Dlatego też w takim samym stopniu dąży się do zagwarantowania obywatelom możliwości realizacji ich fundamentalnych interesów, nie wartościując ich.

Racjonalna autonomia obywateli przejawia się w czynieniu użytku z władzy racjonalności, jak i w zawarciu porozumienia z innymi, które motywowane jest dążeniem do zapewnienia sobie możliwości realizacji swoich fundamentalnych interesów. Na czym polega jednak pełna autonomia obywateli w społeczeństwie demokratycznym? To, że obywatele są w pełni autonomiczni oznacza, że

w swym postępowaniu nie tylko stosują się do zasad sprawiedliwości, lecz także działają powodowani tymi zasadami jako sprawiedliwymi. Ponadto, uznają te zasady jako te, które byłyby przyjęte w sytuacji pierwotnej. Obywatele osiągają pełną autonomię właśnie uznając publicznie zasady sprawiedliwości w swym życiu politycznym i w oparciu o dostateczną informację stosując je – stosując je tak, jak im to wskazuje poczucie sprawiedliwości. Tak więc pełną autonomię obywatele realizują, gdy działają powodowani zasadami sprawiedliwości określającymi sprawiedliwe warunki kooperacji – zasadami, które sami by sobie nadali, gdyby byli sprawiedliwie reprezentowani jako wolne i równe osoby (LP, s. 126–127)²⁶.

²⁶ Pojęcia pełnej autonomii nie należy rozumieć jako tego, które zawiera w sobie pojęcie racjonalnej autonomii. Te dwie kategorie traktować należy raczej jako odmienne,

Pełna autonomia obywateli w społeczeństwie demokratycznym polega na tym, że działają oni nie tylko zgodnie z zasadami sprawiedliwości, ale także na tym, że są motywowani owymi zasadami. Autonomia obywateli wyraża się zatem w odpowiedniej moralnej motywacji. Co więcej, owe zasady sprawiedliwości, na mocy których działają obywatele, mają być tymi zasadami, na które mogliby przystać jako wolne i równe osoby moralne. Są to więc zasady, które zostałyby wybrane w sytuacji początkowej, reprezentującej punkt widzenia wolnych i równych obywateli. Działając autonomicznie, obywatele są motywowani takimi zasadami, na które przystaliby jako wolni i równi. Mamy więc do czynienia ze specyficzną formą moralnej motywacji, a zatem nie po prostu z pragnieniem uwarunkowanym przez pewne zasady, lecz z pragnieniem uwarunkowanym przez pewną koncepcję, a mianowicie przez koncepcję obywateli jako wolnych i równych osób moralnych. Aby możliwa była ta specjalna forma moralnej motywacji czy też pragnienia działania zgodnie z pewnym ideałem obywatela, publicznie znane muszą być nie tylko zasady, ale ich uzasadnienie. Wtedy bowiem obywatele są świadomi związku, jaki zachodzi pomiędzy zasadami sprawiedliwości a odpowiednimi ideami (osoby czy społecznej kooperacji).

Należy podkreślić następującą rzecz – obywatele nie muszą działać zgodnie z *faktycznie* ustanowionymi przez siebie zasadami, aby działać autonomicznie. Nie muszą na przykład w każdym pokoleniu ustanawiać konstytucji, aby o zgodnym z nią politycznym działaniu móc powiedzieć, że jest ono wyrazem ich autonomii. Wystarczy, że działając i dokonując politycznych decyzji, czynią to motywowani zasadami sprawiedliwości, wyrażającymi ideały obywatelstwa i społecznej kooperacji (por. RH, s. 150–151).

Autonomia obywateli, zarówno racjonalna, jak i pełna, swe ugruntowanie znajduje w ich moralnej osobowości. Tym samym wolności nowożytnych zostają pogodzone z wolnościami starożytnych. Jeśli te pierwsze stoją na straży możliwości realizacji racjonalnej autonomii (czy też prywatnej autonomii), zaś drugie na straży pełnej czy też publicznej autonomii, to tak jak odpowiadające im rodzaje autonomii, znajdują ugruntowanie w moralnej osobowości obywateli.

W politycznym konstruktywizmie wychodzimy od idei (pojęcia) społeczeństwa i komplementarnej idei (pojęcia) osoby, by dzięki zastosowaniu procedury konstrukcji wypracować odpowiadające tym ideom zasady sprawiedliwości. Uwzględnia ona wszystkie te wymogi, które winny spełnić zasady sprawiedliwości, a zatem także i to, że powinny one odpowiadać moralnej naturze obywateli,

choć rzecz jasna komplementarne. Racjonalna autonomia odpowiada naszej racjonalności i można ją określić także mianem autonomii prywatnej, zaś pełna autonomia odpowiada naszej rozumności i można ją określić także mianem autonomii politycznej. Oba jej rodzaje znajdują swoje ugruntowanie w moralnej osobowości i przez to nie można powiedzieć, że są czymś sobie przeciwnym.

czyli rozumności i racjonalności, jak i temu, że obywatele są równi i wolni. W jaki jednak sposób procedura konstrukcji pozwala określić zasady sprawiedliwości? Konstruktywistyczna procedura nie różni się, poza pewnymi szczegółami, od procedury kontraktualistycznej. W przypadku konstruktywizmu podkreśla Rawls jednak to, że procedura konstrukcji modeluje lub też reprezentuje pewne idee. Można też powiedzieć, że pewne idee czy też koncepcje zostają wyrażone w owej procedurze konstrukcji. Postępując w zgodzie z nią, otrzymujemy odpowiadające im zasady sprawiedliwości.

W przypadku konstruktywizmu temu, co racjonalne odpowiada charakterystyka stron i ich rozumowanie, prowadzące do wyboru takich zasad sprawiedliwości, które najlepiej gwarantowałyby możliwość realizacji interesów wyższego rzędu tych, których reprezentują²⁷, czyli obywateli. Natomiast wszelkie ograniczenia, jakim podlegają strony w sytuacji początkowej, wyrażają to, co rozumne. Zaczniemy od racjonalności i związanej z nią racjonalnej autonomii obywateli.

Autor *Liberalizmu politycznego* stwierdza, że „racjonalna autonomia zostaje odwzorowana przez potraktowanie sytuacji początkowej jako przypadku sprawiedliwości czysto proceduralnej” (LP, s. 120). Oznacza to, że „jakikolwiek zasady strony wybiorą z listy przedstawionych im alternatyw, one właśnie zostają przyjęte jako sprawiedliwe” (LP, s. 120). Sprawiedliwość czysto proceduralna odróżniona zostaje od doskonałej sprawiedliwości proceduralnej oraz od niedoskonałej sprawiedliwości proceduralnej. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z pewnego rodzaju procedurą, której zastosowanie daje pewien rezultat. W przypadku doskonałej sprawiedliwości proceduralnej mamy niezależne od procedury kryterium tego, co sprawiedliwe, jak i procedurę zapewniającą osiągnięcie poprawnego rezultatu. W przypadku niedoskonałej sprawiedliwości proceduralnej mamy kryterium tego, co sprawiedliwe, lecz nie posiadamy niezawodnej procedury, zapewniającej nam osiągnięcie sprawiedliwego wyniku. Natomiast w przypadku sprawiedliwości czysto proceduralnej mamy odpowiednią („sprawiedliwą”) procedurę, nie mamy zaś niezależnego od niej kryterium tego, co sprawiedliwe. W tym przypadku za sprawiedliwe uznaje się wszystko to, co jest rezultatem poprawnego zastosowania owej procedury (por. LP, s. 120–121; TS, s. 141–144). W przypadku konstruktywizmu politycznego przyjmuje się, że jakiegokolwiek zasady nie okazałyby się wynikiem poprawnie zastosowanej procedury konstrukcji, uznać należy je za rozumne zasady²⁸. Stoi za tym myśl, że zasady

²⁷ Z czasem, by uniknąć nieporozumień i podkreślić, że stron porozumienia w sytuacji początkowej nie należy utożsamiać z rzeczywistymi jednostkami, Rawls zaczął strony określać jako *reprezentantów* (interesów) obywateli.

²⁸ Rzecz o tyle jednak jest skomplikowana, że w przypadku koncepcji *justice as fairness* mamy do czynienia z niezależnym od procedury kryterium poprawności jej wyników, a jest nim zgodność zasad sprawiedliwości w refleksyjnej równowadze z naszymi

sprawiedliwości są przedmiotem zawartego w określonych (*fair*) warunkach porozumienia pomiędzy tymi, którzy tym zasadom będą podlegać. Na jakiekolwiek zasady by nie przystali jako wolni i równi, będą miały one dla nich moc wiążącą. Strony są zatem w tym sensie autonomiczne, że „w toku swych racjonalnych rozważań nie czują się zmuszone do stosowania jakichś uprzednio danych zasad słuszności i sprawiedliwości lub nimi związane. Inaczej mówiąc, nie uznają żadnego stanowiska zewnętrznego wobec ich własnego punktu widzenia jako racjonalnych reprezentantów, stanowiska, które krępowałoby ich uprzednimi i niezależnymi zasadami sprawiedliwości” (LP, s. 121)²⁹.

Strony, nie kierując się żadnymi, jak to określa Rawls, uprzednio danymi względami, muszą się jednak czymś kierować, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości. Ich motywacja musi mieć jednak określony charakter, aby była autonomiczna nie zaś heteronomiczna. Zasady sprawiedliwości są wyrazem autonomii obywateli wówczas, gdy odpowiadają ich moralnej naturze. Dlatego też obywatele postrzegają siebie jako tych, którzy mają odpowiednie interesy wyższego rzędu, których możliwością realizacji są szczególnie zainteresowani. Realizacja tych interesów jest warunkiem ich racjonalnej autonomii w tym oto sensie, że umożliwia kształtowanie czy realizację ich koncepcji dobra. Ten aspekt autonomii obywateli zostaje przez procedurę konstrukcji wyrażony w ten sposób, że strony dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, kierując się zasadami racjonalności, dążą do tego, aby zapewnić tym, których reprezentują, możliwość realizacji ich interesów wyższego rzędu. Interesów, które określają moralną naturę obywateli społeczeństwa demokratycznego.

Rawls stwierdza więc, że

tak jak obywatele są racjonalni na dwa sposoby – mają w granicach politycznej sprawiedliwości wolność realizowania swych (dopuszczalnych) koncepcji dobra, a motywuje ich chęć zabezpieczenia własnych interesów wyższego rzędu, związanych

przemysłanymi sędami. Możemy, a nawet powinniśmy, zmodyfikować procedurę tak, aby otrzymać zasady, które znajdować się będą w refleksyjnej równowadze z naszymi przemysłanymi sędami (ewentualnie także je zmodyfikować).

²⁹ W dalszych partiach tekstu Rawls dodaje, że racjonalna autonomia stron polega także na tym, że strony „dochodząc do porozumienia w sprawie tego, jakie zasady sprawiedliwości przyjąć spośród dostępnych alternatyw, strony mają kierować się wyłącznie tym, co według nich jest właściwe dla określonego dobra osób, które reprezentują, jeśli ograniczenia nakładane na informacje pozwalają im to określić” (LP, s. 411–412). Zastrzeżenie to wprowadza pewne komplikacje, jeśli nie nawet sprzeczność. Z jednej strony mówi się bowiem, że strony muszą zapewnić możliwość realizacji interesów wyższego rzędu, jakie posiadają obywatele w społeczeństwie demokratycznym, z drugiej zaś strony, że kierują się one tylko względem na dobro reprezentowanych przez siebie obywateli. Trudność ta staje się szczególnie wyraźna przy określeniu, które z zasad sprawiedliwości zostaną wybrane w sytuacji początkowej.

z ich władzami moralnymi – tak samo, na dwa sposoby, racjonalnie autonomiczne są strony: mają w granicach sytuacji pierwotnej swobodę porozumienia się co do jakichkolwiek zasad, które uważają za najbardziej korzystne dla tych, których reprezentują; oceniając zaś tę korzyść, biorą pod uwagę interesy wyższego rzędu tych osób. Opis stron odzwierciedla zatem na dwa sposoby racjonalną autonomię obywateli (LP, s. 123).

Dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, które mają zabezpieczyć możliwość realizacji interesów wyższego rzędu, strony postępują w taki sam sposób, jak ma to miejsce w przypadku kontraktualizmu. A zatem dążą do zapewnienia tym, których reprezentują, jak największego udziału w podstawowych dobrach społecznych. Podstawowych dóbr społecznych nie postrzega się jednak jako uniwersalnych środków, pozwalających na realizację jakiegokolwiek koncepcji dobra, lecz jako środki umożliwiające realizację interesów wyższego rzędu, jakie mają obywatele w społeczeństwie demokratycznym (por. LP, s. 123–124, 250–265; SUPG).

Racjonalność wyrażona zostaje w procedurze konstrukcji w opisie stron i sposobu, w jaki dokonują wyboru zasad sprawiedliwości. Natomiast rozumność zostaje odzwierciedlona w opisie ograniczeń, jakim strony podlegają w sytuacji początkowej. Strony wybierając zasady sprawiedliwości, mogą wybrać tylko takie zasady sprawiedliwości, które spełniają formalne ograniczenia pojęcia słuszności. Szczególnie istotny jest tutaj warunek jawności. Strony wybierają takie zasady sprawiedliwości, które będą nie tylko publicznie uznane, ale których uzasadnienie będzie publicznie znane. Jest to konieczne do tego, aby obywatele mogli zrealizować swoją pełną autonomię.

Dostępna stronom w sytuacji początkowej wiedza, o czym już była wielokrotnie mowa, także podlega różnym ograniczeniom, co zostaje wyrażone w ten sposób, że strony znajdują się za zasłoną niewiedzy. W konstruktywizmie zasłona niewiedzy ma jednak nie tylko zagwarantować, że wybór zasad sprawiedliwości będzie miał miejsce w warunkach, które są *fair*, lecz przede wszystkim to, że obywatele w sytuacji początkowej przez strony reprezentowani są „jedynie jako osoby moralne, nie zaś jako osoby uprzywilejowane lub pokrzywdzone przez przygodności ich pozycji społecznej czy dystrybucji naturalnych zdolności” (KCMT, s. 529). Słowem, zasłona niewiedzy ma pomóc w ustanowieniu związku między moralną naturą obywateli a zasadami sprawiedliwości. Możliwe jest to dzięki temu, że strony pozbawione zostają wiedzy na temat przygodności życia społecznego i naturalnych zdolności tych, których reprezentują i znają tylko ich interesy wyższego, a zatem reprezentują ich tylko jako osoby moralne. Dzięki temu, że wyeliminowana zostaje wiedza na temat tych okoliczności, które różnicują obywateli, są oni przez strony reprezentowani jako tacy sami, a zatem równo.

Odwzorowanie rozumności, jak i racjonalności w założeniach procedury konstrukcji pozwala również wyrazić równość i wolność obywateli. Dzieje się tak ponieważ w koncepcji *justice as fairness* wolność i równość ugruntowana zostaje w moralnej osobowości obywateli, a zatem w ich rozumności i racjonalności. Równość obywateli polega na tym, że każdemu zostają przypisane te same uprawnienia, wolności, jak i obowiązki. W procedurze konstrukcji idea równości obywateli zostaje wyrażona w sposób następujący. Reprezentujące ich strony są, jak stwierdza autor *Liberalizmu politycznego*, „usytuowane symetrycznie” (LP, s. 129)³⁰. Oznacza to, że strony zostają tak samo scharakteryzowane, a przez to są równe. Zostaje to osiągnięte przez umiejscowienie stron za zasłoną niewiedzy, co powoduje, że pod uwagę zostają wzięte tylko te cechy, które stanowią o moralnej osobowości obywateli i które są im wszystkim wspólne.

Strony, będąc „symetrycznie usytuowane”, mają takie same prawa w dyskusji, która wieść ma do wyboru zasad sprawiedliwości, a zatem mają takie samo prawo do wysuwania argumentów, podnoszenia roszczeń etc. (por. KCMT, s. 550; JFR, s. 20) Możemy powiedzieć jednak, że w koncepcji *justice as fairness* założenie to jest zbędne. Znormalizowanie stron poprzez umiejscowienie ich w sytuacji początkowej powoduje, że i tak przedstawiać będą one te same racje, podnosić te same roszczenia.

O ile odwzorowanie równości obywateli jest stosunkowo proste, osiągnięte zostaje bowiem dzięki umiejscowieniu stron za zasłoną niewiedzy, to odwzorowanie ich wolności jest bardziej złożone. Dzieje się tak, ponieważ sam koncept wolności obywateli jest w koncepcji *justice as fairness* bardziej złożony niż pojęcie równości. Obywatele w społeczeństwie demokratycznym postrzegają się jako wolni w trojakim sensie: 1) jako zdolni do kształtowania, rewidowania i realizowania swojej koncepcji dobra; 2) jako uwiarygodniające się same przez się źródła ważnych roszczeń; 3) jako zdolni do brania odpowiedzialności za to, do czego dążą. Każdy z tych aspektów wolności jest w sytuacji początkowej przedstawiony w inny sposób.

To, że obywatele postrzegają siebie jako wolnych w tym oto sensie, że są zdolni do kształtowania, rewidowania i realizowania własnej koncepcji dobra, jest w sytuacji początkowej przedstawione poprzez przypisanie stronom odpowiedniej motywacji. Strony postrzega się mianowicie jako przede wszystkim niezainteresowane sprawami innych, lecz zainteresowane zapewnieniem tym, których reprezentują, możliwości realizacji ich interesów wyższego rzędu. Czynią to poprzez zapewnienie im jak największego możliwego udziału w podstawowych

³⁰ Rawls, mówiąc o „usytuowaniu symetrycznym”, ma oczywiście na myśli tak zwany stosunek symetryczny pomiędzy stronami, gdzie sytuacja A ma się do sytuacji B tak samo jak sytuacja B do sytuacji A.

dobrach społecznych (por. KCMT, s. 547–548). Co więcej, strony zostają przedstawione jako racjonalne, co odpowiada władzy racjonalności obywateli w społeczeństwie demokratycznym.

Drugi aspekt wolności, czyli to, że obywatele postrzegają się jako uwiarygodniające same przez się źródła ważnych roszczeń, jest przedstawione w sytuacji początkowej w ten sposób, że od stron nie wymaga się, aby uzasadniały podnoszone w imię interesów wyższego roszczenia tych, których reprezentują. Strony, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, nie są też związane żadnymi moralnymi obowiązkami czy zobowiązaniami. Moglibyśmy powiedzieć, że mają swobodę wyboru takich zasad sprawiedliwości, o których sądzą, że stwarzałyby najlepsze warunki dla rozwoju moralnej osobowości i realizacji koncepcji dobra obywateli w społeczeństwie demokratycznym.

Obywatele są także wolni jeszcze w jednym sensie, a mianowicie jako zdolni do brania odpowiedzialności za to, do czego dążą. Autor *Liberalizmu politycznego* nigdzie niestety nie wyjaśnia, w jaki sposób ten aspekt wolności zostaje przedstawiony w procedurze konstrukcji. Możemy jednak domyślać się, że zostaje to osiągnięte w ten oto sposób, że strony wybierają takie zasady sprawiedliwości, o których wiedzą, że będą ich ściśle obowiązywały. Oznacza to, że niezależnie od tego, jakie zasady sprawiedliwości zostałyby wybrane w sytuacji początkowej, to będą to zasady, które bez względu na to, jak przystawać będą do ich partykularnych koncepcji dobra, interesów czy celów, będą tymi zasadami, które będą miały regulatywny charakter, tj. będą decydować (w ostatecznej instancji) o działaniu obywateli w społeczeństwie demokratycznym, a także będą tymi zasadami, w świetle których będą oni kształtować swoją koncepcję dobrego życia.

Podsumowując: w ramach teorii sprawiedliwości, jak i filozofii politycznej, zasady sprawiedliwości zostają określone dzięki zastosowaniu odpowiednich procedur rozumowania – procedury teorii kontraktualistycznych i procedury konstruktywistycznej. Pozwalają one na „wyprowadzenie” zasad sprawiedliwości z odpowiednich założeń i określenie, które z przekazanych przez tradycję zasad sprawiedliwości odpowiadają pewnym rozumnym i racjonalnym wymogom. W konstruktywizmie politycznym Rawls precyzuje, co rozumie przez rozumne i racjonalne wymogi, jakim odpowiada koncepcja sprawiedliwości ma uczynić zadość. Okazuje się, że zasady sprawiedliwości mają odpowiadać określonym normatywnym ideom: społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji oraz obywateli jako równych i wolnych osób moralnych. Założenia procedury konstrukcji (sytuacji początkowej) zostają tak zinterpretowane, aby odzwierciedlały idee społeczeństwa i obywateli, czyli rozumność i racjonalność (rozumianych jako aspekty społecznej kooperacji oraz jako dwie władze moralne), autonomię, jak i wolność i równość obywateli. Rezultatem zastosowania wskazanych procedur rozumowania są określone zasady sprawiedliwości.

Literatura zalecana

Kontraktualizm

- Arneson R. J., *From Primary Goods to Capabilities to Well-being*, „Critical Review of International Social and Political Philosophy” 2013, t. 16, nr 2, s. 179–195, DOI: 10.1080/13698230.2012.757910.
- Arneson R. J., *Primary Goods Reconsidered*, „Noûs” 1990, t. 24, nr 3, s. 429–454, DOI: 10.2307/2215774.
- Arrow K. J., *Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls’s Theory of Justice*, „The Journal of Philosophy” 1973, t. 70, nr 9, s. 245–263, DOI: 10.2307/2025006.
- Beatty J., *The Rationality of the „Original Position”: A Defense*, „Ethics” 1983, t. 93, nr 3, s. 484–495, DOI: 10.1086/292461.
- Brudney D., *Hypothetical Consent and Moral Force*, „Law and Philosophy” 1991, t. 10, nr 3, s. 235–270, DOI: 10.1007/bf00149798.
- Crocker L., *Equality, Solidarity, and Rawls’ Maximin*, „Philosophy & Public Affairs” 1977, t. 6, nr 3, s. 262–266.
- Diggs B. J., *A Contractarian View of Respect for Persons*, „American Philosophical Quarterly” 1981, t. 18, nr 4, s. 273–283.
- Esheté A., *Contractarianism and the Scope of Justice*, „Ethics” 1974, t. 85, nr 1, s. 38–49, DOI: 10.1086/291937.
- Fishkin J., *Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls’s Theory*, „American Political Science Review” 1975, t. 69, nr 2, s. 615–629, DOI: 10.2307/1959092.
- Freeman S., *Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason*, „The Journal of Philosophy” 1991, t. 88, nr 6, s. 281–303, DOI: 10.2307/2026686.
- Freeman S., *Reason and Agreement in Social Contract Views*, „Philosophy & Public Affairs” 1990, t. 19, nr 2, s. 122–157.
- Gauthier D., *The Social Contract as Ideology*, „Philosophy & Public Affairs” 1977, t. 6, nr 2, s. 130–164.
- Guyer P., *Principles of Justice, Primary Goods and Categories of Right: Rawls and Kant*, „Kantian Review” 2018, t. 23, nr 4, s. 581–613, DOI: 10.1017/S1369415418000419.
- Hampton J., *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, „The Journal of Philosophy” 1980, t. 77, nr 6, s. 315–338, DOI: 10.2307/2025640.
- Held V., *On Rawls and Self-Interest*, „Midwest Studies In Philosophy” 1976, t. 1, nr 1, s. 57–60, DOI: 10.1111/j.1475-4975.1976.tb00011.x.
- Johnson C., *Actual- V. (Rawlsian) Hypothetical-Consent*, „Philosophical Studies” 1975, t. 28, nr 1, s. 41–48, DOI: 10.1007/bf00356609.
- Keyt D., *The Social Contract as an Analytic, Justificatory, and Polemic Device*, „Canadian Journal of Philosophy” 1974, t. 4, nr 2, s. 241–252.
- Lessnoff M., *Social Contract*, Macmillan, Houndmills 1986.
- Marshall J., *The Failure Of Contract as Justification*, „Social Theory and Practice” 1975, t. 3, nr 4, s. 441–459.
- Nelson E., *From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality*, „Political Theory” 2008, t. 36, nr 1, s. 93–122, DOI: 10.1177/0090591707310088.

- Schwartz A., *Moral Neutrality and Primary Goods*, „Ethics” 1973, t. 83, nr 4, s. 294–307, DOI: 10.1086/291888.
- Stark C. A. *Hypothetical Consent and Justification*, „The Journal of Philosophy” 2000, t. 97, nr 6, s. 313–334, DOI: 10.2307/2678406.
- VanDeVeer D., *Of Beasts, Persons, and the Original Position*, „The Monist” 1979, t. 62, nr 3, s. 368–377, DOI: 10.5840/monist197962325.

Konstruktywizm

- Bagnoli C., *Constructivism in Metaethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), E. N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/> (dostęp: 4.02.2019).
- Baynes K., *Constructivism and Practical Reason in Rawls*, „Analyse & Kritik” 1992, t. 14, nr 1, s. 18–32, DOI: 10.1515/auk-1992-0102.
- Besch T. M., *Constructing Practical Reason: O'Neill on the Grounds of Kantian Constructivism*, „The Journal of Value Inquiry” 2008, t. 42, nr 1, s. 55–76, DOI: 10.1007/s10790-008-9097-9.
- Brink D. O., *Rawlsian Constructivism in Moral Theory*, „Canadian Journal of Philosophy” 1987, t. 17, nr 1, s. 71–90.
- Hill T. E., *Kantian Constructivism in Ethics*, „Ethics”, 1989, t. 99, nr 4, s. 752–770, DOI: 10.1086/293120.
- James A., *Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo*, „Philosophy and Public Affairs” 2005, t. 33, nr 3, s. 281–316, DOI: 10.1111/j.1088-4963.2005.00034.x.
- Kaufman A., *Rawls and Kantian Constructivism*, „Kantian Review” 2012, t. 17, nr 2, s. 227–256, DOI: 10.1017/S1369415412000040.
- Klosko G., *Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism*, „American Political Science Review” 1997, t. 91, nr 3, s. 635–646, DOI: 10.2307/2952079.
- Krasnoff L., *How Kantian is Constructivism?*, „Kant-Studien” 1999, t. 90, nr 4, s. 385–409, DOI: 10.1515/kant.1999.90.4.385.
- McCarthy T., *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, „Ethics” 1994, t. 105, nr 1, s. 44–63, DOI: 10.1086/293678.
- Milo R., *Contractarian Constructivism*, „The Journal of Philosophy” 1995, t. 92, nr 4, s. 181–204, DOI: 10.2307/2940922.
- O'Neill O., *Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls Political Liberalism*, „Philosophical Review” 1997, t. 106, nr 3, s. 411–428, DOI: 10.2307/2998399.
- Papish L., *The Changing Shape of Korsgaard's Understanding of Constructivism*, „The Journal of Value Inquiry” 2011, t. 45, nr 4, s. 451–463, DOI: 10.1007/s10790-011-9295-8.
- Timmons M., *The Limits of Moral Constructivism*, „Ratio” 2003, t. 16, nr 4, s. 391–423, DOI: 10.1046/j.1467-9329.2003.00230.x.
- Weber E. T., *Rawls, Dewey, and Constructivism. On the Epistemology of Justice*, Continuum, London 2010.

ROZDZIAŁ IV

ZASADY SPRAWIEDLIWOŚCI

Według Rawlsa zastosowanie bądź metody kontraktualistycznej, bądź konstruktywistycznej prowadzi do tych samych rezultatów, a mianowicie wyboru dwóch zasad sprawiedliwości, składających się na koncepcję *justice as fairness*. Innymi słowy, koncepcja *justice as fairness* jest uzasadniona lepiej niż inne konkurencyjne teorie sprawiedliwości. Wyjaśnienia domagają się tutaj dwie rzeczy. Po pierwsze, treść dwóch zasad sprawiedliwości. Nie są one bowiem po prostu przekazane nam przez tradycję refleksji moralnej, lecz przez Rawlsa tak a nie inaczej sformułowane. Nie oznacza to oczywiście, że zasady te wyrażają treści całkowicie nowe. Jak zobaczymy, tak nie jest. Po drugie, wyjaśnić należy, dlaczego to właśnie te dwie zasady sprawiedliwości zostałyby w sytuacji początkowej wybrane lub, inaczej mówiąc, przedłożone nad inne jako te, które pełniej gwarantują możliwość realizacji interesów obywateli.

Formułując dwie zasady sprawiedliwości, Rawls wychodzi od pojęcia podstawowej struktury społeczeństwa i dwóch rodzajów dóbr. Następnie wyróżnia ogólną koncepcję sprawiedliwości i będącą jej ukonkretnieniem szczegółową koncepcję sprawiedliwości. Zostaje ona w dalszym ciągu rozważań doprecyzowywana tak, że prowadzi w końcu do ostatecznego sformułowania dwóch zasad sprawiedliwości.

Tym, co regulują zasady sprawiedliwości, jest podstawowa struktura społeczeństwa, czyli jego najważniejsze instytucje: konstytucja oraz „podstawowe urządzenia ekonomiczne i społeczne”, które składają się na system społecznej kooperacji (por. TS, s. 34; JFR, s. 39–40). Instytucje są zaś systemem publicznych reguł, definiujących zakres dopuszczalnych, jak i zabronionych działań oraz przyznające jednostkom uprawnienia i obowiązki (por. TS, s. 99). Dlaczego to jednak podstawowa struktura społeczeństwa została wybrana jako to, co regulują zasady sprawiedliwości, a nie na przykład bezpośrednio działania jednostek?

Zasady sprawiedliwości regulują podstawową strukturę społeczeństwa po pierwsze dlatego, że – jak powiada Rawls – wpływ, jaki wywiera ona na życie jednostek, zaznacza się od samego początku i ma charakter fundamentalny. Rodzimy się w społeczeństwie i w nim żyjemy. Miejsce, jakie zajmujemy w ramach podstawowej struktury społeczeństwa – miejsce, które określone jest przez udział w podstawowych dobrach społecznych – decyduje o naszych życiowych możliwościach, czyli o tym, czego możemy spodziewać się w życiu, co możemy osiągnąć, a także o tym, jakie możliwości stoją przed nami otworem, a jakie są

przed nami zamknięte. Stąd też jesteśmy szczególnie zainteresowani tym, jaki przybierze ona kształt. Poszukujemy zasad sprawiedliwości, które by tak kształtowały podstawowe instytucje społeczeństwa, aby były one do zaakceptowania z naszego punktu widzenia, czyli rozumnych i racjonalnych, wolnych i równych osób czy też obywateli.

Po drugie, podstawowa struktura społeczeństwa dlatego jest regulowana przez zasady sprawiedliwości, ponieważ to w jej ramach urzeczywistnia się oparta na przymusie relacja polityczna pomiędzy obywatelami. W ramach demokracji konstytucyjnej szczególną cechą tej relacji jest nie tylko to, że oparta jest ona na przymusie, jakim dysponuje władza polityczna, lecz także to, że owa władza jest władzą równych i wolnych obywateli. Jest to zatem władza, którą obywatele jako ciało polityczne sprawują nad sobą nawzajem. Oznacza to, że władza ta musi być sprawowana w taki sposób, który jest do przyjęcia dla tych, którzy tej władzy podlegają. Stajemy więc w tym przypadku wobec problemu legitymizacji władzy politycznej. Innymi słowy, stajemy wobec problemu tego, do jakich wartości czy zasad możemy się odwołać, sprawując wspólnie jako obywatele społeczeństwa demokratycznego władzę polityczną. Te wartości i zasady to wartości i zasady określone przez daną koncepcję sprawiedliwości.

Podstawowa struktura społeczeństwa dzieli się na dwie części (por. TS, s. 107–108). Instytucje pierwszej części dystrybuują dobra społeczne, takie jak podstawowe uprawnienia oraz wolności. W przypadku społeczeństwa politycznego to konstytucja jest główną instytucją, która przypisuje uprawnienia i wolności oraz określa sposób sprawowania władzy politycznej. Instytucje drugiej części podstawowej struktury społeczeństwa dystrybuują pozostałe dobra społeczne, takie jak na przykład dochód czy bogactwo. Zadaniem zasad sprawiedliwości jest więc określenie sposobu dystrybucji podstawowych dóbr społecznych przez podstawową strukturę społeczeństwa. Jakie więc zasady sprawiedliwości, rządzące dystrybucją podstawowych dóbr społecznych, są według Rawlsa, zasadami właściwymi (rozumnymi)? Innymi słowy, jakie zasady sprawiedliwości wybiorą strony w sytuacji początkowej?

Strony w sytuacji początkowej w swoim rozumowaniu dotyczącym wyboru zasad sprawiedliwości wychodzą od ogólnej koncepcji sprawiedliwości, która mówi, że

Wszelkie społeczne wartości – wolność i możliwości, dochód i bogactwo oraz podstawy szacunku dla samego siebie – mają być równo rozdzielone, chyba że nierówna dystrybucja jakiegokolwiek (czy też wszystkich) spośród tych wartości jest korzystna dla każdego (TS₁, s. 89).

Dlaczego strony w sytuacji początkowej przyjmują ogólną koncepcję sprawiedliwości jako stosowny punkt wyjścia do poszukiwania odpowiadających im

zasad sprawiedliwości? Jak pamiętamy, strony w sytuacji początkowej znajdują się za zasłoną niewiedzy, nie wiedzą zatem, kim są. Nie mogą nawet podnieść roszczenia do większego udziału w podstawowych dobrach społecznych, bowiem nie są w stanie stwierdzić, komu konkretnie ten większy udział miałby przyspaść. Umieszczenie stron w sytuacji początkowej za zasłoną niewiedzy ma odzwierciedlać moralne przekonanie, według którego czymś *nierozumnym* byłoby żądać więcej, aniżeli mają inni z tego tylko tytułu, że posiadamy takie a nie inne cechy naturalne czy zajmujemy określoną pozycję społeczną. Strony jednak nie tylko znajdują się za zasłoną niewiedzy, ale są też racjonalne, a zatem dążą do zapewnienia sobie możliwie jak największego udziału w podstawowych dobrach społecznych. Nie przystaną zatem na mniejszy udział. Nie byłoby to z ich punktu widzenia *racjonalne*. Nie będąc zaś zawistne, nie mają żadnego powodu, aby przystać na taką dystrybucję dóbr, która stawiałaby ich w gorszym położeniu, tylko dlatego, że i inni mogliby mieć się gorzej. Jest rzeczą oczywistą, że strony w takiej sytuacji za punkt wyjścia przyjmą równy podział dóbr społecznych, bowiem dla żadnej z nich inna dystrybucja nie jest ani rozumna, ani racjonalna (por. TS, s. 227).

Na ogólną koncepcję sprawiedliwości składają się dwa twierdzenia. Jedno mówi, że sprawiedliwy podział dóbr to równy podział dóbr, o ile nierówny podział nie jest z korzyścią dla każdego. Według kolejnego z niesprawiedliwym układem społecznym mamy do czynienia wówczas, gdy rozdziela on w taki sposób podstawowe dobra społeczne, że nie leży to w interesie wszystkich. Wynika z tego, że każdy układ społeczny, poprawiający sytuację każdego w stosunku do wyjściowej sytuacji równej dystrybucji dóbr, uznać by można za sprawiedliwy.

Strony traktują zasadę równej dystrybucji podstawowych dóbr społecznych jedynie jako punkt wyjścia dla określenia bardziej odpowiednich, rozumniejszych zasad sprawiedliwości. Zasady takie dopuszczałyby istnienie pewnych nierówności w podziale podstawowych dóbr społecznych, o ile nierówności te działałyby z korzyścią dla wszystkich uczestników kooperacji. Innymi słowy, nierówna dystrybucja jest sprawiedliwa o tyle, o ile w jej wyniku sytuacja każdego, mierzona miarą udziału w podstawowych dobrach społecznych, polepszy się. Na przykład możliwość osiągnięcia wyższego dochodu skłaniać może do większego wysiłku i efektywniejszego wykorzystania swoich zdolności, co w konsekwencji prowadzi do poprawienia sytuacji innych.

Istnieje wiele społecznych układów, jak zauważa Rawls, które polepszają sytuację każdego w stosunku do wyjściowej sytuacji równej dystrybucji. Układy takie odznaczają się różnego rodzaju nierównościami, pracującymi na rzecz wszystkich. Jakie to jednak mają być nierówności i jaki ma być ich charakter? Ogólna koncepcja sprawiedliwości tej kwestii nie rozstrzyga. Dopuszcza ona różnorakie nierówności pod warunkiem, że są one z korzyścią dla każdego. Z tych społecznych układów, które są korzystniejsze w porównaniu z wyjściowym stanem równości, należy wybrać taki, który uznać będzie można za układ sprawiedliwy.

Według autora *Teorii sprawiedliwości* strony, znajdując się w sytuacji początkowej, przyjmą dwie zasady, które składać się będą na szczegółową koncepcję sprawiedliwości. Zasady te, w wersji przedstawionej poniżej, są także tylko punktem wyjścia do poszukiwania ostatecznych zasad sprawiedliwości. Brzmiały one następująco:

Pierwsza: każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych.

Druga: nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by a) można było rozumnie spodziewać się, że będzie to z korzyścią dla każdego, i b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi (TS₁, s. 87).

Powyższe zasady zostają uzupełnione o reguły priorytetu, które mówią, że wymogom pierwszej zasady należy dać pierwszeństwo przed wymogami zasady drugiej oraz że druga część drugiej zasady ma pierwszeństwo nad jej częścią pierwszą. Reguły priorytetu są „wyrazem pewnej fundamentalnej preferencji wśród podstawowych dóbr społecznych” (TS₁, s. 90, przekład zmodyfikowany). Oznacza to, że strony w sytuacji początkowej będą dążyły do zapewnienia sobie możliwie jak największego udziału w pewnych dobrach społecznych, w tym przypadku podstawowych wolnościach oraz uprawnieniach, i woleć będą większy (maksymalny) udział w tych dobrach niż w pozostałych podstawowych dobrach społecznych. Innymi słowy, strony przedkładają podstawowe wolności i uprawnienia nad inne dobra i z ich perspektywy zgoda na mniejszy lub nierówny w nich udział tylko dlatego, że w zamian otrzymać mogą więcej innych podstawowych dóbr społecznych, szczególnie dochodu i bogactwa, jest nieracjonalny.

Pierwsza zasada

W pismach Rawlsa mamy do czynienia z kilkoma różnymi sformułowaniami pierwszej zasady dotyczącej dystrybucji wolności, czyli zasady największej równej wolności. Różnice te pojawiają się z dwóch powodów. Po pierwsze, w obrębie jednego dzieła, a dokładniej *Teorii sprawiedliwości*, przejście od jednego do drugiego sformułowania pierwszej zasady pokazuje, jakie racje stoją za przyjęciem danej zasady w takim, a nie innym brzmieniu. Po drugie, odmienne sformułowania, w różnych pismach, pierwszej zasady odzwierciedlają zmiany, jakie zaszły w koncepcji *justice as fairness*. Poniżej omówię zatem przejście od pierwszego sformułowania zasady równych wolności z *Teorii sprawiedliwości* do ostatecznego sformułowania znanego z *Liberalizmu politycznego*, jednocześnie wyjaśniając, dlaczego strony w sytuacji początkowej dokonałyby wyboru tej właśnie zasady.

W koncepcji *justice as fairness* zasada największej równej wolności poprzedzona zostaje zasadą, mówiącą, że w pierwszej kolejności muszą zostać zaspokojone podstawowe potrzeby członków społeczeństwa. Ich zaspokojenie umożliwia zrozumienie i czynienie użytku z wolności. Dopiero wówczas racjonalne, z perspektywy stron w sytuacji początkowej, jest przyjęcie zasady największej równej wolności (por. TS₁, s. 210–211; JFR, s. 44, przyp. 7). Przyjmijmy zatem, że strony wiedzą, iż w społeczeństwie, dla którego wybierają zasady sprawiedliwości, zachodzą warunki umożliwiające jego członkom korzystanie z wolności gwarantowanej przez pierwszą zasadę. Rozważają więc zasadę, która stwierdza, że „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych” (TS₁, s. 87).

Powyższe, wyjściowe sformułowanie pierwszej zasady, zostaje jednak w *Teorii sprawiedliwości* w ostateczności zarzucone na rzecz sformułowania mówiącego o „jak najszerszym całościowym systemie równych podstawowych wolności” (TS, s. 367). Pierwsza zasada sprawiedliwości mówi zatem, że „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich” (TS, s. 367).

Różnica pomiędzy dwoma sformułowaniami pierwszej zasady jest następująca. W obu sformułowaniach mowa jest o maksymalizowaniu wolności. Pierwsza zasada sprawiedliwości nakazuje tak zorganizować podstawowe instytucje społeczeństwa, aby jego członkowie cieszyli się jak największą możliwą wolnością, którą można pogodzić z podobną wolnością dla innych. W wyjściowym sformułowaniu pierwszej zasady w *Teorii sprawiedliwości*, jak i we wcześniejszych pismach Rawlsa, mowa jest o (podstawowej) wolności jako takiej (*liberty*), podczas gdy w ostatecznym sformułowaniu mówi się o nie o wolności, lecz o wolnościach (*liberties*). Innymi słowy, we wcześniejszych sformułowaniach pierwsza zasada sprawiedliwości nakazuje maksymalizowanie wolności jako takiej, w ostatecznym zaś nakazuje maksymalizowanie dających się ze sobą pogodzić podstawowych wolności. Czym uzasadniona jest ta zmiana i na czym w rzeczywistości polega? Podążę tutaj za sugestią H. L. A. Harta (por. RWP, s. 228–229), według której Rawls, zarzucając posługiwanie się pojęciem wolności jako takiej, chce uniknąć krytyki, którą pod adresem koncepcji, upatrujących jedynego celu sprawiedliwości w wspieraniu wolności jako takiej, sformułował Henry Sidgwick.

Sidgwick w rozdziale V księdze III *The Methods of Ethics* poszukuje znaczenia terminu „sprawiedliwość” (ME, s. 264). Stwierdza, że pojęcie to stosuje się do prawa stanowionego, które „dystrybuuje i przyznaje jednostkom albo przedmiotom pożądania, wolności i przywileje, albo ciężary i ograniczenia, a nawet cierpienie jako takie” (ME, s. 265). O jakim zatem układzie dystrybucji wyznaczonym przez prawo możemy powiedzieć, że jest sprawiedliwy? Dystrybucja wolności i przywilejów oraz ciężarów i ograniczeń powinna odbywać się w zgodzie z „idealnym

systemem reguł dystrybucji” (ME, s. 272). Przyjmijmy, że ów system powinien przyznawać wszystkim członkom społeczeństwa pewne „naturalne uprawnienia”, a prawo stanowione winno je ucieleśniać i chronić. Możemy się jednak zasadnie zapytać, jaka zasada rządzi określeniem listy owych uprawnień i połączeniem ich w jeden system. Według interesującego nas poglądu, zasadą tą jest zasada równej wolności. Mówi ona, że wszelkie uprawnienia naturalne da się sprowadzić do jednego: uprawnienia do wolności. Celem sprawiedliwości jest ustanowienie dla wszystkich takiej samej wolności. Państwo zaś ma stać na straży wolności swoich obywateli i egzekwować swobodnie zawarte przez nich umowy.

Sidgwick odrzuca jednak ten pogląd z tego powodu, że zasada nakazująca równą dystrybucję wolności prowadzi do trudnych do zaakceptowania konsekwencji. Po pierwsze, jeśli przez wolność będziemy rozumieć po prostu wolność działania, to okaże się, że zasada równej wolności dopuszczać będzie takie działania, które skłonni bylibyśmy skądinąd ograniczyć. Działania człowieka mogą bowiem przynosić innym zarówno pożytek, jak i szkodę. Musimy więc dysponować kryterium pozwalającym nam na określenie tego, które z działań człowieka powinny zostać ograniczone. Zasada równej wolności nie dostarcza jednak satysfakcjonującego kryterium, bowiem nie każdą szkodę da się zinterpretować jako ograniczenie czyjejś wolności. Zatem nie każde działanie przynoszące innym szkodę w myśl zasady równej wolności uznać będzie można za niedopuszczalne (por. ME, s. 275).

Po drugie, odwołując się do zasady równej wolności, nie jesteśmy w stanie uzasadnić konieczności dotrzymywania umów. Z jednej bowiem strony, każda umowa ogranicza naszą wolność, więc jesteśmy bardziej wolni wówczas, gdy żadnymi umowami nie jesteśmy związani, z drugiej zaś strony przyznanie nieograniczonego uprawnienia do zawierania umów oznaczałoby, że możemy zawrzeć umowę, na mocy której stalibyśmy się niewolnikami, a więc wyrzeklibyśmy się swojej wolności (por. ME, s. 276).

Po trzecie, zasada równej wolności nie jest w stanie uzasadnić prawa własności. Wolność oznacza bowiem wolność działania i ma być ona chroniona przez prawo i państwo przed jej ograniczeniami. W przypadku własności, powiada Sidgwick, wolność oznacza jedynie swobodę użytku czynionego z rzeczy, którą aktualnie się posługujemy. Jednakże, odwołując się jedynie do wolności, nie sposób uzasadnić naszego prawa do posługiwania się daną rzeczą w przyszłości, a na tym przecież polega istota prawa własności. Zasada równej wolności chroni tę formę działania, jaką jest czynienie użytku z danej rzeczy w danym momencie. Nie jesteśmy jednak w stanie, odwołując się do niej, powiedzieć kto i dlaczego ma prawo do wyłącznego dysponowania tą rzeczą w przyszłości. Co więcej, sama instytucja własności ogranicza wolność. Jeśli ktoś posiada prawo do wyłącznego dysponowania daną rzeczą, ktoś inny tego prawa nie posiada, a przez to zostaje ograniczona swoboda jego działania (por. ME, s. 276).

Z krytyki Sidgwicka wynika, że nie sposób traktować zasady równej wolności jako głównej i jedynej zasady sprawiedliwości. Odwołując się do niej, nie można uzasadnić ograniczenia tych działań, które przynoszą innym jakąś szkodę, a także nie można uzasadnić konieczności dotrzymywania umów, jak i prawa własności. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że użyte w sformułowaniu zasady równej wolności pojęcie wolności jako takiej jest na tyle abstrakcyjne i niesprecyzowane, że zastosowanie tej zasady prowadzi do konsekwencji, na które trudno przystać. Aby uniknąć tej trudności, zarzuca Rawls sformułowanie zasady największej równej wolności – tożsamej z omawianą przez Sidgwicka zasadą równej wolności – w którym mowa o wolności jako takiej na rzecz sformułowania, w którym mowa o (podstawowych) wolnościach. Co więcej, po drugie, zasada nakazująca równą dystrybucję największej możliwej wolności czy nawet ułożonych w spójny system poszczególnych wolności nie może służyć jako jedyna zasada sprawiedliwości. Dystrybucji innych dóbr niż wolności nie da się określić poprzez odwołanie się do zasady nakazującej maksymalizowanie równej wolności. Dlatego też Rawls wprowadza inne niż pierwsza zasada zasady dystrybucyjne (zasadę różnicy oraz autentycznej równości szans). Nie jesteśmy więc zainteresowani maksymalizowaniem wolności jako takiej, czyli zapewnieniem jak najrozleglejszej podstawowej wolności po prostu, bowiem wolność nie jest jedynym „celem politycznej i społecznej sprawiedliwości” (JFR, s. 44). Celem sprawiedliwości jest raczej zapewnienie obywatelom pewnych podstawowych wolności, uprawnień oraz konstytucyjnych gwarancji, a nie maksymalizowanie wolności jako takiej.

Przez poszczególne wolności rozumie się pewien zespół instytucji, czyli system „publicznych reguł określających prawa i obowiązki” (TS, s. 299). Reguły te mówią, co kto może uczynić. Cieszymy się pewną określoną wolnością, wolnością do określonego rodzaju działania, wówczas, gdy nie ma prawnych przeszkód, uniemożliwiających nam ten rodzaj działania, a państwo oraz inne podmioty społeczne i polityczne są prawnie zobowiązane do tego, aby nam nie przeszkadzać. Co więcej, państwo ma stać na straży naszych wolności i chronić nas przed ich naruszeniami ze strony innych.

Strony w sytuacji początkowej przyjmują zatem pierwszą zasadę nie w brzmieniu, w którym mowa o wolności jako takiej, lecz w takim, w którym mowa o poszczególnych wolnościach: „Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich” (TS, s. 367). Zasada ta nie nakazuje maksymalizowania każdej poszczególnej podstawowej wolności, lecz systemu takich wolności. Oznacza to, że wolności powinny być ułożone w system, czyli być wzajemnie ze sobą uzgodnione. W ramach takiego systemu pewna poszczególna wolność może zostać ograniczona, o ile jest to konieczne dla jej realizacji czy też dla realizacji innych wolności. Jakie jednak podstawowe

wolności wchodzi w skład systemu podstawowych wolności, o którym mowa w pierwszej zasadzie?

Na wolności obywateli w społeczeństwie demokratycznym składają się: „wolność polityczna (prawo do głosowania i do piastowania urzędów publicznych) wraz ze swobodą wypowiedzi i stowarzyszania się, wolność sumienia i swoboda myśli, wolność osobista wraz z prawem do posiadania (osobistego majątku) oraz – określona pojęciem rządów prawa – ochrona przed arbitralnym aresztowaniem i uwięzieniem” (TS, s. 87–88/TS, s. 107–108). Wolności te mają być równe, co oznacza, że każdy obywatel społeczeństwa demokratycznego powinien cieszyć się takimi samymi wolnościami. Takie wyliczenie podstawowych wolności oraz ich równa dystrybucja nasuwają dwa pytania: po pierwsze, dlaczego strony decydują się na równą dystrybucję wolności? Po drugie, dlaczego strony w sytuacji początkowej wybiorą takie, a nie inne podstawowe wolności?

Pierwsza zasada nakazuje dwie rzeczy. Po pierwsze, maksymalizować podstawowe wolności, tak aby stworzyły one jak najrozleglejszy system, który da się pogodzić z podobnym systemem dla innych. Innymi słowy, nakazuje taką dystrybucję podstawowych wolności, która maksymalizowałaby udział każdego w tych wolnościach. Po drugie, dystrybucja ta musi być równa, czyli każdy ma się cieszyć takim samym największym możliwym systemem podstawowych wolności.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego strony wybiorą zasadę, która przyznaje jak najrozleglejszy całościowy system podstawowych wolności, nie nastrocza żadnych trudności. Jak pamiętamy, strony w sytuacji początkowej kierują się racjonalną zasadą, według której lepiej jest mieć większy aniżeli mniejszy udział w podstawowych dobrach społecznych. Większy udział ma umożliwić im realizację ich interesów. Dążą więc do zapewniania sobie jak największego udziału w dobrach społecznych, jakimi są podstawowe wolności. Posiadanie tych dóbr, jak zobaczymy, ma fundamentalne znaczenie dla realizacji interesów czy też koncepcji dobra, jakie by one nie były¹.

¹ Zasada maksymalizacji udziału w podstawowych dobrach społecznych służy też stronom w sytuacji początkowej za kryterium wyboru wolności wchodzących w skład systemu owych wolności. Strony dokonują wyboru takich wolności, aby po odpowiednim dopasowaniu do siebie tworzyły najrozleglejszy system podstawowych wolności. W *Teorii sprawiedliwości* znajdujemy jeszcze jedno kryterium wyboru podstawowych wolności wchodzących w skład najrozleglejszego systemu takich wolności. Nie znajduje ono jednak zastosowania w sytuacji początkowej przy wyborze zasad sprawiedliwości, lecz na konwencie konstytucyjnym, gdzie strony dokonują wyboru konstytucji w zgodzie z wcześniej wybranymi zasadami sprawiedliwości. Strony organizując podstawowe wolności w jeden spójny system, nie kierują się zasadą nakazującą maksymalizowanie udziału w podstawowych wolnościach, lecz dążą do ustanowienia „najlepszego” (*the best*) systemu z perspektywy reprezentatywnego „równego obywatela”. Poszukując

Autor *Teorii sprawiedliwości* nie argumentuje wprost na rzecz równej dystrybucji podstawowych wolności jako takich, lecz czyni to pośrednio, przedstawiając argumenty na rzecz równej dystrybucji poszczególnych podstawowych wolności, a dokładniej wolności sumienia i wolności politycznych. Następnie stwierdza, że argumentację tę można uogólnić i zastosować do pozostałych wolności.

Zacznijmy od przedstawienia racji na rzecz równej wolności sumienia². Argumentacja ta ma szczególne znaczenie dlatego, że potwierdza nasze rozsądne przekonanie, iż każdy obywatel społeczeństwa demokratycznego powinien cieszyć taką samą swobodą wyznania. Uzasadnienie polega przecież nie tylko na tym, że dane zasady zostaną wybrane w sytuacji początkowej, ale i także na tym, że znajdują się w refleksyjnej równowadze z naszymi przemyślanymi sądami. Ta koncepcja sprawiedliwości, której zasady wieść będą do konsekwencji sprzecznych z naszymi przemyślanymi sądami, powinna zostać albo odrzucona, albo zmodyfikowana. Potwierdzenie zaś naszych przemyślanych sądów, szczególnie tych, które darzymy wyjątkowym zaufaniem, jest argumentem na rzecz tej koncepcji. Zasada przypisująca wolność wyznania jest więc zgodna z naszymi przemyślanymi sądami, ale Rawlsa nie satysfakcjonuje bezpośrednie odwołanie się do naszych przekonań moralnych, lecz poszukuje także uzasadnienia „proceduralnego”, odwołującego się kontraktualizmu.

Strony w sytuacji początkowej wiedzą, że posiadają pewne fundamentalne interesy, których możliwość realizacji mają zabezpieczyć, wybierając odpowiednie zasady sprawiedliwości. Znajdując się za zasłoną niewiedzy, nie wiedzą dokładnie jakie to interesy, wiedzą jednak, że część z nich jest lub może być określona przez wyznawane przez nich doktryny religijne, moralne lub filozoficzne. Strony w sytuacji początkowej wiedzą też, że w ich społeczeństwie zostały zaspokojone podstawowe potrzeby, a zatem będą przedkładać możliwość realizacji swoich religijnych czy też moralnych interesów nad większy dochód czy większy udział w bogactwie. Przedłożą zatem wolność sumienia nad inne podstawowe dobra podstawowe, nie będące podstawowymi wolnościami.

Strony stają jednak wobec pytania o to, jaka zasada ma rządzić dystrybucją wolności sumienia? Mają do wyboru trzy możliwości. Po pierwsze, mogą przystać

odpowiedniego systemu podstawowych wolności, poszukujemy takiego systemu, który odpowiadałby racjonalnym preferencjom obywateli w społeczeństwie demokratycznym. Innymi słowy, strony na konwencie konstytucyjnym kierują się zasadą „interesu wspólnego”, według której dążyć należy do ustanowienia takich warunków społecznych (w tym przypadku poprzez określenie wolności), które umożliwiają wszystkim realizację ich interesów.

² Instruktywną rekonstrukcję argumentacji Rawlsa na rzecz równych wolności dokonał Norman Daniels w artykule *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, [w:] *Reading Rawls*. W dużej mierze opieram się na tym tekście.

na to, że wolność sumienia dystrybuowana będzie w zgodzie z wolą większości. Po drugie, mogą zgodzić się na to, że wolność sumienia będzie dystrybuowana w zgodzie z zasadą użyteczności. Po trzecie, zaakceptować, że dystrybucją wolności sumienia będzie rządzić zasada równości. Strony w sytuacji początkowej odrzucają możliwość dystrybucji wolności sumienia w zgodzie zarówno z zasadą większości, jak i zasadą użyteczności. Przypisują one bowiem szczególne znaczenie interesom religijnym, moralnym czy też filozoficznym i nie będą skłonne wystawiać możliwości ich realizacji na ryzyko.

Strony nie wiedzą, czy ich religia jest religią wyznawaną przez większość czy też mniejszość społeczeństwa, tak jak nie wiedzą, czy wyznawana przez nich koncepcja moralna lub filozoficzna jest poglądem popularnym w ich społeczeństwie czy też wręcz przeciwnie. Nie wiedząc tego, strony nie wybiorą dystrybucji wolności sumienia zgodnie z zasadą większości. Istnieje bowiem możliwość, że wyznawana przez nich religia czy też koncepcja moralna lub filozoficzna będzie religią lub koncepcją mniejszościową. Biorąc zaś pod uwagę fakt, że ich interesy religijne, moralne lub filozoficzne mają dla nich szczególne, rzecz by można, fundamentalne znaczenie, nie będzie z ich strony racjonalne ryzykowanie utraty możliwości ich realizacji. Odrzucają zatem zasadę większości (por. TS, s. 305–306).

Podobne rozumowanie prowadzi do odrzucenia zasady użyteczności. Strony, uznając szczególne, fundamentalne znaczenie ich religijnych, moralnych i filozoficznych interesów, nie będą skłonne ryzykować i oprzeć możliwości ich realizacji na rachunku społecznych korzyści. Okazać się bowiem może, że w wyniku rachunku użyteczności korzystne okaże się ograniczenie wolności sumienia, przynajmniej dla niektórych grup społecznych. Strony zdecydują się zatem na dystrybucję wolności sumienia zgodnie z zasadą równości, zapewniającą wszystkim możliwość kultywowania ich religii czy wyznania.

Według Rawlsa ten rodzaj argumentacji da się zgeneralizować i zastosować do pozostałych wolności i wykazania konieczności ich równej dystrybucji, choć, jak się zastrzega, nie zawsze argumentacja ta jest równie przekonująca. Należy jednak zauważyć, że ten rodzaj argumentacji na rzecz równej wolności odnosi się tylko do tych wolności, które określone zostają mianem wolności nowożytnych (wolności sumienia, wolności myślenia etc.). Argumentacja na rzecz równych wolności politycznych ma podobny charakter, lecz zamiast fundamentalnych interesów religijnych, moralnych czy też filozoficznych, strony starają się zabezpieczyć możliwość realizacji interesu, jaki mają w zapewnieniu sobie społecznych warunków, umożliwiających im osiągnięcie i utrzymanie szacunku do samego siebie.

Strony w sytuacji początkowej dążą do zapewnienia sobie jak największego możliwego udziału w podstawowych dobrach społecznych. Szczególnie zaś zależy im na tym, aby zagwarantować sobie społeczne podstawy szacunku do samego

siebie, bowiem bez niego, jak wiemy, „nic nie wydaje się warte zachodu” (TS, s. 625). Innymi słowy, nie ciesząc się szacunkiem do samego siebie, nie jesteśmy w stanie zrealizować naszych interesów czy też koncepcji dobra.

Podstawę szacunku do samego siebie może stanowić udział w dwóch rodzajach dóbr. Po pierwsze: podstawę szacunku do samego siebie może stanowić status materialny i dochód, po drugie: „publicznie uznana dystrybucja podstawowych praw i wolności” (TS, s. 766), a w szczególności wolności starożytnych, czyli wolności politycznych (swobody wypowiedzi, prawa do głosowania, tworzenia partii politycznych etc.). Strony w sytuacji początkowej nie zgodzą się na uzależnienie szacunku do samego siebie od statusu materialnego. Odrzucą bowiem równą dystrybucję bogactwa i dochodu, która mogłaby każdemu zapewnić takie same warunki osiągnięcia szacunku do samego siebie. Odrzucą ją, ponieważ w wyniku nierównej dystrybucji sytuacja każdego poprawi się w stosunku do wyjściowej sytuacji równości, zaś zapewnienie większego aniżeli mniejszego udziału w dobrach jest z punktu widzenia stron w sytuacji wymogiem racjonalności. Strony dopuszczając nierówności, nie zaryzykują jednak uzależnienia możliwości uzyskania i utrzymania szacunku do samego siebie od statusu materialnego i będą poszukiwały innego sposobu na jego zapewnienie. Z jednej strony nie wiedzą bowiem, jaką pozycją materialną będą się cieszyć w społeczeństwie, a więc nie wiedzą, czy należeć będą do grupy lepiej czy gorzej sytuowanych. Z drugiej zaś strony, oparty na udziale w dochodzie i bogactwie szacunek do samego siebie „stwarza sytuację konfliktową” (TS, s. 767). Uzależnienie szacunku od statusu materialnego oznacza bowiem, że cieszyć się nim będą tylko ci, którzy mają większy niż inni udział w dystrybucji dochodu i bogactwa. Jest jednak rzeczą oczywistą, że nie każdy może cieszyć się *wyższym* statusem materialnym: żeby ktoś miał więcej, ktoś musi mieć mniej. W sytuacji zaś, gdy dążenia jednostek naznaczone są ciągłym konfliktem, możliwość społecznej współpracy lub jej stabilności zostaje postawiona pod znakiem zapytania, a zatem porozumienie co do warunków kooperacji, do którego dążą strony, okazałoby się pozbawione znaczenia.

Stronom pozostaje więc możliwość uzależnienia szacunku do samego siebie nie od statusu materialnego, lecz od statusu „politycznego” czy też „obywatelskiego”. Polityczna lub obywatelska pozycja w społeczeństwie wyznaczona jest przez posiadane przez obywateli podstawowe polityczne wolności i uprawnienia. W tej sytuacji strony muszą wybrać zasadę, która będzie rządziła dystrybucją wolności i uprawnień politycznych. Mogą wybierać pomiędzy zasadami, które odrzucają równą dystrybucję (na przykład zasadą użyteczności) a zasadą równości. Strony odrzucą jednak nierówną dystrybucję podstawowych wolności i uprawnień politycznych z tych samych powodów, dla których odrzuciły nierówną dystrybucję wolności sumienia. Będąc świadomymi fundamentalnego znaczenia szacunku do samego siebie oraz znajdując się za zasłoną niewiedzy, strony nie podejmą ryzyka i nie zdecydują się na nierówną dystrybucję podstawowych wolności

politycznych, wybierając równą dystrybucję podstawowych wolności i uprawnień, zapewniającą im status równego obywatelstwa. Tym bardziej, że w wyniku nierównej dystrybucji niczego nie zyskują. Z jednej strony nierówna dystrybucja podstawowych wolności nie wzmacnia czy też nie zwiększa całościowego systemu podstawowych wolności, z drugiej zaś strony, z perspektywy stron rezygnacja z podstawowych wolności i uprawnień na rzecz większego udziału w pozostałych dobrach społecznych, jest nieracjonalna.

Można jednak zasadnie zapytać się, dlaczego przedkładanie większego bogactwa i wyższego dochodu nad podstawowe wolności nie jest racjonalne? Wskazując na podstawy priorytetu wolności, Rawls stwierdza, że strony w sytuacji początkowej wiedzą, że w społeczeństwie, w którym przyjdzie im żyć, istnieją materialne warunki umożliwiające zrozumienie znaczenia podstawowych wolności i ich realizację. W społeczeństwie tym podstawowe potrzeby zostały zaspokojone, a jego członkowie zaczynają wyżej cenić „cele duchowe i cele związane z kulturą” (TS₁, s. 733). Nie traktują więc społeczeństwa jako tylko przedsięwzięcia kooperacyjnego, mającego na celu zaspokajanie potrzeb jego uczestników, ale przede wszystkim jako przedsięwzięcie zorientowane na realizację wspólnych (religijnych, moralnych, kulturowych) celów i to na warunkach oraz w zgodzie z prawami, na które jako istoty wolne i równe same ustanowiły. Dlatego też strony w sytuacji początkowej nie będą dążyć do zapewnienia sobie wyższego statusu materialnego kosztem podstawowych wolności i uprawnień, umożliwiających im realizację swoich celów wspólnie z innymi na warunkach, które wspólnie ustanowili.

Powyższe wyjaśnienie podstaw priorytetu wolności wydawać się może niesatysfakcjonujące. Stwierdza jedynie, że strony w sytuacji początkowej przedkładają podstawowe wolności ponad pozostałe dobra podstawowe z tego powodu, że w społeczeństwie, które osiągnęło odpowiedni poziom rozwoju materialnego, wyżej się ceni możliwość realizacji własnej koncepcji dobra, a także udział w stanowieniu prawa aniżeli bogactwo. Jednakże w ramach teorii sprawiedliwości wyjaśnienie racjonalnego charakteru tego rodzaju preferencji odgrywa znaczną rolę. Ma ono bowiem służyć jako uzasadnienie dla reguły priorytetu wolności, która mówi, że „wolność może być ograniczana jedynie w imię wolności” (TS₁, s. 415). Owa reguła ma jednak charakter normatywny: zakazuje pewnego rodzaju działania. Jej uzasadnienie nie może polegać więc na stwierdzeniu pewnego faktu. Jeśli byłoby tak, że członkowie społeczeństwa rzeczywiście przedkładają możliwość korzystania z podstawowych wolności nad większy udział w dobrach materialnych, to wówczas nie byłoby potrzeby wprowadzania reguł, które tę kwestię by normowały.

Rawls w późniejszych pismach skorygował swoje ujęcie pierwszej zasady równej wolności, jak i wyjaśnienie podstaw priorytetu wolności. W dużej mierze przyczyniła się do tego wspomniana już krytyczna recenzja *Teorii sprawiedliwości*

pióra Harta. W opublikowanej w 1973 roku swojej recenzji *Teorii sprawiedliwości* zatytułowanej *Rawls o wolności i jej priorytecie* Hart wskazał na dwie słabości przedstawionego powyżej ujęcia pierwszej zasady oraz jej uzasadnienia, w szczególności uzasadnienia priorytetu wolności. Rawls uznał wagę tej krytyki i zdecydował się dokonać modyfikacji pierwszej zasady i jej uzasadnienia (por. LP, s. 391; TS, s. 11).

Przedstawione przez Harta wątpliwości dotyczyły następujących kwestii. Stwierdzał on, w pierwszej kolejności, że w *Teorii sprawiedliwości* nie odnajdujemy przekonujących argumentów na rzecz priorytetu wolności. Próba oparcia priorytetu wolności na interesach, jakie posiadają jednostki, nie może się powieść. Strony bowiem, znajdując się za zasłoną niewiedzy, nie znają swoich cech ani też pragnień, a więc nie wiedzą, co leży w ich interesie. Stąd też nie wiedzą, czy z ich perspektywy przedkładanie wolności nad pozostałe dobra społeczne jest racjonalne, czy też może wręcz przeciwnie, racjonalne jest preferowanie większego udziału w dobrach materialnych (por. RWP, s. 245–249).

Druga wątpliwość podniesiona przez Harta dotyczyła kryterium wyszczególnienia listy podstawowych wolności czy też, jak to zostaje przez niego ujęte, kryterium pozwalającego nam rozstrzygnięcie tego, którą z wolności będących w konflikcie z innymi wolnościami należy uznać za wolność podstawową i włączyć ją do systemu podstawowych wolności. Rawls posługuje się dwoma takimi kryteriami. Pierwszym kryterium jest kryterium maksymalizacji systemu podstawowych wolności. Według Harta kryterium to ma zastosowanie jedynie w trywialnych przypadkach. Na przykład wówczas, gdy musimy przystać na ograniczenie wolności wypowiedzi przez wprowadzenie pewnych reguł dyskusji. W tym przypadku możemy rzeczywiście powiedzieć, że wolność została ograniczona w imię większej wolności, bowiem gdyby wszyscy cieszyli się możliwością nieskrępowanego mówienia, kiedy tylko zechcą i tym samym możliwością przeszkadzania innym, wówczas niewiele moglibyśmy powiedzieć (por. RWP, s. 234–235). Drugim kryterium polegającym na odwołaniu się do tego, co leży w interesie reprezentatywnego równego obywatela. Kryterium to według Harta jest bezużyteczne, a to dlatego, że nie pozwala jednoznacznie określić wolności, których przyjęcie leżałoby w interesie wszystkich obywateli. Dzieje się tak dlatego, że samo pojęcie racjonalnych interesów równych obywateli jest nieprecyzyjne. Można bowiem przyjąć, że obywatele mają różne interesy, które zaspokojone mogą zostać przez różne, a często nawet sprzeczne wolności (por. RWP, s. 236–240).

Z powyższego zatem wynika, że próba wykazania, iż przyjęcie równych podstawowych wolności jest w interesie stron w sytuacji początkowej, nie może się powieść. Hart stwierdza jednak, że w argumentacji na rzecz pierwszej zasady równych podstawowych wolności odwołuje się Rawls w sposób niejawni i niebezpośredni do pewnego ideału. Tym ideałem ma być ideał zaangażowanego w życie polityczne i publiczne obywatela (por. RWP, s. 249).

Krytyka Harta była trafna. Intencją Rawlsa nie było bowiem oparcie zasad sprawiedliwości, w tym pierwszej zasady równych wolności, na „względach racjonalnego interesu”, lecz na „pewnej koncepcji osoby” (LP, s. 391). Dlatego Rawls zdecydował się przeformułować jej treść. W *Liberalizmie politycznym* brzmi ona teraz: „Każda osoba ma równe prawo do w pełni wystarczającego systemu równych podstawowych wolności, który jest możliwy do pogodzenia z podobnym systemem dla wszystkich” (LP, s. 35, 392). Pierwsza zasada gwarantuje również autentyczną „wartość równych wolności politycznych, i tylko tych wolności” (LP, s. 35).

Zmiana pomiędzy sformulowaniem pierwszej zasady sprawiedliwości, jakie znamy z *Teorii sprawiedliwości* a sformulowaniem z *Liberalizmu politycznego*, polega na zastąpieniu zwrotu „jak najrozleglejszego całościowego systemu” zwrotem „w pełni wystarczającego systemu”. Dlaczego jednak Rawls postanowił porzucić „maksymalistyczne” sformułowanie pierwszej zasady na rzecz sformułowania, w którym mowa o w pełni wystarczającym systemie podstawowych wolności? Stanie się to jasne wówczas, gdy wyjaśnimy, w jakim sensie system ten jest wystarczający: wystarczający do czego?

W *Teorii sprawiedliwości* strony, znajdując się w sytuacji początkowej, dokonywały wyboru zasad sprawiedliwości, dążąc do zapewnienia sobie jak największego udziału w dobrach podstawowych, gwarantującego im możliwość realizacji ich racjonalnych interesów. Innymi słowy, maksymalizowały one swój udział w podstawowych wolnościach i uprawnieniach, dążąc do zapewnienia sobie jak najrozleglejszego systemu podstawowych wolności. Jednakże, jak wykazał Hart, zasada nakazująca maksymalizowanie wolności tak, aby umożliwić obywatelom realizację ich racjonalnych interesów, jest nieprecyzyjna i nie daje jednoznacznych wskazań, jakie wolności mają zostać włączone w system wolności chroniony przez prawne instytucje społeczeństwa demokratycznego. Z jednej strony bowiem nakaz maksymalizowania podstawowych wolności sprawdza się, jak to ujmuje Hart, jedynie w trywialnych przypadkach, z drugiej strony pojęcie racjonalnych interesów, jakie mają obywatele, jest nadzwyczaj nieprecyzyjne.

Rawls, rozwijając koncepcję konstruktywizmu (najpierw kantowskiego, a następnie politycznego), próbuje rozwiązać trudności zasygnalizowane przez Harta. Zasady sprawiedliwości mają teraz odpowiadać normatywnym ideom społeczeństwa oraz osoby, a także w należyty sposób gwarantować równość i wolność obywateli w społeczeństwie demokratycznym. Pierwsza zasada gwarantuje te wolności, które niezbędne są do rozwoju i korzystania z dwóch władz moralnych oraz umożliwiają obywatelom realizację ich koncepcji dobra. Uznane one zostają za wolności podstawowe i włączone do systemu takich wolności, któremu zostaje przypisany priorytet oraz szczególna prawna ochrona. Wolności gwarantowane przez pierwszą zasadę mają umożliwić obywatelom

w społeczeństwie demokratycznym nie tyle, co możliwość realizacji ich racjonalnych interesów, co rozwój ich moralnej osobowości i czynienie użytku z ich dwóch władz moralnych.

Zmiana w rozumieniu pierwszej zasady wymagała przedstawienia nowych lub przynajmniej modyfikacji starych argumentów na rzecz równej dystrybucji podstawowych wolności. Strony w sytuacji początkowej nie tyle dążą do zapewnienia tym, których reprezentują, możliwości realizacji ich racjonalnych interesów, lecz interesów związanych z rozwojem i kultywowaniem moralnej osobowości obywateli. Dlatego w sytuacji początkowej, dokonując wyboru zasad sprawiedliwości, biorą pod uwagę trojakiego rodzaju względy, odpowiadające trojakiego rodzaju interesom, jakie mają obywatele. Są to względy „związane z rozwijaniem i pełnym, opartym na informacji wykorzystywaniem dwóch władz moralnych” (LP, s. 416)³, które dzielą się na względy 1) związane z poczuciem sprawiedliwości i 2) zdolnością kierowania się jakąś koncepcją dobra. W grę wchodzi także 3) „względy związane z określoną koncepcją dobra, jaką kieruje się dana osoba” (LP, s. 416). Zaczniemy od argumentacji, odwołującej się do moralnej władzy, jaką jest racjonalność oraz posiadania przez daną osobę jakiejś koncepcji dobra. Argumentacja ta jest argumentacją na rzecz równej wolności sumienia.

W *Teorii sprawiedliwości* argumentacja na rzecz równej dystrybucji wolności (nowożytnych) polegała na przedstawieniu racji na rzecz równej wolności sumienia, a następnie na jej uogólnieniu i odniesieniu do pozostałych wolności. Wolności te miały chronić możliwość wyznawania religii czy jakiegos filozoficznego światopoglądu, które określały koncepcję dobra danej osoby. Strony wiedząc, jakie znaczenie w życiu – przynajmniej wówczas, gdy osiągnięty zostanie odpowiedni poziom cywilizacyjny – odgrywają przekonania religijne, moralne czy też filozoficzne, nie wybiorą takich zasad sprawiedliwości, które dopuszczaliby nierówną dystrybucję podstawowych wolności na przykład w zamian za większy udział w pozostałych dobrach społecznych. Nie wybiorą takich zasad dlatego, że wystawiłyby na ryzyko możliwość wyznawania i kultywowania jakiegos poglądu religijnego, moralnego czy filozoficznego. Rawls w *Liberalizmie politycznym* odwołuje się do powyższej argumentacji. Strony wiedząc, że ci, których

³ Rawls ma na myśli użycie dwóch władz moralnych w „dwóch fundamentalnych przypadkach”. Pierwszy przypadek związany jest z użytkowaniem, jaki czynimy z naszej władzy, jaką jest rozumność, przy stosowaniu zasad sprawiedliwości do podstawowej struktury społeczeństwa (rozwój i korzystanie z tej władzy chronione jest przez wolności polityczne). Drugi przypadek związany jest z użytkowaniem, jaki czynimy z naszej władzy, jaką jest racjonalność, kierując się rozumem w całym naszym życiu (rozwój i korzystanie z tej władzy chronione jest przez wolności nowożytnych: wolność sumienia, wolność zrzeszania się etc.) (por. LP, s. 443–444).

reprezentują mogą wyznawać religijne, moralne czy filozoficzne poglądy, a także, wiedząc, jakie znaczenie mają te przekonania, nie wystawią na ryzyko możliwości ich wyznawania oraz kultywowania i wybiorą takie zasady sprawiedliwości, które gwarantują równą wolność sumienia. Stwierdza jednak, że nie mamy właściwie w tym przypadku do czynienia z argumentacją na rzecz równej wolności sumienia, lecz z pewnego rodzaju zabiegiem intelektualnym. Zabieg ten polega na takim skonstruowaniu sytuacji początkowej, aby strony musiały wybrać równą wolność sumienia. Znajdując się bowiem za zasłoną niewiedzy, a więc nie wiedząc, jakie poglądy wyznają ci, których reprezentują, oraz będąc zobowiązane do ochrony ich interesów, muszą wybrać takie zasady sprawiedliwości, które gwarantują równą wolność sumienia. Innymi słowy, wychodząc od moralnej osobowości obywateli w społeczeństwie demokratycznym⁴ oraz traktując poważnie możliwość rozwijania i realizowania własnej koncepcji dobra⁵, musimy przystać na zasady sprawiedliwości, chroniące równą wolność sumienia, a także przyznające jej szczególną wagę (priorytet). Inaczej mówiąc, przystając na mniejszą wolność sumienia w zamian za większe korzyści materialne, nie traktowalibyśmy serio naszej moralnej osobowości i koncepcji dobra. Gwarancji równej wolności sumienia opiera się na szczególnym znaczeniu, jaką mają dla nas żywione przez nas przekonania religijne, moralne czy filozoficzne. Rawls przedstawia jednak jeszcze dwa argumenty na rzecz równej wolności sumienia. Argumentując, odwołujemy się w tym przypadku do interesu, jaki mamy w rozwijaniu i korzystaniu z naszej zdolności posiadania jakiejś koncepcji dobra, czyli jej kształtowania, rewidowania i realizowania.

Zainteresowani rozwojem i korzystaniem z naszej racjonalności możemy być z dwóch powodów. Po pierwsze, rozwijanie i wykorzystywanie tej władzy moralnej możemy traktować jako środek, który pozwala na osiągnięcie dobra. Dana osoba posługuje się tą władzą do realizowania afirmowanej przez siebie koncepcji dobra, do jej ewentualnego rewidowania (por. LP, s. 418–419). Po drugie, jej rozwijanie i wykorzystanie można traktować jako część koncepcji dobra. Wówczas to myślimy o sobie samych jako o „afirmujących własny sposób życia zgodnie z pełnym, rozważnym i opartym na rozumie wykorzystywaniem naszych władz intelektualnych i moralnych” (LP, s. 419). Innymi słowy, myślimy o sobie jako świadomie kształtujących własną koncepcję dobrego życia, w której to koncepcji centralną rolę odgrywa to, że jest ona przez nas kształtowana. Pogląd ten bliski jest, jak zauważa Rawls, liberalizmowi Kanta i Milla. Bez względu jednak na to,

⁴ To założenie zostaje odwzorowane w sytuacji początkowej m.in. przez umieszczenie stron za zasłoną niewiedzy, dzięki czemu obywatele są reprezentowani jako osoby moralne, a treść wyznawanych przez nich koncepcji dobra jest im nieznaną.

⁵ To założenie w sytuacji początkowej zostaje wyrażone przez to, że strony zobowiązane są do chronienia interesów wyższego rzędu tych, których reprezentują.

czy rozwój i wykorzystywanie naszej moralnej władzy racjonalności traktujemy instrumentalnie czy też wręcz przeciwnie – jako wartość samą w sobie, to jesteśmy zainteresowani społecznymi warunkami, które to umożliwiają. Zatem reprezentujące nas strony jako racjonalnie autonomiczne w sytuacji początkowej wybiorą takie zasady, które gwarantują wolność sumienia jako niezbędny środek umożliwiający nam rozwój i wykorzystanie naszej zdolności posiadania jakiejś koncepcji dobra.

Autor *Liberalizmu politycznego* przedstawia także trzy argumenty na rzecz równej wolności, odwołujące się do poczucia sprawiedliwości, które traktowane jest jako środek, pozwalający na osiągnięcie dobra tych, którzy reprezentowani są przez strony w sytuacji początkowej. Pierwszy argument brzmi następująco. Strony wiedzą, że muszą zapewnić tym, których reprezentują, warunki umożliwiające realizację ich koncepcji dobra. Zdają sobie sprawę także z tego, że istotne znaczenie dla możliwości realizacji jakiejś koncepcji dobra ma „sprawiedliwy i stabilny system kooperacji” (LP, s. 423). W niesprawiedliwym społeczeństwie, jak i społeczeństwie, które nie jest stabilne, trudno o realizację jakiejś koncepcji dobrego życia. Strony zatem wybiorą takie zasady sprawiedliwości, które zagwarantują w największym możliwym stopniu sprawiedliwą i stabilną społeczną kooperację lub w większym stopniu niż koncepcje alternatywne. Stabilność społecznej kooperacji zależy od tego, czy zasady sprawiedliwości, rządzące ową kooperacją, generują wystarczająco silne poczucie sprawiedliwości. Jeśli zaś przyjmiemy – a przyjmijmy na potrzeby argumentacji – że najbardziej stabilna ze znanych koncepcji sprawiedliwości jest koncepcja *justice as fairness*, to zostanie ona wybrana przez strony w sytuacji początkowej. Strony wybiorą więc taką koncepcję sprawiedliwości, która gwarantuje równą dystrybucję podstawowych wolności i przypisuje im pierwszeństwo.

Drugi argument na rzecz równej dystrybucji podstawowych równych wolności opiera się na znaczeniu, jakie dla realizacji koncepcji dobra ma szacunek do samego siebie. Jak pamiętamy, szacunek do samego siebie jest warunkiem koniecznym realizacji własnej koncepcji dobra. Strony dążą zatem do zapewnienia takich warunków społecznych, które umożliwiają nabycie go i utrzymanie. Jak się możemy domyślać – choćby na podstawie argumentacji przedstawionej w *Teorii sprawiedliwości* – osiągnięcie owych społecznych warunków umożliwia najlepiej koncepcja *justice as fairness*. Jednak argumentacja z *Teorii sprawiedliwości* zostaje przez Rawlsa zmodyfikowana i rozwinięta. Tam szacunek do samego siebie został zagwarantowany przez przyznanie wszystkim statusu równego obywatelstwa, a zatem przez równy udział każdego obywatela w podstawowych wolnościach politycznych. Natomiast w *Liberalizmie politycznym* szacunek do samego siebie zależy od dwóch czynników. Po pierwsze, szacunek do samego siebie wypływa z wiary w to, że jesteśmy w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa, a jesteśmy nimi dzięki rozwinięciu i realizacji naszych dwóch władz moralnych. Zaś

warunkiem rozwoju i korzystania z naszych władz moralnych są podstawowe wolności. Po drugie, szacunek do samego siebie uzależniony jest od naszej wiary w to, że jesteśmy zdolni do urzeczywistnienia naszej koncepcji dobrego życia. Owa wiara zostaje potwierdzona przez publiczne uznanie zasad sprawiedliwości, które umożliwiają realizację naszej koncepcji dobra. Innymi słowy, koncepcja *justice as fairness* nie tylko zapewnia środki umożliwiające realizację naszych władz moralnych oraz koncepcji dobra, lecz także wymaga, aby zostało to publicznie potwierdzone. Zostaje to zaś potwierdzone przez to, że w koncepcji *justice as fairness* zasady sprawiedliwości i ich uzasadnienie traktuje się jako publicznie znane. Dlatego gwarancja społecznych podstaw szacunku do samego znajduje publiczne uznanie i przez to możliwości jego osiągnięcia zostaje zwiększona.

Trzeci argument na rzecz równej dystrybucji podstawowych wolności brzmi następująco. Przyjmuje Rawls, że społeczeństwo, którym rządzą dwie zasady sprawiedliwości, jest „społecznym związkiem związków społecznych” (LP, s. 428). Oznacza to, że społeczeństwo, będące sprawiedliwym systemem kooperacji, nie jest tylko związkiem jednostek czy stowarzyszeń, z których każde dąży tylko do swoich celów, lecz że jest ono „dobrem znacznie szerszym niż określone dobro jednostek” (LP, s. 428). Myśl Rawlsa należy tutaj właściwie zrozumieć. Nie chce on powiedzieć, że społeczeństwo jest dobrem samym w sobie, które stoi ponad dobrem poszczególnych jednostek czy stowarzyszeń. Społeczeństwo jest dobrem w tym sensie, że umożliwia ono jednostkom realizację ich moralnej natury oraz urzeczywistnienie talentów w nich tkwiących:

Żeby zilustrować tę ideę związku społecznego, weźmy grupę zdolnych muzyków, z których każdy ma takie same talenty i mógłby wobec tego nauczyć się grać równie dobrze na każdym instrumencie w orkiestrze. Przez długie ćwiczenie i praktykę osiągnęli oni najwyższą biegłość w grze każdy na swoim wybranym instrumencie, uznając, że ludzkie ograniczenia tego wymagają; w żaden sposób nie mogą być dostatecznie biegli w grze na wielu instrumentach, nie mówiąc już o grze na wszystkich naraz. Tak więc w tym szczególnym przypadku, w którym przyrodzone talenty wszystkich są identyczne, grupa osiąga, przez koordynację czynności między równymi sobie, tę samą całość zdolności, jaka potencjalnie kryje się w każdym z nich. Ale nawet jeśli te przyrodzone muzyczne talenty nie są równe i są różne u różnych osób, można osiągnąć podobny rezultat, pod warunkiem, że talenty te odpowiednio się uzupełniają i zostają właściwie skoordynowane. W każdym razie ludzie potrzebują się nawzajem, ponieważ dopiero w aktywnej kooperacji z innymi mogą się urzeczywistnić talenty każdego, a więc w znacznej części dzięki wysiłkom wszystkich. Jednostka może osiągnąć pełnię tylko uczestnicząc w działaniach związku społecznego (LP, s. 429–430)⁶.

⁶ Idea społeczeństwa jako „społecznego związku związków społecznych” pochodzi, jak odnotowuje Rawls, od Wilhelma von Humboldta.

Spółeczeństwo jako społeczny związek związków społecznych nie jest więc dobrem w sensie instrumentalnym, dobrem pozwalającym na osiągnięcie dobra jednostek czy stowarzyszeń. Nie jest też dobrem samym w sobie, które obywatele zobowiązani są urzeczywistnić bez względu na ich partykularne dobro. Można powiedzieć, że społeczeństwo stanowi część dobra jednostek. Pozwala na pełne (pełniejsze) urzeczywistnienie tkwiących w jednostkach możliwości.

Jakie jednak muszą zostać spełnione warunki, aby możliwe było zaistnienie tak rozumianego społeczeństwa? Po pierwsze, powiada Rawls, ludzkie talenty muszą się wzajemnie uzupełniać. Dzięki temu mamy do czynienia z wielością rodzajów ludzkiej aktywności, jak i sposobów jej organizacji. Po drugie, możliwości naszej natury muszą przekraczać to, co jesteśmy w trakcie trwania naszego życia *sami* zdolni osiągnąć i zrealizować. Dlatego też potrzebujemy *innych* (społeczeństwa) do tego, aby nasze możliwości zrealizować. Po trzecie, nasze poczucie sprawiedliwości musi zostać rozwinięte i zrealizowane w zgodzie z zasadami sprawiedliwości, które realizują ideę wzajemności. Wtedy bowiem, gdy „takie zasady są realizowane przez społeczne instytucje i honorowane przez wszystkich obywateli, i jest to publicznie uznawane, wówczas poczynania wielu związków społecznych zostają skoordynowane i połączone w społeczny związek związków społecznych” (LP, s. 430).

Strony, dokonując zatem wyboru zasad sprawiedliwości, w sytuacji początkowej będą kierować się względem na tak rozumiane dobro tych, których reprezentują. A zatem będą starać się wybrać takie zasady sprawiedliwości, które najpełniej umożliwiają powstanie i funkcjonowanie społeczeństwa rozumianego jako społeczny związek związków społecznych. Według Rawlsa takie zasady sprawiedliwości spełnić muszą dwa warunki. Po pierwsze, muszą być „w rozpoznawalny sposób związane z koncepcją obywateli jako wolnych i równych osób” (LP, s. 431). Kooperacja z innymi, aby móc urzeczywistnić tkwiące w nas możliwości, musi być kooperacją między równymi i wolnymi osobami. Gwarantuje to pierwsza zasada sprawiedliwości, przyznając wszystkim takie same wolności, a zatem traktując obywateli jako równych i wolnych. Dla porównania: zasada użyteczności dopuszcza możliwość, że niektórym z obywateli zostanie przyznany podrzędny status, jeśli tylko okaże się to społecznie korzystne. Drugi warunek, jaki powinny spełnić zasady sprawiedliwości, mówi, że muszą one realizować ideę wzajemności. Według Rawlsa ideę tę najpełniej realizują dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness*. Strony w sytuacji początkowej wybiorą zatem pierwszą zasadę sprawiedliwości, przyznającą wszystkim obywatelom równe podstawowe wolności. Dzięki temu możliwe jest rozwinięcie i realizacja poczucia sprawiedliwości.

Innymi słowy, strony w sytuacji początkowej wybiorą pierwszą zasadę sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness*, przyznającą wszystkim obywatelom takie same podstawowe wolności. Rozumowanie stron w sytuacji początkowej

odwołuje się tylko do względów związanych z koncepcją dobra tych, których strony reprezentują. Jednakże konstrukcja tego rozumowania powoduje, że uwzględnione zostają w nim wszystkie interesy wyższego rzędu, jakie mają obywatele w społeczeństwie demokratycznym. Dzieje się tak albo wprost – gdy rozwój i urzeczywistnienie moralnej władzy racjonalności zostaje potraktowane jako część dobra danej osoby, albo nie wprost – gdy rozwój i urzeczywistnienie moralnych władz rozumności i racjonalności zostają potraktowane jako środek do osiągnięcia dobra danej osoby. W każdym z tych przypadków strony wybiorą zasadę równych wolności, która umożliwi rozwój i czynienie użytku z moralnych władz obywateli w społeczeństwie demokratycznym⁷.

Powyższa argumentacja na rzecz pierwszej zasady sprawiedliwości nie jest pełna. Strony w sytuacji początkowej dokonują wyboru pomiędzy różnymi zasadami sprawiedliwości z dostępnych im alternatyw, czyli dokonują wyboru pomiędzy różnymi koncepcjami sprawiedliwości przekazanymi nam przez tradycję filozofii politycznej i moralnej⁸. Do tej pory przedstawiłem argumenty na rzecz pierwszej zasady jako takiej, nie wyjaśniając w sposób systematyczny, dlaczego zostałaby ona przedłożona nad inne zasady. Teraz wyjaśnię, dlaczego strony przedłożyłyby w sytuacji początkowej zasadę równych podstawowych wolności nad zasadę użyteczności.

⁷ Odnoszę tutaj rzecz następującą, do której powrócę później, a mianowicie to, że w koncepcji *justice as fairness* społeczny i dystrybucyjny efekt zasad sprawiedliwości, tj. to do jakiego społeczeństwa wiodą i jak dystrybuowane są w nim określone dobra społeczne, nie jest mierzony w odniesieniu do każdej poszczególnej zasady sprawiedliwości osobno. Społeczny i dystrybucyjny efekt zasad sprawiedliwości należy rozpatrywać jako efekt zastosowania zasad sprawiedliwości razem wziętych. Jak można było zauważyć na podstawie przedstawionego powyżej rozumowania stron w sytuacji początkowej, kierują się one właśnie takim założeniem. Dlatego też trudno oddzielić argumentację na rzecz pierwszej zasady od argumentacji na rzecz drugiej.

⁸ Rawls w *Teorii sprawiedliwości* stwierdza, że stronom oprócz dwóch zasad sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* do wyboru zostają przedstawione „klasyczne koncepcje teleologiczne” – utylitarystyczna zasada użyteczności, zasada średniej użyteczności, zasada doskonałości (jako przykład koncepcji perfekcjonistycznej); „koncepcje intuicjonistyczne”, czyli koncepcje bilansujące ze sobą różne zasady sprawiedliwości na podstawie intuicji; „koncepcje mieszane”, czyli koncepcje przyjmujące pierwszą zasadę równych wolności, a zastępujące zasadę różnicy innymi zasadami, na przykład średniej użyteczności. Wspomina Rawls także o koncepcjach egoistycznych, te jednak zostają, jak widzieliśmy w rozdziale I, wykluczone z tej racji, iż nie spełniają formalnych ograniczeń związanych z pojęciem słuszności. W późniejszych pismach Rawls wspomina także o libertarianizmie. Główny wysiłek polemiczny Rawlsa skierowany jest jednak przeciwko utylitaryzmowi.

Porównanie koncepcji *justice as fairness* z utilitaryzmem ma według Rawlsa szczególne znaczenie, ponieważ utilitaryzm i należąca do tradycji kontraktualistycznej koncepcja *justice as fairness* operują odmiennymi koncepcjami społeczeństwa. Koncepcje te odgrywają szczególną rolę w tradycji myśli demokratycznej, w której toczy się spór co do tego, jak w należyty sposób wyrazić idee równości i wolności obywateli. Częścią tego konfliktu jest spór o to, jak rozumieć społeczeństwo: czy jako sprawiedliwy system kooperacji czy też jako tak zorganizowany system społeczny, by przyczyniał się do maksymalizacji dobra, przy czym dobro to jest dobrem ostatecznym, określonym przez jakąś rozległą doktrynę religijną, moralną czy też filozoficzną (por. JFR, s. 95). Tutaj skupię się na utilitaryzmie. U podstaw tych dwóch odmiennych koncepcji społeczeństwa leżą także odmienne główne idee. W przypadku koncepcji *justice as fairness* oraz odpowiadającej jej koncepcji społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji są to idee równości oraz wzajemności. W przypadku utilitaryzmu są to idee maksymalizacji i agregacji dobra. Ideę równości w przypadku koncepcji *justice as fairness* wyraża pierwsza zasada (przyznając równe podstawowe wolności) oraz druga zasada (gwarantując równość szans), zaś ideę wzajemności zasada różnicy (regulująca dystrybucję takich dóbr społecznych jak dochód czy bogactwo). Idee maksymalizacji i agregacji w przypadku utilitaryzmu wyraża zasada użyteczności.

Rawls dokonuje porównania koncepcji *justice as fairness* z utilitaryzmem w dwóch krokach. W pierwszym porównuje dwie zasady koncepcji *justice as fairness* jako całość z zasadą uśrednionej użyteczności (*the principle of average utility*)⁹. Pozwala to wykazać wyższość dwóch zasad sprawiedliwości. Wykazując wyższość dwóch zasad sprawiedliwości, ma się na względzie ideę równości (wyrażoną w pierwszej zasadzie). W drugim kroku koncepcja *justice as fairness* porównana zostaje z zasadą równych podstawowych wolności i zasadą średniej użyteczności w miejsce zasady różnicy. W tym przypadku, dokonując porównania, skupiamy się na idei wzajemności (wyrażonej przez zasadę różnicy). Te dwa porównania mają, jak powiada Rawls, po pierwsze, wykazać wyższość pierwszej zasady nad utilitarystyczną zasadą średniej użyteczności, po drugie, wykazać wyższość drugiej zasady również nad zasadą średniej użyteczności. Dzięki dokonanym w dwóch krokach porównaniom możemy oddzielić argumentację na rzecz pierwszej zasady od argumentacji na rzecz drugiej zasady. Omówmy teraz pierwsze porównanie.

W *Teorii sprawiedliwości* wprowadza Rawls regułę maksyminu. Jest to znana z teorii decyzji reguła, pozwalająca na podejmowanie decyzji w warunkach

⁹ Zasada uśrednionej użyteczności mówi, że „instytucje struktury podstawowej mają być tak zorganizowane, by maksymalizować średni dobrobyt członków społeczeństwa, poczynając od obecnej chwili po przewidywalną przyszłość” (JFR, s. 96).

niepewności. Mówi ona, że strony w sytuacji początkowej spośród różnych alternatyw mają wybrać taką, której najgorszy rezultat jest lepszy niż najgorsze rezultaty wszystkich pozostałych alternatywnych możliwości (por. TS, s. 230–231)¹⁰. Rawls w *Teorii sprawiedliwości* tak scharakteryzował sytuację początkową, że posłużenie się regułą maksyminu w jej warunkach było racjonalne. Strony, stosując tę regułę, przedłożyły dwie zasady sprawiedliwości nad zasadę średniej użyteczności. Zastosowanie i racjonalność tej reguły została jednak wkrótce po ukazaniu się *Teorii sprawiedliwości* poddana krytyce¹¹. Rawls w odpowiedzi na krytykę sprecyzował rozumienie reguły maksyminu¹²: reguła ta ma zastosowanie jedynie w specyficznych warunkach, nie jest zaś regułą o uniwersalnym zastosowaniu w warunkach niepewności czy ryzyka w ogóle. Po drugie, reguła ta ma zastosowanie jedynie w przypadku pierwszego porównania, a zatem czyniony jest z niej użytek jedynie przy argumentacji na rzecz pierwszej zasady sprawiedliwości, nie zaś, jak sugerowała *Teoria sprawiedliwości*, na rzecz zasady różnicy. Przyjrzyjmy się zatem argumentacji na rzecz pierwszej zasady.

Argumentacja ta, opierając się na regule maksyminu, ma na celu wykazanie wyższości pierwszej zasady nad zasadą średniej użyteczności. Struktura tej argumentacji przedstawia się następująco:

1. Jeśli zachodzą pewne warunki, w których kierowanie się regułą maksyminu przy wyborze zasad sprawiedliwości jest racjonalne, to wówczas w tych warunkach wybrane zostaną dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* nie zaś zasada średniej użyteczności.

2. Kierowanie się regułą maksyminu przy wyborze zasad sprawiedliwości jest racjonalne, gdy spełnione są trzy takie warunki.

3. Warunki te zachodzą w sytuacji początkowej.

4. Zatem dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* zostaną wybrane w sytuacji początkowej (por. JFR, s. 97–98).

¹⁰ Gdy Rawls mówi o dostępnych w sytuacji początkowej alternatywach ma na myśli oczywiście dostępne stronom do wyboru zasady sprawiedliwości (na przykład zasadę średniej użyteczności czy składające się na koncepcję *justice as fairness* dwie zasady sprawiedliwości), gdy mówi o najgorszym rezultacie danej alternatywy ma na myśli sytuację najgorzej sytuowanego w społeczeństwie rządzonym przez zasady danej koncepcji sprawiedliwości. Z jego bowiem perspektywy, jak powiada Rawls, ocenia się organizacje społeczeństwa. W poprawionym tłumaczeniu mowa o „regule maksyminowej”.

¹¹ Por. J. C. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?*, „American Political Science Review” 1975, t. 69, s. 594–606. Por. R. A. Musgrave, *Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off*, „Quarterly Journal of Economics” 1974, t. 88, s. 625–629.

¹² Po raz pierwszy w artykule z roku 1974 *Some Reasons for the Maximin Criterion*, „American Economic Review” 1974, t. 64, s. 141–146. W artykule tym Rawls odnosi się do artykułu Harsanyi’ego z roku 1975 [sic!].

Te trzy warunki, o których mowa w punkcie drugim, są następujące:

a) z tej racji, iż przy zastosowaniu reguły maksyminu nie bierze się pod uwagę prawdopodobieństwa zachodzenia danej alternatywy, strony w sytuacji początkowej nie mogą mieć podstaw do dokonywania rachunku prawdopodobieństwa;

b) z tej racji, iż przy zastosowaniu reguły maksyminu bierze się pod uwagę tylko najgorszy rezultat (gwarantowany poziom), z perspektywy stron akceptacja owego gwarantowanego poziomu i brak zainteresowania tym, co można ponad niego uzyskać musi być racjonalne. Racjonalne jest zaś wówczas, gdy to, co jest gwarantowane (przy wyborze tej alternatywy, której najgorszy rezultat jest lepszy aniżeli najgorsze rezultaty pozostałych alternatyw) jest satysfakcjonujące, tj. umożliwia realizację interesów tych, których strony reprezentują;

c) z tej racji, iż przy zastosowaniu reguły maksyminu, strony unikają wyboru takiej alternatywy, której najgorszy rezultat jest poniżej satysfakcjonującego poziomu, aby trzeci warunek zaszedł konieczne jest, aby najgorsze rezultaty wszystkich pozostałych alternatyw (tj. tych alternatyw, których najgorszy rezultat nie jest najlepszy) były poniżej satysfakcjonującego poziomu (por. JFR, s. 98–99)¹³.

W argumentacji na rzecz pierwszej zasady sprawiedliwości przyjmuje Rawls, że zachodzi pierwszy warunek konieczny, aby kierowanie się regułą maksyminu przez strony w sytuacji początkowej było racjonalne. Strony, znajdując się za zasłoną niewiedzy, nie dysponują niezbędną wiedzą do tego, aby móc określić prawdopodobieństwo tego, jaką pozycję społeczną (mierzoną udziałem w podstawowych dobrach społecznych) zajmą ci, których reprezentują, kiedy przyjęte zostaną takie a nie inne zasady sprawiedliwości. Możemy zatem przyjąć, że warunek pierwszy jest spełniony. W argumentacji na rzecz pierwszej zasady sprawiedliwości odwołujemy się więc do warunku pierwszego i trzeciego.

Należy pamiętać, że argumentując na rzecz pierwszej zasady sprawiedliwości porównujemy *obie* zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* z zasadą średniej użyteczności. Jest to o tyle istotne, że efektu organizacji społeczeństwa według zasad sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* nie sposób właściwie określić, biorąc pod uwagę działanie każdej z zasad z osobna. Zasady te działają razem i razem dają pewien społeczny i dystrybucyjny rezultat, który zostaje przez nas (lub strony w sytuacji początkowej oceniony). Argumentując w ten

¹³ Strony zainteresowane są tylko zagwarantowaniem minimalnego satysfakcjonującego udziału w podstawowych dobrach społecznych dlatego, że biorą one pod uwagę tylko fundamentalne interesy tych, których reprezentują i nie są zainteresowane tym, co można uzyskać ponad to, co potrzebne do realizacji tych interesów. Racjonalna zasada maksymalizowania swojego udziału w podstawowych dobrach społecznych z *Teorii sprawiedliwości* przestaje więc obowiązywać.

oto sposób na rzecz pierwszej zasady, patrzymy jaki efekt społeczeństwo rządzone dwiema zasadami koncepcji *justice as fairness* wywrze na wolności obywateli w społeczeństwie demokratycznym i porównujemy go z efektem zasady średniej użyteczności.

Koncepcja *justice as fairness* zostanie przedłożona nad utylitaryzm (zasadę średniej użyteczności), gdy po pierwsze, sytuacja najgorzej sytuowanych w społeczeństwie rządzonym przez dwie zasady tej koncepcji będzie satysfakcjonująca oraz gdy, po drugie, sytuacja najgorzej sytuowanych w społeczeństwie rządzonym przez zasadę średniej użyteczności będzie nie do przyjęcia. Rzecz jasna, gdy mówimy o tym, że dana sytuacja jest lub nie jest satysfakcjonująca mamy na myśli to, że najgorzej sytuowani w danej sytuacji są lub nie są w stanie zrealizować swoich interesów wyższego rzędu.

Dwie zasady sprawiedliwości, a w szczególności zasada równych podstawowych wolności, mają gwarantować warunki umożliwiające rozwój i realizację dwóch władz moralnych oraz realizację danej koncepcji dobra. Z drugiej strony utylitaryzm wraz z odpowiadającą mu zasadą średniej użyteczności dopuszcza możliwość (lub przynajmniej jej nie wyklucza), że w pewnych warunkach społecznych korzystne będzie odebranie niektórych wolności i swobód określonym grupom społecznym, na przykład mniejszościom religijnym. Wobec tego strony w sytuacji początkowej wybiorą zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* oraz odrzucą zasadę średniej użyteczności (por. JFR, s. 101–104, 115–119).

Druga zasada

Strony w sytuacji początkowej w swoim rozumowaniu dotyczącym wyboru zasad sprawiedliwości wychodzą od ogólnej koncepcji sprawiedliwości, która mówi, że nierówności społeczne (w dostępie do podstawowych dóbr społecznych) są wówczas uzasadnione, gdy są z korzyścią dla każdego. Istnieje jednak wiele układów dystrybucyjnych, które poprawiają sytuację każdego w stosunku do wyjściowej sytuacji równości. Dlatego też strony w sytuacji początkowej przyjmują szczegółową koncepcję sprawiedliwości, która stanowi dla nich kolejny etap w poszukiwaniu odpowiednich zasad sprawiedliwości. Na szczegółową koncepcję sprawiedliwości składają się dwie zasady: omówiona już zasada podstawowych równości oraz druga zasada, która reguluje dystrybucję pozostałych podstawowych dóbr społecznych.

W wyjściowym brzmieniu druga zasada mówi, że „nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by zarówno a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, jak i b) wiązały się z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich” (TS, s. 107). W tym sformułowaniu, jak stwierdza autor *Teorii sprawiedliwości*, dwa stwierdzenia są niejasne i domagają się

sprecyzowania. Pierwsze to stwierdzenie „korzyść każdego”, drugie to stwierdzenie mówiące o otwartości pozycji i urzędów dla wszystkich. Z tej racji, iż interpretacji podlegają dwa niezależne od siebie zwroty, dostajemy cztery interpretacje drugiej zasady: systemu naturalnej wolności, równości liberalnej, demokratycznej równości oraz naturalnej arystokracji (por. TS, s. 113). Rawls omawia trzy pierwsze koncepcje, optując za interpretacją demokratycznej równości, a pomijając interpretację naturalnej arystokracji. Każda z kolejnych interpretacji drugiej zasady sprawiedliwości zostaje przedstawiona jako taka zasada, która usuwa pewne trudności związane ze swoją poprzedniczką.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia poszczególnych interpretacji drugiej zasady, należy odnotować dwie rzeczy. Po pierwsze, przy omawianiu każdej z interpretacji drugiej zasady przyjmuje się – zgodnie z priorytetem wolności – że wymogi pierwszej zasady sprawiedliwości zostały spełnione, a zatem został ustanowiony system gwarantujący wszystkim równe podstawowe wolności. Po drugie, przy interpretacji drugiej zasady posługuje się Rawls zasadą efektywności (por. TS, s. 115–120). Mówi ona, że dany podział dóbr (system dystrybucji) jest wtedy efektywny, kiedy nie można poprawić sytuacji jednego z podmiotów nie pogarszając przy tym sytuacji któregokolwiek z pozostałych.

W systemie naturalnej wolności interesujące nas zwroty w wyjściowym sformułowaniu drugiej zasady interpretowane są w sposób następujący. System społeczny, który tak dystrybuuje dobra, że owa dystrybucja jest *z korzyścią dla każdego*, to po prostu system, który jest efektywny, czyli w zgodzie z zasadą efektywności. Natomiast stwierdzenie mówiące o takim systemie dystrybucji, w którym *pozycje i urzędy są na równi otwarte dla wszystkich* rozumie się jako system, gdzie „kariery stoją otworem przed talentami” (TS, s. 114). Oznacza to, że „wszystkim przysługują przynajmniej takie same prawa podmiotowe (*legal rights*) dostępu do wszystkich korzystnych pozycji społecznych” (TS, s. 122). Innymi słowy, mamy do czynienia z formalną równością szans, czyli z brakiem prawnych przeszkód, uniemożliwiających dostęp do pewnych urzędów czy zajęć określonej pozycji społecznej.

Należy podkreślić rzecz następującą. Tak jak pierwsza zasada ma pierwszeństwo przed drugą zasadą, tak druga część drugiej zasady (mówiąca o otwartości urzędów i pozycji dla wszystkich) ma pierwszeństwo przed pierwszą częścią drugiej zasady (mówiącą o nierównościach społecznych, będących z korzyścią dla każdego). W przypadku systemu naturalnej wolności oznacza to, że gdy mamy do czynienia z takim układem społecznym, gdzie zostały ustanowione instytucje, gwarantujące wszystkim równe podstawowe wolności oraz formalną równość szans, to każda dystrybucja dóbr społecznych, jeśli tylko jest efektywna, jest sprawiedliwa. Innymi słowy, nierówności społeczne można uznać za sprawiedliwe wówczas, gdy spełnione są wymogi pierwszej zasady i formalnej równości szans i owe nierówności są z korzyścią dla wszystkich – w zgodzie z zasadą efektywności.

Największą słabością systemu naturalnej równości jest to, że dopuszcza on w stopniu trudnym do zaakceptowania wpływ naturalnych uzdolnień, warunków społecznych oraz zdarzeń losowych na rozkład nierówności społecznych i ekonomicznych. Innymi słowy, tym, co określa dystrybucję dóbr materialnych, jak i rozkład nierówności społecznych i ekonomicznych, są czynniki z moralnego punktu widzenia arbitralne. Strony, znajdując się za zasłoną niewiedzy, a więc – nie wiedząc jaki jest rozkład naturalnych przymiotów oraz społecznych warunków – nie uzależniają od niego swojego udziału w podstawowych dobrach społecznych. Nie byłoby to z ich perspektywy racjonalne.

Powyższą słabość systemu naturalnej wolności próbuje usunąć liberalna interpretacja drugiej zasady. Formalna równość szans, a więc brak prawnych przeszkód, zostaje uzupełniona o „zasadę autentycznej równości szans”. Mówi ona, że „pozytywy społeczne powinny być ogólnie dostępne nie tylko w sensie formalnym, lecz że wszyscy winni mieć uczciwą szansę ich uzyskania” (TS, s. 123). Zasada autentycznej równości szans próbuje eliminować wpływ warunków społecznych, jak i losowych przypadków na dystrybucję dóbr społecznych i dostęp do stanowisk i urzędów. Idealem jest osiągnięcie takiego stanu, gdzie jednostki odznaczające się takimi samymi naturalnymi zdolnościami i tak samo motywowane, mają takie same szanse osiągnięcia określonej pozycji społecznej bez względu na to, w jakich warunkach społecznych funkcjonują czy też, jak powiada Rawls, bez względu na ich klasową przynależność. Aby osiągnąć ten cel, realizacja zasady autentycznej równości szans wymaga pewnych instytucjonalnych rozwiązań takich, jak zapobieganie nadmiernej akumulacji bogactwa (co osiągnięte zostaje dzięki podatkom i określonemu systemowi redystrybucji dóbr) czy powszechny dostęp do edukacji.

Jednakże, jak stwierdza autor *Teorii sprawiedliwości*, liberalna interpretacja drugiej zasady jest niesatysfakcjonująca z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, iż dopuszcza wpływ naturalnych przypadłości (rozkładu naturalnych talentów i zdolności) na dystrybucję dóbr społecznych, eliminując jedynie przypadłości społeczne i wpływ przypadku¹⁴. Po drugie, dlatego, iż zasady autentycznej równości szans nie można zrealizować w pełni, na przeszkodzie stoi bowiem instytucja rodziny. Ma ona, tj. rodzina, wpływ na nasze zdolności, a także na poziom motywacji, a zatem stoi ona na przeszkodzie realizacji w pełni autentycznej równości szans. Natomiast jej zlikwidowanie jest wykluczone przez pierwszą zasadę, gwarantującą wszystkim podstawowe równe wolności, a więc i wolność zrzeszania się. „Jest – konkluduje

¹⁴ Rawls wymienia trzy rodzaje przypadłości, które z punktu widzenia sprawiedliwości są arbitralne, ale które wpływają na dystrybucję podstawowych dóbr społecznych, a przez to na perspektywy życiowe obywateli. Są to (1) społeczne („klasowe”) warunki, w jakich jednostki dorastają; (2) ich naturalne zdolności (odróżnione od tych zdolności, które, na przykład dzięki wychowaniu, zostały zrealizowane), a także możliwości urzeczywistnienia owych zdolności; (3) ich szczęście lub brak szczęścia, czyli wpływ zdarzeń losowych, na przykład chorób (por. JFR, s. 55).

Rawls – praktycznie niemożliwe, by zapewnić osobom podobnie uzdolnionym równe szanse na realizację i udział w kulturze, a zatem możemy chcieć przyjąć zasadę, która [...] łagodzi same arbitralne skutki naturalnej loterii. A ponieważ koncepcji liberalnej to się nie udaje, być może skłoni to nas do poszukiwania innej interpretacji dwóch zasad sprawiedliwości” (TS, s. 124–125).

Satysfakcjonującą nas interpretację oferuje demokratyczna interpretacja drugiej zasady. W systemie demokratycznej równości zachowuje się zasadę autentycznej równości szans, lecz zasadę skuteczności zastępuje się zasadą różnicy¹⁵. Zgodnych z zasadą efektywności jest wiele systemów dystrybucji, wśród tych i takie, które intuicyjnie skłonni uznać jesteśmy za niesprawiedliwe. Zasada różnicy wśród wielości efektywnych systemów dystrybucyjnych wyróżnia taki system, który uznany zostaje za sprawiedliwy. Zostaje to osiągnięte poprzez wyszczególnienie określonej pozycji społecznej, z perspektywy której oceniany ma być system społeczny. Pozycją tą jest pozycja „najmniej korzystnie usytuowanych członków społeczności” (TS, s. 126–127). Dlaczego jednak system społeczny ma być oceniany z perspektywy tej reprezentatywnej grupy społecznej? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy odwołać się do zasady wzajemności. Wzajemność wymaga, aby każdy z uczestników kooperacji na niej skorzystał w zgodzie z takimi regułami (warunkami społecznej kooperacji), które są *fair*. Zaś warunki *fair* społecznej kooperacji to takie warunki, na które inni jako istoty rozumne i racjonalne mogliby przystać. Zatem ci, którzy znajdują się w lepszej pozycji społecznej, winni uzyskiwaną przez siebie korzyść osiągać w taki sposób, który byłby do przyjęcia dla tych, którzy zyskują mniej. Wtedy wszyscy odnoszą społeczną korzyść na warunkach, które są *fair*, czyli na warunkach, na które przystaliby jako istoty wolne i rozumne.

Wśród efektywnych systemów dystrybucji zostaje wybrany więc taki system, który zostaje uznany za sprawiedliwy. Zostaje to osiągnięte dzięki wyszczególnieniu określonej pozycji społecznej, jaką jest pozycja najgorzej sytuowanego członka społeczeństwa. Wobec tego druga zasada sprawiedliwości zostaje w ostateczności w następujący sposób sformułowana:

Urządzenie społecznych i ekonomicznych nierówności winno być takie, by (a) było z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych, i żeby (b) nierówności te były związane z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans (TS₁, s. 119)¹⁶.

¹⁵ W polskim wydaniu *Teorii sprawiedliwości* tłumaczona jako zasada dyferencji (*the difference principle*). Nazwa tej zasady stąd się wzięła, że reguluje ona różnice (*differences*) w podstawowych dobrach społecznych, a dokładnie różnice w dochodzie i bogactwie. W tłumaczeniu poprawionym mowa o „zasadzie zróżnicowania”.

¹⁶ Sformułowanie drugiej zasady co do treści pozostało takie samo w późniejszych pismach Rawlsa takie samo. W *Liberalizmie politycznym* brzmi ono: „Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny spełniać dwa warunki: po pierwsze, powinny być

Z powyższego sformułowania drugiej zasady sprawiedliwości, która ustanawia system demokratycznej równości, widać, że ma ona na celu eliminację słabości poprzednich sformułowań. Przede wszystkim poprzez wprowadzenie zasady różnicy dąży ona do wyeliminowania wpływu arbitralnych z punktu widzenia moralności czynników, takich jak pozycja klasowa czy społeczna, rozkład naturalnych zdolności lub przypadku na dystrybucję dochodu i bogactwa.

Uzasadnienie wyboru drugiej zasady przez strony wymaga eksplikacji znaczenia zasady różnicy. Przedstawiając jej treść, omówię dwa zarzuty sformułowane pod jej adresem. Pozwoli to na lepsze uchwycenie tego, co w rzeczywistości realizacja tej zasady wymaga. Oba zarzuty pochodzą od Roberta Nozicka i dotyczą: po pierwsze, tego, że zasada różnicy wymaga nieuprawnionych ingerencji w wolność jednostek i narusza ich uprawnione oczekiwania; po drugie, tego, że naturalne zdolności jednostek traktowane są jako „wspólne aktywa” (APU, s. 267)¹⁷, przez co jednostki zostają zniewolone i są traktowane przez społeczeństwo instrumentalnie.

Nozick wyróżnia dwa rodzaje dystrybucyjnych zasad sprawiedliwości: zasady historyczne i zasady teleologiczne¹⁸. Według zasad historycznych „to, czy dana dystrybucja jest sprawiedliwa, zależy od tego w jaki sposób do niej doszło” (APU, s. 186). Określenie „historyczna” wskazuje na to, że sprawiedliwość danej dystrybucji dóbr zależy od rzeczywistego jej przebiegu. Jeśli B otrzymał od A daną rzecz, do której A był uprawniony, a następnie B przekazał ją w sposób uprawniony C, to C jest do tej rzeczy uprawniony. Jeśli zaś A otrzymał od B daną rzecz,

związane ze stanowiskami i urzędami dostępnymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans; i po drugie, powinny przynosić największą korzyść najgorzej sytuowanym członkom społeczeństwa” (LP, s. 35). Warto jednak odnotować jedną rzecz, a mianowicie kolejność zasad: różnicy i autentycznej równości szans w obu sformułowaniach. W sformułowaniu drugiej zasady sprawiedliwości kolejność tych zasad odzwierciedla ich ważność. Zasadzie autentycznej równości szans należy przyznać pierwszeństwo nad zasadą różnicy, co oznacza, że wymogom tej pierwszej należy uczynić najpierw, aby móc zastosować zasadę drugą.

Różnica między pierwszym a drugim wydaniem *Teorii sprawiedliwości* polega na dodaniu określenia „spodziewanej” (*expected*) do korzyści („największą spodziewaną korzyścią”). W poprawionym polskim tłumaczeniu mimo zmian tej różnicy nie oddano. W *Liberalizmie politycznym* na powrót nie ma tego określenia.

¹⁷ Nozick posługuje się terminem *collective asset*, co zostaje oddane przez tłumaczy jako „aktywa wspólne”. U Rawlsa jest mowa o *common asset*, co jest tłumaczone przez „wspólne zasoby” czy też „wspólne aktywa” (por. TS, s. 162; JFR, s. 74–76).

¹⁸ Tłumaczenie angielskiego *end-result principles* jako „zasady teleologiczne” nie jest najtrafniejsze, co przyznają sami tłumacze w odpowiednim przypisie. Chodzi mianowicie Nozickowi o takie zasady, które zorientowane są na realizację pewnego końcowego stanu rzeczy.

do której B był uprawniony, a następnie C wszedł w jej posiadanie w sposób nie-uprawniony, to C nie jest do tej rzeczy uprawniony, nawet jeśliśmy skądinąd sądzili, że ta rzecz mu się należy (bo na przykład w rękach C pomnożyłaby ona dobrobyt społeczeństwa czy dlatego, że zaspokaja ona podstawowe potrzeby C).

Inaczej rzecz się ma w przypadku zasad teleologicznych, według których „sprawiedliwość dystrybucji jest określona przez układ rzeczy (kto co posiada) względem pewnej *strukturalnej* zasady (bądź zasad) sprawiedliwej dystrybucji” (APU, s. 186). Innymi słowy, według tego rodzaju zasad dany układ (struktura) dystrybucji jest sprawiedliwy w zależności od tego, czy jest czy też nie jest zgodny z określoną zasadą sprawiedliwości dystrybucyjnej, która określa sprawiedliwy układ (strukturę) dystrybucji. W przypadku zasady różnicy dany układ dystrybucji podstawowych dóbr społecznych takich, jak dochód czy bogactwo w określonym momencie byłby sprawiedliwy, gdyby był z korzyścią dla najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa. W przypadku tej zasady nie ma znaczenia, utrzymuje Nozick, jak do takiego a nie innego podziału dóbr doszło. Tak rozumiane zasady sprawiedliwości naruszają wolność jednostek i ich uprawnione oczekiwania.

Nawet, jeśli wyjdziemy od pewnego sprawiedliwego układu dystrybucji, wyznaczonego przez jakąś teleologiczną zasadę sprawiedliwości, czyli od takiego, który jest na przykład z korzyścią dla najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa, a zatem jest zgodny z zasadą różnicy, to w wyniku swobodnych decyzji jednostek, do których to decyzji jednostki te są uprawnione, możemy otrzymać taki układ dystrybucji, który w świetle określonej teleologicznej zasady sprawiedliwości (na przykład zasady różnicy), jest niesprawiedliwy. Jedynym wyjściem wówczas jest albo dokonanie redystrybucji dóbr i tym samym pogwałcenie uprawnionych oczekiwań niektórych jednostek, albo naruszenie wolności i uprawnień innych, polegające na uniemożliwieniu swobodnego dysponowania swoimi pieniędzmi. W znanym przykładzie Nozicka albo opodatkuje się i zabierze część pieniędzy koszykarzowi Wiltowi Chamberlainowi, które otrzymał od swoich kibiców, albo uniemożliwi się jego kibicom swobodne dysponowanie swoimi pieniędzmi.

Rawls stwierdza jednak, że powyższy zarzut opiera się na nieporozumieniu. Przede wszystkim dlatego, że zasada różnicy nie jest zasadą teleologiczną w rozumieniu Nozicka. Problem sprawiedliwości dystrybucyjnej w koncepcji *justice as fairness* nie jest bowiem rozumiany jako problem sprawiedliwego rozdziału pewnych dóbr pomiędzy jednostki w społeczeństwie, lecz jako problem tego, jak zorganizować instytucje podstawowej struktury społeczeństwa w jeden system, aby otrzymać w rezultacie taki system społecznej kooperacji trwający w czasie, który jest zarówno *fair*, jak i jest efektywny (por. JFR, s. 50).

Obie zasady sprawiedliwości określają układ podstawowych instytucji społeczeństwa: instytucji chroniących równe podstawowe wolności, gwarantujących

autentyczną wartość równych wolności politycznych (poprzez publiczne finansowanie partii publicznych etc.) oraz gwarantujących autentyczną równość szans (poprzez publiczne finansowanie szkolnictwa etc.), a także instytucji poprawiających sytuację najgorzej sytuowanych (na przykład poprzez powszechną i darmową opiekę medyczną)¹⁹. W ramach tych instytucji jednostki mogą robić, co zechcą. Każdy układ dystrybucyjny (podział dóbr wśród jednostek), który jest rezultatem swobodnych aktów jednostek, odbywający się w ramach sprawiedliwych instytucji, jest sprawiedliwy. Proces dystrybucji dóbr jest zatem rozumiany jako przykład sprawiedliwości czysto proceduralnej czy też jako przykład – jak to określa Rawls – „sprawiedliwości czysto proceduralnej tła” (JFR, s. 50).

Z perspektywy koncepcji *justice as fairness* to, czy dana dystrybucja jest sprawiedliwa zależy od tego, jak do niej doszło, czyli od tego, czy była zgodna z regułami ustanowionymi przez sprawiedliwe instytucje. Reguły te określają, co jednostki mogą robić, zaś do jakich rzeczy są uprawnione i czego w sposób uprawniony mogą oczekiwać, zależy od tego, co robią (w ramach sprawiedliwych instytucji) (por. TS, s. 141; JFR, s. 72). Odwołując się do przykładu Nozicka, możemy powiedzieć, że Wilt Chamberlain jest uprawniony przez instytucje sprawiedliwego społeczeństwa do gry w koszykówkę i czerpania z tego korzyści materialnych, tak jak jego fani uprawnieni są do przychodzenia na jego występy i wydawania na nie swoich pieniędzy, a wszystko to w ramach sprawiedliwego społeczeństwa, czyli w ramach określonych przez zasady sprawiedliwości. Różnica pomiędzy Nozickiem a Rawlsem nie polega na tym, że zasady sprawiedliwości tego pierwszego są historyczne, a drugiego teleologiczne, a na tym, że obaj przyjmują odmienne zasady określające warunki, w jakich dobrowolne działania jednostek mają miejsce.

Zasada różnicy nie jest więc zasadą teleologiczną w rozumieniu Nozicka. Konsekwencją jej zastosowania nie jest pogwałcenie wolności jednostek (swobody zawierania umów) i naruszenia ich uprawnionych oczekiwań. Zasada różnicy wraz z zasadą równych podstawowych wolności oraz zasadą autentycznej równości ustanawia pewien układ instytucji, w ramach których każda dystrybucja dóbr – o ile tylko zgodna jest z regułami tych dystrybucji – jest sprawiedliwa. Zarzut Nozicka jest więc nietrafiony. Oczywiście nie rozwiązuje to sporu, czy instytucje, jakie ustanawiają dwie zasady koncepcji *justice as fairness*, są sprawiedliwe. Nozick, chcąc wykazać, że społeczeństwo urządzone według dwóch zasad sprawiedliwości, a dokładniej według zasady różnicy, jest niesprawiedliwe, musi pokazać, że sama ta zasada jest nie do przyjęcia. W tym przypadku krytyka Nozicka opiera się na wskazaniu błędnego założenia, leżącego u podstaw zasady różnicy, według której naturalne zdolności są wspólnymi aktywami.

¹⁹ Rawls system społeczno-ekonomiczny najlepiej odpowiadający wymaganiom dwóch zasad sprawiedliwości określa systemem demokracji właścicielskiej (*property-owning democracy*). Por. JFR, s. 135–179.

Z punktu widzenia sprawiedliwości jest bez znaczenia to, kto posiada jakie przymioty naturalne, więc zasada różnicy nie wiąże bezpośrednio uprawnienia do posiadania dóbr z czynieniem przez jednostki użytku z posiadanych przez siebie talentów. Jednakże w koncepcji *justice as fairness* nie dąży się do eliminacji różnic w zdolnościach naturalnych, lecz uznaje się, że winny one pracować na rzecz wszystkich, a szczególnie najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa, poprawiając ich sytuację w stosunku do wyjściowej sytuacji równości. Jest to możliwe dzięki temu, że wykorzystuje się tkwiące w jednostkach zdolności, zachęcając ludzi do ich rozwijania i realizowania w zamian za większy udział w podstawowych dobrach społecznych. Poprawia to społeczną i ekonomiczną efektywność i w rezultacie jest z korzyścią dla wszystkich (por. TS, s. 161–162).

Nozick swoją krytykę opiera na założeniu, według którego jednostki nie da się oddzielić od jej talentów, zdolności etc. Innymi słowy, jednostka posiada samą siebie. Co więcej, Nozick sugeruje, że takiego, nieuprawnionego, rozróżnienia na „ja” i jego cechy dokonuje Rawls. Ma ono, twierdzi autor *Anarchii*, leżeć u podstaw kantowskiej interpretacji dwóch zasad sprawiedliwości, według której odpowiadają one imperatywowi kategorycznemu, zakazującemu instrumentalnego traktowania jednostek. Jeśli bowiem przyjąć, że jednostka jest tożsama ze swoimi zdolnościami oraz talentami, wówczas, uznając owe zdolności i talenty za wspólne aktywa, traktowalibyśmy jednostki jako wspólną własność, a przez to instrumentalnie. Z drugiej jednak strony, przyjmując nawet, że możemy dokonać uprawnionego rozróżnienia między jednostką a jej przymiotami, to wówczas i tak rozwiązanie Rawlowskie będzie niesatysfakcjonujące: „niejasne jest i to, dlaczego my jako istoty posiadające mnóstwo cech szczególnych, mielibyśmy cieszyć się, że jako środka nie traktuje się nas (jedynie) w tej mierze, w jakiej jesteśmy ich pozbawieni” (APU, s. 268). Zasada różnicy i leżące u jej podstaw założenie, według którego nikt nie zasługuje na swoje naturalne talenty oraz zdolności, przez co winny one „pracować” na korzyść innych, rodzi podejrzenie, powiada Nozick, że źródłem tej zasady oraz uzasadniających ją przekonań jest zawiść.

Wydaje się, że i w tym przypadku zarzut Nozicka opiera się na pewnym nieporozumieniu. Po pierwsze, powiada Rawls, w koncepcji *justice as fairness* nie mówi się o tym, że naturalne zdolności, jak i talenty jednostek są wspólnymi aktywami, lecz owymi wspólnymi aktywami jest *dystrybucja* owych naturalnych zdolności i talentów, czyli to, jak są one w społeczeństwie rozłożone. Innymi słowy, *wielość i różnorodność* talentów są tym, co zostaje uznane za wspólne aktywa. I na tym właśnie wszyscy korzystają (por. JFR, s. 75–76). Myśl ta została przez Rawlsa wyrażona w idei społeczeństwa jako społecznego związku związków społecznych. Jednym z warunków zaistnienia tak rozumianego społeczeństwa była właśnie owa wielość i różnorodność uzupełniających talentów ludzkich. Dzięki niej możliwe było urzeczywistnienie dobra jednostek. Z tego też powodu nie ma w koncepcji *justice as fairness* mowy o posiadaniu przez społeczeństwo talentów

i zdolności danej jednostki, lecz wspólnym korzystaniu z tego, że społeczeństwo jest różnorodne, a jednostki posiadają uzupełniające się talenty.

Co więcej, w ramach koncepcji *justice as fairness* nie formułuje się metafizycznej tezy o statusie podmiotu, a zatem nie formułuje się twierdzenia, że jednostka jest czymś różnym od posiadanych przez siebie przymiotów, a zatem nie można też powiedzieć, że nie jest ich „właścicielem”. Nie formułuje się też tezy przeciwnej, według której nie sposób oddzielić jednostki od posiadanych przez nią cech (talentów, zdolności etc.), przez co należy ją uznać za właściciela samej siebie. Koncepcja *justice as fairness* jako koncepcja polityczna nie formułuje takich tez. Powiada się jedynie, że strony w sytuacji początkowej zgodziłyby się traktować rozkład naturalnych zdolności jako wspólne aktywa, nie twierdzi się natomiast, że jest on wspólnym „majątkiem” (JFR, s. 75).

Strony w sytuacji początkowej przyjmują, że będą traktowały dystrybucję naturalnych zdolności jako wspólne aktywa dlatego, że znajdując się za zasłoną niewiedzy, a zatem nie wiedząc, jakie talenty i zdolności posiadają, będzie to nich dla racjonalne, czyli pozwoli im zwiększyć swój udział w podstawowych dobrach społecznych²⁰. Rzecz oczywista, że sytuacja początkowa i w tym przypadku została tak skonstruowana, żeby wyrazić pewne normatywne przekonanie czy też osiągnąć pewien cel.

Po pierwsze, taka konstrukcja sytuacji początkowej ma na celu wyrażenie naszego rozważnego przekonania czy też „moralnego truizmu”, że nikt nie zasługuje na swój udział w naturalnej dystrybucji talentów i zdolności. To, czy ktoś jest wyjątkowo inteligentny jest z punktu widzenia sprawiedliwości sprawą zupełnie bez znaczenia, tak jak bez znaczenia jest to, że ktoś urodził się kobietą, a ktoś inny mężczyzną (por. JFR, s. 74–75). Warto odnotować jedną rzecz. Powyższe twierdzenie zostało przez Rawlsa określone jako „moralny truizm”. Nie oznacza ono jedynie tego, że twierdzenie to jest oczywiste, lecz coś więcej, a mianowicie także to, że nie jest to twierdzenie, które zostaje wypracowane w ramach koncepcji *justice as fairness*. W koncepcji *justice as fairness* pojęcie tego, na co każdy może zasługiwać określone zostaje przez reguły i instytucje podstawowej struktury społeczeństwa. Koncepcja ta nie posługuje się pojęciem „moralnej” zasługi, która zdefiniowana jest niezależnie od społecznych reguł i instytucji określonych przez zasady sprawiedliwości. Jednakże teoria sprawiedliwości, jak i filozofia polityczna,

²⁰ Jest to jedyna motywacja stron w sytuacji początkowej: chcą one zapewnić sobie lub tym, których reprezentują, jak największy udział w podstawowych dobrach społecznych. Nie interesuje ich to, jaki udział w tych dobrach mają inni, a zatem nie kierują się zawiścią. Nie będą dążyć do tego, aby inni mieli mniej. Rawls później zmodyfikowawszy to twierdzenie, powie, że strony są tylko zainteresowane zapewnieniem tym, których reprezentują środków umożliwiającym im realizację ich dwóch władz moralnych oraz koncepcji dobra.

za swój punkt wyjścia obiera nasze przemyślane sądy, w tym i „moralne truizmy”, i w oparciu o nie wypracowuje odpowiednią koncepcję sprawiedliwości.

Po drugie, jak pamiętamy, jednym z zadań stojących przed filozofią polityczną było pogodzenie nas z naszym światem społecznym i politycznym. Temu służy także zasada różnicy. Dzięki niej obywatele nie postrzegają świata społecznego jako rezultatu przypadku czy też nieszczęścia, stawiającego jednych w gorszej sytuacji niż innych. Zasada różnicy próbuje niwelować wpływ owej „naturalnej loterii” na dystrybucję podstawowych dóbr społecznych, a przez to na perspektywy życiowe obywateli. Słowem, godzi ich z ich społecznym światem.

Przybliżenie znaczenia drugiej zasady, a szczególnie zasady różnicy, poprzez omówienie zarzutów sformułowanych pod jej adresem z libertariańskiej perspektywy Nozicka, pozwoliło lepiej zrozumieć, dlaczego to właśnie ona została wybrana w sytuacji początkowej. Strony bowiem wybierają zasady sprawiedliwości spośród różnych przedstawionych im zasad, a więc muszą dokonać ich oceny, w tym oczywiście rozważyć różne obiekcje, jakie można przeciwko nim wysunąć. Teraz możemy przejść do porównania drugiej zasady z utylitaryzmem.

Jak pamiętamy, argumentacja na rzecz dwóch zasad sprawiedliwości została przedstawiona w dwóch krokach. W pierwszym, dwie zasady sprawiedliwości wzięte jako całość zostają porównane z zasadą średniej użyteczności. W tej przypadku strony wybiorą dwie zasady sprawiedliwości. W drugim kroku dwie zasady sprawiedliwości (znów wzięte jako całość) zostają porównane z następującym systemem zasad: zasadą równych podstawowych wolności i zamiast zasady różnicy z zasadą średniej użyteczności. To drugie porównanie ma na celu wykazanie wyższości drugiej zasady sprawiedliwości nad zasadą średniej użyteczności.

W wyniku pierwszego porównania okazało się, że pierwsza zasada sprawiedliwości, przyznającą wszystkim obywatelom równe podstawowe wolności, jest bardziej „atrakcyjna” aniżeli zasada średniej użyteczności. Jaką jednak rolę w pierwszym porównaniu odgrywała druga zasada sprawiedliwości, jeśli porównanie to miało wykazać wyższość pierwszej zasady? Nie sposób, jak już wiemy, rozważać dwóch zasad koncepcji *justice as fairness* oddzielnie. Ich dystrybucyjny efekt ujawnia się w pełni dopiero wówczas, gdy zasady te „działają” wspólnie. W przypadku pierwszego porównania zasada różnicy uwzględniona zostaje po to, aby zobaczyć, czy zapewnia ona niezbędne środki, umożliwiające korzystanie z podstawowych wolności. Jednakże może okazać się, że inna kombinacja zasad (zawierająca oczywiście zasadę równych podstawowych wolności) może lepiej zapewniać realizację naszej moralnej osobowości oraz koncepcji dobra (por. JFR, s. 119–120). Stąd konieczność drugiego porównania.

Zatem dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* zostają porównane z zasadą równych podstawowych wolności oraz zasadą średniej użyteczności. Ostatnia kombinacja zasad, tj. kombinacja zasad zawierająca zasadę średniej użyteczności, zostaje jednak uzupełniona o inne dwie zasady: zasadę

autentycznej równości szans, bez której niemożliwa byłaby realizacja naszej koncepcji dobra, oraz gwarancję minimum socjalnego. Z perspektywy stron w sytuacji początkowej przyjęcie gwarancji minimum socjalnego jest wymogiem racjonalności²¹. Zatem struktura podstawowa ma zostać zorganizowana w taki sposób, żeby gwarantowała równe podstawowe wolności, następnie autentyczną równość szans i minimum socjalne, a następnie maksymalizowała średnią użyteczność (JFR, s. 120).

Wyjaśnienie, dlaczego strony w sytuacji początkowej wybiorą dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* aniżeli opisaną powyżej kombinację zasad zawierającą zasadę średniej użyteczności, wymaga poprzedzenia kilkoma ogólnymi uwagami. Po pierwsze, argumentacja na rzecz drugiej zasady, jak stwierdza Rawls, nie ma tak rozstrzygającego charakteru, jak argumentacja na rzecz pierwszej zasady, tzn. racje przedstawione na rzecz pierwszej zasady są silniejsze aniżeli racje przedstawione na rzecz drugiej zasady sprawiedliwości (por. JFR, s. 96–97). Po drugie, w argumentacji na rzecz zasady różnicy reguła maksyminu nie ma zastosowania. Jest ona użyta tylko przy pierwszym porównaniu, tj. przy argumentacji na rzecz pierwszej zasady sprawiedliwości. Jeśli więc argumentacja na rzecz zasady różnicy nie opiera się na regule maksyminu, to jakimi racjami kierują się strony przy wyborze między zasadami? Strony kierują się, po trzecie, wymogami jawności, stabilności, a także względami związanymi z ideą wzajemności. Po czwarte, argumentacja na rzecz zasady różnicy polega na wykazaniu trudności związanych z zasadą średniej użyteczności.

Zasada różnicy spełnia wymagania jawności. Strony mają wybrać takie zasady sprawiedliwości, które spełniają ten wymóg, a zatem muszą uwzględnić konsekwencje (polityczne, społeczne oraz psychologiczne) publicznego uznania tego, że zasady sprawiedliwości są przez obywateli uznawane i skutecznie regulują instytucje podstawowej struktury społeczeństwa. Z tej racji, iż zakłada się, że zasady sprawiedliwości mają wpływ na to, jakimi obywatelami chcemy być, przez to, że dorastamy w społeczeństwie, które jest ukształtowane przez te zasady, przyjmuje się, że nie tylko zasady sprawiedliwości powinny być publicznie znane, lecz publicznie znane powinno być ich pełne uzasadnienie, czyli to, w jaki sposób i z jakich idei zostały one wyprowadzone. W przypadku zasady średniej użyteczności, tak jak w utylitaryzmie w ogóle, wymóg jawności nie odgrywa tak wielkiej roli, co z perspektywy stron w sytuacji początkowej jest argumentem na rzecz zasady różnicy, a przeciwko zasadzie średniej użyteczności.

²¹ Strony muszą zabezpieczyć tych, których reprezentują przed sytuacją, w której nie będą mieli środków niezbędnych do realizacji ich dwóch władz moralnych. Minimum socjalne w koncepcji *justice as fairness* nie ma zaspokajać podstawowych potrzeb, lecz gwarantować minimum środków, niezbędnych do rozwoju i realizacji moralnej osobowości.

Strony w sytuacji początkowej muszą zdecydować także, która z dwóch zasad – zasada różnicy czy zasada średniej użyteczności (oczywiście obie łącznie z pozostałymi zasadami) – lepiej wyraża ideę równych i wolnych obywateli, posiadających dwie władze moralne, jakimi są rozumność i racjonalność. Idea ta, jak pamiętamy, wyprowadzona została z idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji. Tak rozumiana społeczna kooperacja była zarówno rozumna (spełniać miała warunek wzajemności) oraz racjonalna (spełniała ideę wzajemnej korzyści). Jako że zarówno zasada różnicy, jak i zasada średniej użyteczności gwarantuje to, że społeczna kooperacja jest z korzyścią dla każdego, pozostaje sprawdzić, która z nich lepiej wyraża ideę wzajemności (por. JFR, s. 121–122).

Zasada różnicy wyraża wprost ideę wzajemności: nierówności społeczne mają być tak zorganizowane, aby było to z korzyścią dla najgorzej sytuowanych obywateli, a zatem, nierówności społeczne są takimi nierównościami, na które mogą oni jako wolne i równe osoby przystać. W przypadku zasady średniej użyteczności jest inaczej. Realizacja idei wzajemności, jak i idei równości, jest jedynie konsekwencją zastosowania tej idei w określonych warunkach społecznych. W pewnych okolicznościach społecznych może tak się zdarzyć, że maksymalizowanie średniego dobrobytu obywateli będzie z korzyścią dla najgorzej sytuowanych i nierówności społeczne będą zgodne z zasadą wzajemności (por. JFR, s. 122–123). Widzimy więc, że zasada średniej użyteczności, w przeciwieństwie do zasady różnicy, nie realizuje idei wzajemności w stopniu satysfakcjonującym. Nie ma bowiem pewności, że zajądą odpowiednie warunki do urzeczywistnienia wymogów wzajemności przez zasadę średniej użyteczności.

Przejdźmy teraz do pytania o to, czy zasada różnicy jest w stanie wygenerować wystarczająco silne poczucie sprawiedliwości, skutkujące społeczną stabilnością, a przynajmniej silniejsze, aniżeli zasada średniej użyteczności. W społeczeństwie dobrze urządzonym według dwóch zasad sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness* ci, którzy są najgorzej sytuowani nie mają powodów, aby coś zmieniać: mają zapewnioną możliwość rozwoju i realizacji swojej moralnej osobowości oraz koncepcji dobra, a także społeczne podstawy szacunku do samego siebie. Jak się jednak ma rzecz z tymi, którzy są najlepiej sytuowani²²? Jak się wydaje, to oni będą najmniej usatysfakcjonowani *status quo* zagwarantowanym przez dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness*, bowiem mogliby mieć więcej, gdyby nie ograniczenia narzucone przez zasadę różnicy. Trzeba więc wykazać, że także lepiej sytuowani mają powody, aby uznać zasadę różnicy.

Lepiej sytuowani, po pierwsze, przyjmując perspektywę równych i wolnych obywateli widzą, że zasada ta wyraża w odpowiedni sposób zasadę wzajemności. Po

²² Rawls przyjmuje, aby uprościć wywód, że istnieją tylko dwie grupy społeczne: lepiej i gorzej sytuowani (por. JFR, s. 123).

drugie, jak pamiętamy, celem zasady różnicy jest zmniejszenie wpływu przypadłości związanych ze społecznymi okolicznościami, naturalną dystrybucją zdolności oraz przypadkami losu na życie obywateli, czyli organizuje tak nierówności społeczne, będące po części rezultatem owych przypadłości, żeby korzyść odniesiona przez innych była zgodna z odpowiednią miarą, czyli poprawiała sytuację najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa. Lepiej sytuowani zdają sobie zatem sprawę, że w społeczeństwie dobrze zarządzonym przez dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness*, są uprzywilejowani w podwójny sposób: będąc lepiej wyposażeni przez naturalną dystrybucję zdolności, a następnie uprzywilejowani przez podstawową strukturę społeczeństwa zachęcającą do wykorzystywania ich zdolności w zamian za większy udział w podstawowych dobrach społecznych. Po trzecie, lepiej sytuowani zdają sobie sprawę, że publiczna świadomość tego, iż zasada różnicy tak organizuje społeczne nierówności, aby były one z korzyścią dla każdego (zarówno dla lepiej, jak i gorzej sytuowanych), eliminuje skłonność do myślenia i politycznego działania w kategoriach partykularnych interesów poszczególnych grup społecznych, dzięki czemu społeczna kooperacja jest bardziej stabilna i mniej narażona na konflikty, to zaś leży w interesie każdego (por. JFR, s. 125–126).

Strony w sytuacji początkowej mają nie tylko powody, aby wybrać zasadę różnicy, ale też powody, aby nie wybierać zasady średniej użyteczności. Po pierwsze, zasada średniej użyteczności zostanie odrzucona w sytuacji początkowej z powodu swojej nieokreśloności, czyli z powodu trudności z określeniem, jakich wymaga rozwiązań instytucjonalnych, aby uczynić jej zadość, przez co zasada ta nie może być, z powodu złożoności wymaganych przez nią kalkulacji, zastosowana przez każdego. Po drugie, zasada średniej użyteczności wymaga do tego, aby się do niej stosować, motywacji, która jest w nas słabsza, aniżeli motywacja wymagana przez zasadę różnicy. Zasada średniej użyteczności, tak jak i klasyczna zasada użyteczności, opiera się na uczuciu sympatii, zaś zasada różnicy na naszej dyspozycji, aby odwzajemnić się za otrzymaną korzyść (por. JFR, s. 126–127).

Podsumowując: strony w sytuacji początkowej przyjmą więc dwie zasady sprawiedliwości, składające się na koncepcję *justice as fairness*, które w ostatecznej formie brzmią:

- a) Każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych podstawowych wolności, który jest możliwy do pogodzenia z podobnym systemem dla wszystkich; a w tym systemie ma być zapewniona autentyczna wartość równych wolności politycznych, i tylko tych wolności.
- b) Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny spełniać dwa warunki: po pierwsze, powinny być związane ze stanowiskami i urzędami dostępnymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans; i po drugie, powinny przynosić największą korzyść najgorzej sytuowanym członkom społeczeństwa (LP, s. 35, przekład zmodyfikowany).

Te dwie zasady sprawiedliwości pociągają za sobą odpowiednie rozwiązania instytucjonalne. Jednakże określenie tego, jakich prawnych i ekonomicznych rozwiązań wymagają one do swojej realizacji nie jest zadaniem filozofa i filozofii, lecz przede wszystkim obywateli i ich publicznego rozumu. Zadaniem filozofa jest co najwyżej rozjaśnienie stojących przed nim zadań.

Literatura zalecana

I zasada

- Barry B., *John Rawls and the Priority of Liberty*, „Philosophy Public Affairs” 1973, t. 2, nr 3, s. 274–290.
- Brighouse H., *Political Equality in Justice as Fairness*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 1997, t. 86, nr 2, s. 155–184, DOI: 10.1023/A:1017942221913.
- De Marneffe P., *Liberalism, Liberty, and Neutrality*, „Philosophy & Public Affairs” 1990, t. 19, nr 3, s. 253–274.
- DeMarco J. P., Richmond S. A., *A Note on the Priority of Liberty*, „Ethics” 1977, t. 87, nr 3, s. 272–275, DOI: 10.1086/292041.
- Kymlicka W., *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 883–905, DOI: 10.1086/293125.
- Ladenson R. F., *Rawls’ Principle of Equal Liberty*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 1975, t. 28, nr 1, s. 49–54, DOI: 10.1007/bf00356610.
- Lessnoff M., *Barry on Rawls’ Priority of Liberty*, „Philosophy Public Affairs” 1974, t. 4, nr 1, s. 100–114.
- Taylor R. S., *Rawls’ Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction*, „Philosophy Public Affairs” 2003, t. 31 nr 3, s. 246–271, DOI: 10.1111/j.1088-4963.2003.00246.x.

Szacunek do samego siebie

- Darwall S. L., *Two Kinds of Respect*, „Ethics” 1977, t. 88, nr 1, s. 36–49, DOI: 10.1086/292054.
- Deigh J., *Shame and Self-Esteem: A Critique*, „Ethics” 1983, t. 93, nr 2, s. 225–245, DOI: 10.1086/292431.
- Hill T. E., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Massey S. J., *Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?*, „Ethics” 1983, t. 93, nr 2, s. 246–261, DOI: 10.1086/292432.
- Sachs D., *How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem*, „Philosophy & Public Affairs” 1981, t. 10, nr 4, s. 346–360.
- Shue H., *Liberty and Self-Respect*, „Ethics” 1975, t. 85, nr 3, s. 195–203, DOI: 10.1086/291957.

II zasada

- Anderson E. S., *What is the Point of Equality?*, „Ethics” 1999, t. 109, nr 2, s. 287–337, DOI: 10.1086/233897.
- Barry Ch., *Redistribution*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), E. N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/redistribution/> (dostęp: 4.02.2019).
- Buchanan A., *Distributive Justice and Legitimate Expectations*, „Philosophical Studies” 1975, t. 28, nr 6, s. 419–425, DOI: 10.1007/bf00372903.
- Buchanan J. M., *A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle*, „Kyklos” 1976, t. 29, nr 1, s. 5–25, DOI: 10.1111/j.1467-6435.1976.tb01958.x.
- Cohen G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- Cohen J., *Democratic Equality*, „Ethics” 1989, t. 99, nr 4, s. 727–751, DOI: 10.1086/293119.
- Cohen J., *The Economic Basis of Deliberative Democracy*, „Social Philosophy and Policy” 1989, t. 6, nr 2, s. 25–50, DOI: 10.1017/s0265052500000625.
- Cohen J., *Taking People as They Are?*, „Philosophy & Public Affairs” 2001, t. 30, nr 4, s. 363–386, DOI: 10.1111/j.1088-4963.2001.00363.x.
- Daniels N., *Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1990, t. 50, suplement, s. 273–296, DOI: 10.2307/2108044.
- Edmundson W. A., *John Rawls. Reticent Socialist*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Estlund D., *Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen’s Critique of Rawls*, „Journal of Political Philosophy” 1998, t. 6, nr 1, s. 99–112, DOI: 10.1111/1467-9760.00048.
- Gibbard A., *Disparate Goods and Rawls’ Difference Principle: A Social Choice Theoretic Treatment*, „Theory and Decision” 1979, t. 11, nr 3, s. 267–288, DOI: 10.1007/bf00126381.
- Gustafsson J. E., *The Difference Principle Would Not Be Chosen behind the Veil of Ignorance*, „The Journal of Philosophy” 2018, t. 115, nr 11, DOI: 10.5840/jphil20181151134.
- Harsanyi J. C., *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory*, „American Political Science Review” 1975, t. 69, nr 2, s. 594–606, DOI: 10.2307/1959090.
- Holt J. P., *The Requirements of Justice and Liberal Socialism*, „Analyse & Kritik” 2017, t. 39, nr 1, s. 171–194, DOI: 10.1515/auk-2017-0011.
- Kok-Chor T., *Justice and Personal Pursuits*, „The Journal of Philosophy” 2004, t. 101, nr 7, s. 331–362.
- Nagel T., *Justice and Nature*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1997, t. 17, nr 2, s. 303–321, DOI: 10.1093/ojls/17.2.303.
- Parijs P. van, *Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics*, „European Journal of Philosophy” 1993, t. 1, nr 3, s. 309–342, DOI: 10.1111/j.1468-0378.1993.tb00088.x.
- Parijs P. van, *Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, „Philosophy & Public Affairs” 1991, t. 20, nr 2, s. 101–131.

- Scanlon T. M., *Justice, Responsibility, and the Demands of Equality*, [w:] *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, Ch. Sypnowich (red.), Oxford University Press, New York 2006.
- Schaller W. E., *Rawls, the Difference Principle, and Economic Inequality*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1998, t. 79, nr 4, s. 368–391.
- Scheffler S., *What is Egalitarianism?*, „Philosophy Public Affairs” 2003, t. 31, nr 1, s. 5–39, DOI: 10.1111/j.1088-4963.2003.00005.x.
- Sher G., *Effort, Ability, and Personal Desert*, „Philosophy & Public Affairs” 1979, t. 8, nr 4, s. 361–376.
- Slote M. A., *Desert, Consent, and Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 1973, t. 2, nr 4, s. 323–347.
- Strasnick S., *Social Choice and the Derivation of Rawls’s Difference Principle*, „The Journal of Philosophy” 1976, t. 73, nr 4, s. 85–99, DOI: 10.2307/2025509.
- Thomas A., *Republic of Equals. Predistribution and Property-Owning Democracy*, Oxford University Press, New York 2017.
- Williams A., *Incentives, Inequality, and Publicity*, „Philosophy & Public Affairs” 1998, t. 27, nr 3, s. 225–247, DOI: 10.1111/j.1088-4963.1998.tb00069.x.
- Wolff J., *Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos*, „Philosophy & Public Affairs” 1998, t. 27, nr 2, s. 97–122, DOI: 10.1111/j.1088-4963.1998.tb00063.x.

ROZDZIAŁ V

ROZUM PUBLICZNY I PROBLEM LEGITYMIZACJI

Rozważania Rawlsa z zakresu filozofii politycznej wieńczy koncepcja rozumu publicznego wraz z polityczną zasadą legitymizacji. Z rozwiniętą w pełni ideą rozumu publicznego mamy do czynienia dopiero w *Liberalizmie politycznym* oraz w tekście *The Idea of Public Reason Revisited*. We wcześniejszych pismach idea ta pojawia się jedynie marginalnie, zaś w *Teorii sprawiedliwości* pojęcie rozumu publicznego w ogóle się nie pojawia. Nie oznacza to, że w dziele tym nie znajdujemy niczego interesującego w tej kwestii. Wręcz przeciwnie. W rozważaniach poświęconych zastosowaniu dwóch zasad sprawiedliwości do podstawowej struktury społeczeństwa, czyli w rozważaniach poświęconych temu, jakie społeczne i polityczne formy instytucjonalne pociągać za sobą będzie zastosowanie zasad sprawiedliwości, odnaleźć możemy załączek idei rozumu publicznego. Co więcej, Rawls pozostanie wierny znacznej części sformułowanych tam tez i odnaleźć je będziemy mogli także w późniejszych jego pismach. W pierwszym jego głównym dziele przedstawione zostają wytyczne, jakimi winniśmy się kierować rozważając kwestie sprawiedliwości, a także podejmując decyzje polityczne – głosując jako obywatele, podejmując decyzje jako urzędnicy państwowi czy wydając wyroki jako sędziowie.

W *Teorii sprawiedliwości* nie mamy jednak do czynienia z ideą rozumu publicznego w takiej postaci, w jakiej występuje ona w późniejszych pismach Rawlsa. Po pierwsze, rozum publiczny jest, jak zobaczymy, rozumem społeczeństwa politycznego jako całości. Ten, nazwijmy go, „kolektywny” wymiar nie jest w *Teorii sprawiedliwości* obecny. Charakter rozumowania dotyczącego spraw politycznych w oparciu o zasady sprawiedliwości jest sprawą indywidualną jednostek. Po drugie, idea rozumu publicznego, czyli rozumu, który jest wspólny wszystkim obywatelom mimo dzielących ich różnic, zyskuje na znaczeniu dopiero wówczas, gdy uświadomimy sobie istnienie rozumnego pluralizmu rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych trwale znamionującego nowoczesne społeczeństwo demokratyczne. Jak pamiętamy, fakt rozumnego pluralizmu w *Teorii sprawiedliwości* nie został uwzględniony. Przyjmowano tam nierealistyczne założenie, że wszyscy obywatele społeczeństwa dobrze urządzonego wyznają tę samą rozległą doktrynę. Stąd rozum publiczny nie był aż tak potrzebny. Obywatele podzielali te same racje i nie musieli oddzielać swych politycznych poglądów od poglądów pozapolitycznych, które ich różniły. Uznanie zatem faktu rozumnego

pluralizmu za nieodzowną cechę nowoczesnego społeczeństwa demokratycznego zrodziło potrzebę wypracowania idei rozumu publicznego. Posługując się rozumem publicznym do roztrząsania fundamentalnych kwestii polityki, rezygnujemy z odwoływania się do naszych rozległych doktryn i opieramy się na tym, co nam jako obywatelom wspólne, czyli na pewnej politycznej koncepcji sprawiedliwości. Postępując inaczej, nie postępowałibyśmy rozumnie.

Zacznę od przedstawienia sekwencji czterech stadiów z *Teorii sprawiedliwości*. Pozwoli to nam zrozumieć, w jaki sposób zasady sprawiedliwości zostają zastosowanie w praktyce politycznej i w jaki sposób orientują myślenie obywateli o kwestiach sprawiedliwości. Tę część rozważań – odnoszących się wciąż do *Teorii sprawiedliwości* – zakończę prezentacją obowiązków i zobowiązań, jakie ciążyą na obywatelach. Pozwoli to wyjaśnić, kiedy i dlaczego wiąże nas prawo stanowione przez społeczeństwo polityczne, a zatem pozwoli podjąć kwestię legitymizacji prawa. Następnie przejdę już do problematyki ściśle związanej z ideą rozumu publicznego.

Każdy obywatel w społeczeństwie demokratycznym, stwierdza Rawls w *Teorii sprawiedliwości*, ma okazję wypowiadać się w trzech rodzajach spraw. Po pierwsze, na temat sprawiedliwości danego ustawodawstwa lub polityki społecznej. W związku z różnorodnością opinii muszą istnieć jakieś procedury, pozwalające na uporanie się z tą wielością poglądów oraz podjęcie politycznej decyzji. W konstytucyjnych demokracjach procedury politycznego kształtowania woli zostają wyrażone w konstytucji. Po drugie więc, „obywatel musi rozstrzygnąć, które urządzenia konstytucyjne są właściwe dla sprawiedliwego godzenia sprzecznych opinii w kwestii tego, co jest sprawiedliwe” (TS₁, s. 267)¹. Innymi słowy, obywatele muszą dokonać wyboru konstytucji. Jednakże nawet decyzje podjęte w zgodzie z procedurami ustanowionymi przez konstytucję, dajmy na to z odpowiednio kwalifikowaną zasadą większości, nie zawsze muszą być sprawiedliwe. Dzieje się tak ponieważ w przypadku procedur konstytucyjnych mamy do czynienia z niedoskonałą sprawiedliwością proceduralną, czyli z sytuacją, gdy dysponujemy niezależnym od procedury kryterium poprawności rezultatu oraz niedoskonałą procedurą. Niezależnym kryterium są dwie zasady sprawiedliwości, zaś niedoskonałą procedurą procedury politycznego kształtowania woli ustanowione

¹ W tym przypadku postanowiłem zostać przy pierwszym tłumaczeniu, choć angielski tekst z obu wydań *Teorii sprawiedliwości* jest taki sam. W poprawionym tłumaczeniu odpowiedni fragment brzmi: „obywatel musi rozstrzygnąć, które urządzenia są sprawiedliwe w godzeniu sprzecznych opinii o sprawiedliwości” (TS, s. 290). Angielski oryginał: „a citizen must decide which constitutional arrangements are just for reconciling conflicting opinions of justice” (TS_A, s. 196). Chodzi o rzecz dosyć prostą – ludzie się różnią w opiniach, jakie decyzje polityczne i prawodawstwo są sprawiedliwe, więc żeby podjąć jakieś decyzje, muszą zostać podjęte

przez konstytucję, jak i sama konstytucja. Obywatele, po trzecie, muszą więc określić, czy decyzje podjęte w zgodzie z ustanowionymi przez konstytucję procedurami są możliwe przez nich do przyjęcia, czy też muszą zostać odrzucone. Innymi słowy, obywatele w takiej sytuacji muszą być w stanie „określić podstawy i granice politycznego obowiązku i zobowiązania” (TS₁, s. 267–268/TS, s. 290²), czyli określić, jakim prawom mają być posłuszni i dlaczego.

Rozwiązanie każdego z tych zagadnień wymaga przyjęcia innego punktu widzenia. Ich charakterystyka przypomina opis sytuacji początkowej: jednostki w warunkach, wyrażających pewne ograniczenia, podejmują decyzję i formułują sądy. Innymi słowy, każdy z tych punktów widzenia określa racje, do których można się odwołać, rozwiązując różne problemy sprawiedliwości. Rawls wyróżnia cztery takie punkty widzenia, nazywane przez niego „stadiami” (*stages*)³. Zostają one tak a nie inaczej określone, ponieważ są ułożone w odpowiednim porządku, tworząc sekwencję kroków, w jakich dokonuje się sformułowania zasad sprawiedliwości oraz ich aplikacji do coraz bardziej konkretnych przypadków. Pierwszym stadium jest ustanowienie zasad sprawiedliwości w sytuacji początkowej. Drugim stadium jest „konwent konstytucyjny” („konwencja konstytucyjna”), gdzie określa się „jakie formy polityczne są sprawiedliwe” (TS, s. 291) oraz wybiera konstytucję. To stadium określa punkt widzenia, z którego rozwiązuje się problem sprawiedliwości konstytucji. Trzecim stadium jest „stadium ustawodawcze”, gdzie ocenia się, czy dane ustawodawstwo i polityka są sprawiedliwe. Stadium czwarte to stadium „stosowania praw do poszczególnych przypadków przez sędziów i urzędników, i w ogóle stosowania się obywateli do tych praw” (TS, s. 295).

Mając określone zasady sprawiedliwości możemy rozpocząć ich aplikację do pozostałych kwestii sprawiedliwości, z jakimi uporać się muszą obywatele. Przede wszystkim muszą oni określić, według jakich procedur będzie się kształtować ich polityczna wola i jakim będzie podlegać ograniczeniom. Krótko mówiąc, muszą oni dokonać wyboru konstytucji. Obywatele namyślając się, debatując nad sprawami konstytucyjnymi czy w końcu dokonując wyboru konstytucji (na przykład w referendum), zachowują się, jak gdyby byliby delegatami na konwent konstytucyjny. Ich rozważania i decyzje podlegają jednak pewnym ograniczeniom. Po pierwsze, podlegają ograniczeniom nałożonym przez wybrane wcześniej zasady sprawiedliwości. Oznacza to, że konstytucja powinna być zgodna z zasadami sprawiedliwości lub też, inaczej rzecz ujmując, na poziomie instytucjonalnym ucieleśniać te zasady. Po drugie, obywatele podlegają ograniczeniom dotyczącym

² W poprawionym tłumaczeniu mowa o „politycznych obowiązkach i zobowiązaniach”. W angielskim oryginale (w obu wydaniach): „the grounds and limits of political duty and obligation” (TS_A, s. 196)

³ W pierwszym tłumaczeniu *Teorii sprawiedliwości* mowa o „fazach”.

posiadanej przez nich wiedzy. Wiedzą więcej aniżeli strony w sytuacji początkowej, a mianowicie znają istotne „fakty ogólne” dotyczące ich społeczeństwa, czyli wiedzą, jakimi zasobami naturalnymi dysponują, na jakim poziomie rozwoju się znajdują, jaka jest ich tradycja i kultura polityczna etc. (por. TS, s. 291) Obywatele nie wiedzą jednak nic na temat swojej konkretnej sytuacji. Ta wiedza, tak samo jak w przypadku sytuacji początkowej, jest wykluczona. Innymi słowy, jedyne racje do jakich obywatele, wybierając konstytucję, mogą się odwoływać, to racje oparte na zasadach sprawiedliwości i odpowiednio scharakteryzowanej wiedzy. Wszelkie racje odwołujące się do jednostkowych czy też grupowych interesów lub własnych koncepcji dobra są niedopuszczalne. Obywatele winni kierować się jedynie racjami sprawiedliwości i wiedzą na temat uwarunkowań własnego społeczeństwa, a także ogólną wiedzą na temat reguł, jakim poddane jest życie społeczne.

Obywatele podlegający ograniczeniom, jakie nakładają na nich dwie zasady sprawiedliwości oraz dysponując stosowną wiedzą, stoją przed zadaniem wybrania „najbardziej efektywnej sprawiedliwej konstytucji” (TS, s. 292), czyli konstytucji, która spełniałaby następujące dwa warunki. Po pierwsze, byłaby sprawiedliwą konstytucją, czyli czyniłaby zadość zasadom sprawiedliwości, a dokładniej pierwszej zasadzie równych wolności. Ta bowiem zasada zostaje uwzględniona na poziomie konstytucyjnym⁴ i gwarantuje jak najszerszy całościowy system równych podstawowych wolności, dający się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. Oznacza to, że konstytucja gwarantuje i chroni pewne podstawowe wolności, takie jak wolność sumienia, wolność myśli, wolność osoby i równe prawa polityczne, które określone zostają przez Rawlsa jako „wolności równego obywatelstwa” (TS, s. 292). Ich gwarancja i ochrona są warunkiem sprawiedliwości ustanowionych przez konstytucję procedur uzgadniania różnorodnych politycznych opinii oraz procedur podejmowania decyzji.

Po drugie, konstytucja musi być efektywna. Konstytucja ustanawia procedury, które są przykładem niedoskonałej sprawiedliwości proceduralnej. Obywatele stoją więc przed zadaniem wyboru nie tylko sprawiedliwej, lecz także najefektywniejszej konstytucji. Efektywna konstytucja to taka, której procedury prowadzą do sprawiedliwego ustawodawstwa (mierzonego kryterium zasad sprawiedliwości). Oceny sprawiedliwości ustawodawstwa lub decyzji politycznych dokonujemy

⁴ Dlaczego konstytucyjne gwarancje uzyskuje tylko pierwsza nie zaś druga zasada? Jak stwierdza Rawls, druga zasada sprawiedliwości (regulująca społeczne i ekonomiczne nierówności) nie znajduje swojego konstytucyjnego ucieleśnienia, ponieważ trudno określić, jakich dokładnie instytucji wymaga. Innymi słowy, względy praktyczne przemawiają za tym, aby wymogów określonych przez drugą zasadę sprawiedliwości nie uwzględniać w konstytucji, lecz pozostawić ich realizację zwykłemu prawodawstwu i rozstrzygnięciom politycznym.

z perspektywy „stadium ustawodawczej”. W tym przypadku obywatele przybierają punkt widzenia „reprezentatywnego prawodawcy”, który podlega w dalszym ciągu pewnego rodzaju ograniczeniom dotyczącym posiadanej przez niego wiedzy. Nie zna wciąż swojej konkretnej sytuacji, lecz posiada pełniejszą wiedzę na temat społeczeństwa, w którym żyje, niż ma to miejsce w przypadku konwencji konstytucyjnej i tym samym sytuacji początkowej. Ograniczenia (nałożone w tym przypadku na posiadaną przez niego wiedzę) mają dwojaki sens. Po pierwsze, mają wykluczyć stronniczość przy ocenie czy też stanowieniu prawa, a po drugie, mają umożliwić ocenę czy też stanowienie prawa. Innymi słowy, obywatele wiedzą tyle, ile powinni, a także tyle, ile muszą. Obywatele wiedząc to, co istotne dla oceny danego ustawodawstwa czy polityki, dokonują ich oceny, odwołując się do dwóch zasad sprawiedliwości oraz tego, co zostało ustanowione w konstytucji. Jedynymi więc racjami, do jakich odwołać się możemy przy ocenie czy też stanowieniu prawa, są racje sprawiedliwości oraz racje konstytucyjne. Racje odwołujące się do czyichś partykularnych interesów czy to jednostkowych, czy to grupowych, są wykluczone.

Dlaczego jednak obywatele, dokonując oceny ustawodawstwa, odwoływać się muszą również do konstytucji, nie zaś bezpośrednio do dwóch zasad sprawiedliwości? Odpowiedź na to pytanie tkwi w samej naturze zasad sprawiedliwości, a dokładniej drugiej zasady sprawiedliwości. O ile w przypadku pierwszej zasady sprawiedliwości, gwarantującej wszystkim równe wolności, jej naruszenia są z reguły oczywiste, to w przypadku drugiej zasady rzecz się ma inaczej. Tutaj ocena tego, czy dane ustawodawstwo realizuje drugą zasadę sprawiedliwości „często zależy od spekulatywnych doktryn politycznych i ekonomicznych i od teorii społecznej w ogóle” (TS, s. 294), a także wymaga większej wiedzy niż ta, w posiadaniu której jesteśmy. W takiej sytuacji jesteśmy jedynie w stanie stwierdzić – powiada Rawls – że dane ustawodawstwo nie jest w sposób oczywisty niesprawiedliwe. Obywatelom różniącym się co do oceny danego ustawodawstwa lub polityki społeczno-ekonomicznej pozostaje więc uznać, że są one wiążące⁵ wówczas, gdy zostają ustanowione w zgodzie z konstytucyjnymi procedurami. Oczywiście pod warunkiem, że nie są jawnie niesprawiedliwe, to znaczy stojące w jaskrawej sprzeczności z drugą zasadą sprawiedliwości. Innymi słowy, aby móc orzec, że dane ustawodawstwo w zakresie polityki społeczno-ekonomicznej jest wiążące, obywatele stwierdzają, że nie jest ono w sposób oczywisty niesprawiedliwe, odwołując się bezpośrednio do drugiej zasady sprawiedliwości, i oceniają, czy zostało uchwalone zgodnie z konstytucją oraz nie narusza zagwarantowanych przez nią uprawnień i wolności. W tym przypadku mamy do czynienia z „quasi-czystą sprawiedliwością proceduralną” (TS, s. 297), co oznacza, że w pewnych

⁵ Niekoniecznie zaś sprawiedliwe. Do tego zagadnienia powrócę, omawiając granice politycznego obowiązku i zobowiązania.

ramach (zakreślonych przez drugą zasadę sprawiedliwości) każdy rezultat osiągnięty w zgodzie z procedurą (konstytucją) jest wiążący.

Ujmując rzecz nieco ogólniej, można powiedzieć, że konstytucyjne procedury uzgadniania woli politycznej, oparte na przykład na regule większości, są konieczne wszędzie tam, gdzie – ze względu na konflikty i rozbieżność przekonań – nie sposób osiągnąć jednomyślności. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku drugiej zasady sprawiedliwości. Obywatele różnią się w opiniach na temat jej aplikacji, więc muszą przystać na jakąś procedurę, która pozwalałaby na wyjście z impasu związanego z brakiem jednomyślności.

Podporządkowanie ustawodawstwa konstytucji odzwierciedla podporządkowanie drugiej zasady pierwszej wyrażone w regule priorytetu wolności. Hierarchiczne uporządkowanie następujących po sobie stadiów obowiązuje jedynie – można by rzecz – w porządku racji, gdzie racje przedstawiane na szczeblu niższym podporządkowane są racjom szczebla wyższego. Nie oznacza to jednak, że opracowując w danym stadium pewne zagadnienie nie możemy odwołać się do tego, co zostało ustalone w fazie następnej. Zamyśl jest tutaj taki sam, jak w przypadku refleksyjnej równowagi, gdzie poruszaliśmy się „tam i z powrotem” między różnymi elementami teorii, starając je do siebie wzajemnie dopasować. I tak też postępujemy w przypadku następnych etapów rozwiązywania kolejnych problemów sprawiedliwości. Wybierając konstytucję nie tylko sięgamy do zasad sprawiedliwości i zastanawiamy się, jakie instytucje ustanowione przez konstytucję pozwolą je zrealizować, ale także patrzymy na ustawodawstwo i politykę, jakie są wynikiem zastosowania procedur konstytucyjnych i w świetle tego ją oceniamy oraz ewentualnie modyfikujemy. Nieskuteczne prawodawstwo i skorumpowana polityka są dobrym powodem, aby zmienić konstytucję tak, żeby patologie te wyeliminować. Konstytucji nie da określić, opierając się jedynie na zasadach sprawiedliwości, nie odwołując się do bieżącej praktyki politycznej oraz ustawodawczej. „Do najlepszej konstytucji – pisze Rawls – dochodzi się poruszając się tam i z powrotem między stadiami konwencji konstytucyjnej i ustawodawstwa” (TS, s. 294).

Przedstawienie ostatniego, czwartego stadium wymaga omówienia obowiązków i zobowiązań, jakie spoczywają na obywatelach. W sytuacji początkowej strony wybierają – jak stwierdza Rawls – nie tylko zasady sprawiedliwości dla podstawowej struktury społeczeństwa, ale także zasady bezpośrednio odnoszące się do jednostek. Określają one to, co jednostki mają obowiązek uczynić (obowiązki naturalne), jak i to, do czego jednostki są zobowiązane (zobowiązania) oraz to co, wolno im uczynić (przyzwolenia). Wybór zasad, a dokładniej zobowiązań odnoszących się do jednostek poprzedzony powinien być wyborem zasad sprawiedliwości. Treść zobowiązań można określić dopiero wówczas, gdy będziemy wiedzieli, w jakich (sprawiedliwych) instytucjach przyjdzie jednostkom działać. Charakter tych instytucji zależy natomiast od zasad sprawiedliwości (por. TS, s. 171–173).

Nie interesują nas tutaj wszystkie zobowiązania i obowiązki, jakim podlegać mogą jednostki, lecz tylko te, które konieczne są dla zrozumienia tego, czym są obowiązki i zobowiązania polityczne, czyli nakazujące posłuszeństwo prawu i czynienie tego, czego wymagają od nas instytucje polityczne. Z tego punktu widzenia istotny jest naturalny obowiązek wspierania sprawiedliwych instytucji oraz zasada rzetelności, która w określonych warunkach rodzić może szczególne polityczne zobowiązania.

Dlaczego Rawls pewne obowiązki określa jako naturalne, skoro powiada jednocześnie, że zostały one wybrane w sytuacji początkowej? Czy to, że są one przedmiotem wyboru, nie kłóci się z ich „naturalnością”, jeśli przez to, co naturalne rozumieć będziemy przeciwieństwo tego, co konwencjonalne? Jakie więc nadaje autor *Teorii sprawiedliwości* znaczenie określeniu „naturalny”, jeśli nie należy go rozumieć jako po prostu przeciwieństwa tego, co jest przedmiotem porozumienia? Rawls wymienia następujące cechy, jakimi odznaczają się obowiązki naturalne, które pozwalają nam na uchwycenie tego, co rozumie przez ich naturalność. Po pierwsze, obowiązki naturalne wiążą nas bez względu na to, czy zgodziliśmy się wykonać to, co jest naszym obowiązkiem czy też nie. W tym sensie nie są konsekwencją dobrowolnych aktów. Po drugie, obowiązki naturalne „nie są z konieczności powiązane z instytucjami czy praktykami społecznymi; ich treść nie jest, ogólnie rzecz biorąc, określona przez reguły tych układów” (TS, s. 179). Oznacza to, że obowiązki nakazują czynić nam pewne rzeczy bez względu na to, w ramach jakich instytucji funkcjonujemy. Po trzecie zatem, obowiązki naturalne wiążą ludzi niezależnie od ich instytucjonalnych relacji. Mamy obowiązek coś uczynić lub czegoś zaniechać w stosunku do drugiej osoby bez względu na to, czy funkcjonuje ona w ramach tej samej co my instytucji. Mamy wobec niej pewne obowiązki na mocy tego, że jest ona po prostu osobą moralną. Naturalny obowiązek zatem stosuje się do wszystkich obywateli czy też osób moralnych jako takich bez względu na piastowane przez nich stanowiska.

Naturalność obowiązków oznacza to, że wiążą one nas bez względu na nasze dobrowolne akty, a także to, że mają one pozainstytucjonalny charakter, tzn. ich treść ani moc wiążąca nie zależy od naszych instytucjonalnych relacji. Znaczenie „naturalności” tych obowiązków stanie się jaśniejsze, gdy omówione zostaną zobowiązania, które w przeciwieństwie do obowiązków, są konsekwencją dobrowolnych decyzji i ich charakter zależy od instytucji, w ramach których zdecydowaliśmy się działać. Przejdźmy jednak do określenia treści obowiązków naturalnych z interesującego nas punktu widzenia obowiązku i zobowiązania politycznego, czyli kwestii posłuszeństwa prawu stanowionemu i jego granic.

Najważniejszym z naszego punktu widzenia naturalnym obowiązkiem jest obowiązek sprawiedliwości czy też wspierania sprawiedliwych instytucji. Na jego treść tego składają się w rzeczywistości „dwie powinności”. Pierwsza z nich wymaga od nas stosowania się do tego, czego wymagają od nas istniejące sprawiedliwe

(mierzone kryterium dwóch zasad sprawiedliwości) instytucje. Czy nie stoi to jednak w sprzeczności z tym, co zostało powiedziane wcześniej, że obowiązki naturalne mają charakter pozainstytucjonalny? Nie, bowiem treść obowiązku sprawiedliwości nie jest określona przez żadną instytucję, której wymogi musimy realizować, tak jak na przykład różne instytucje czy praktyki, w których wymaga się prawdopodobności nie określają treści obowiązku prawdopodobności. Innymi słowy, to, że w obowiązku jesteśmy czynić to, czego od nas wymagają sprawiedliwe instytucje nie zależy od tych instytucji, choć oczywiście zakładamy, że takie instytucje istnieją. Tak samo jest w przypadku naturalnego obowiązku prawdopodobności. Jego treść nie zależy od kontekstów, w których wymaga się od nas byśmy prawdę mówili, choć oczywiście zakłada się, że istnieją takie sytuacje, w których można skłamać lub powiedzieć prawdę.

Dруга z powinności składających się na obowiązek sprawiedliwości mówi, że gdy sprawiedliwe instytucje jeszcze nie istnieją, mamy dążyć do ich ustanowienia, „przynajmniej, jeśli można to czynić niewielkim kosztem własnym” (TS, s. 481). W przypadku koncepcji *justice as fairness* oznacza to, że powinniśmy wspierać lub też dążyć do ustanowienia takich instytucji, które spełniają wymogi określone przez dwie zasady sprawiedliwości. W praktyce pociąga to za sobą przede wszystkim wspieranie lub dążenie do ustanowienia sprawiedliwej konstytucji, a także popieranie i respektowanie ustawodawstwa, o którym można powiedzieć, że jest nie tylko ustanowione zgodnie z konstytucją, ale jest i sprawiedliwe.

Zapytajmy teraz o to, dlaczego powinniśmy przyjąć taki obowiązek wiążący nas bezwarunkowo, to znaczy bez naszej uprzedniej zgody? Innymi słowy, postawmy pytanie o to, dlaczego strony w sytuacji początkowej przyjąłby taki obowiązek, wiążący następnie tych, których reprezentują i jednocześnie tych, którzy funkcjonować będą zgodnie z zasadami wybranymi w sytuacji początkowej? W *Teorii sprawiedliwości* Rawls, odwołując się do idei sytuacji początkowej, starał się wykazać, że to, co zostaje w niej wybrane, a zatem i uzasadnione, jest racjonalne z perspektywy tych, którzy są reprezentowani przez strony owego hipotetycznego porozumienia, tzn. leży w ich interesie. Rzecz jasna, ten racjonalny wybór obwarowany jest pewnymi zastrzeżeniami, które czynią go możliwym do zaakceptowania z punktu widzenia moralności. Także i w przypadku wyboru obowiązków chce Rawls pokazać, że wybór obowiązku sprawiedliwości jest racjonalny.

Strony w sytuacji początkowej, jak widzieliśmy, zainteresowane są zapewnieniem stabilności społecznej kooperacji. Stąd też poszukują takich zasad, które nie tylko będziemy mogli w świetle naszych rozważnych sądów uznać za najrozsunniejsze zasady sprawiedliwości, ale także i takie, które zapewnią stabilną kooperację. Podobnie ma się rzecz i w przypadku naturalnego obowiązku sprawiedliwości. Jego celem jest eliminacja przyczyn, które mogą prowadzić do niestabilności, czyli niestosowania się do zasad sprawiedliwości i społecznej niezdolności do przywrócenia pożądanego stanu sprawiedliwej kooperacji.

Istnieją dwie, powiązane ze sobą przyczyny społecznej niestabilności. Po pierwsze, mimo że w ramach teorii sprawiedliwości przyjmuje się, że ludzie odznaczają się z reguły efektywnym poczuciem sprawiedliwości, czyli skutkującym w praktyce pragnieniem działania zgodnie z tym, co uznajemy za sprawiedliwe, to jednak przyjmuje się także, że niektórzy są podatni na pokusę uchylania się od czynienia tego, co do nich należy w ramach społecznej kooperacji, czyli pokusę unikania ponoszenia jej ciężarów, przy jednoczesnym czerpaniu z niej korzyści. Po drugie, możemy też ulec pokusie uchylania się od ponoszenia ciężarów społecznej kooperacji lub tego, co powinniśmy uczynić nie tylko motywowani egoistycznym pragnieniem realizacji swoich interesów za wszelką cenę, lecz z obawy przed tym, że inni nie będą czynić co do nich należy. Tak więc niestabilność pierwszego rodzaju, powodowana egoistycznym dążeniem do realizacji swoich interesów, prowadzi do niestabilności drugiego rodzaju, powodowanej brakiem wzajemnego zaufania (por. TS, s. 484–485).

Dlatego strony, aby zagwarantować stabilność społecznej kooperacji formułują pod adresem jednostek bezwarunkowy wymóg przestrzegania tego, czego wymagają od nich sprawiedliwe instytucje. Dzięki temu obywatele zyskują publiczne gwarancje – jest bowiem powszechnie znane, iż wszystkich wiąże ten sam obowiązek sprawiedliwości – że inni nie będą unikać czynienia tego, czego od nich się wymaga.

Rawls wymienia szereg obowiązków naturalnych, takich jak na przykład wspomniany już obowiązek prawdomówności czy też pomagania sobie nawzajem, które wpływają na polepszenie jakości życia publicznego, pogłębienie wzajemnego zaufania między obywatelami i tym samym przyczyniają się do stabilizacji społecznej kooperacji. Przyjrzyjmy się jednak obowiązkowi wzajemnego szacunku. Jest on istotny z tego powodu, że antycypuje występujący w późniejszych pismach, ściśle związany z ideą rozumu publicznego, obowiązek życzliwości. Wyraża on powinność „okazywania osobie szacunku należnego jej jako istocie moralnej, a więc istocie posiadającej zmysł sprawiedliwości i koncepcję dobra” (TS, s. 486). Na jakie sposoby możemy innym okazywać należny im szacunek? Najkrótsza odpowiedź brzmi: odpowiednio do ich moralnej natury, obejmującej zdolność posiadania jakiejś koncepcji dobra i poczucie sprawiedliwości. W pierwszym przypadku, biorąc pod uwagę czyjąś zdolność posiadania jakiejś koncepcji dobra, okazujemy komuś szacunek, gdy odznaczamy się „naszą gotowością spojrzenia na sytuację innych z ich punktu widzenia, z perspektywy ich koncepcji dobra” (TS, s. 486). W drugim przypadku, biorąc pod uwagę poczucie sprawiedliwości, okazujemy innym szacunek, gdy odznaczamy się „gotowością podania racji naszych działań zawsze wtedy, gdy dotyczą one w istotny sposób interesów innych” (TS, s. 486).

Jeśli na obowiązek wzajemnego szacunku spojrzymy jako na obowiązek polityczny, wówczas będziemy mogli powiedzieć, że wyraża on konieczność

uzasadnienia swojego postępowania politycznego (dajmy na to głosowania), które dotyka interesów innych, ogranicza to, co mogą czynić, nakłada na nich ciężary, stwarza możliwości etc. Uzasadnienie to powinno polegać na podaniu takich racji, które będą do zaakceptowania dla innych na podstawie uznawanej przez obie strony koncepcji sprawiedliwości. Innymi słowy, zawsze wtedy, gdy naszym działaniem wpływamy na sytuację innych – szczególnie, gdy jest to działanie polityczne: głosowanie na przedstawicieli do parlamentu, stanowienie prawa etc. – powinniśmy być gotowi uzasadnić swoje działanie poprzez odwołanie się do racji, które będą do zaakceptowania dla innych, czyli racji określonych przez przyjętą przez obie strony koncepcję sprawiedliwości. Właśnie w ten oto sposób okazujemy drugiej stronie szacunek.

Z punktu widzenia sprawiedliwości i politycznych relacji najważniejszy jest naturalny obowiązek sprawiedliwości. To on wiąże wszystkich bez wyjątku i nakazuje posłuszeństwo sprawiedliwym instytucjom – konstytucji, ustawodawstwu, decyzjom administracyjnym etc. – a także nakazuje dążyć do ich ustanowienia, gdy jeszcze nie istnieją. Jednakże nie tylko naturalny obowiązek sprawiedliwości wiąże ze sprawiedliwymi instytucjami, ale także oparte na zasadzie rzetelności zobowiązania.

Inaczej niż w przypadku obowiązków naturalnych, które ani nie są konsekwencją dobrowolnych aktów, ani ich treść nie zależy od instytucjonalnego kontekstu, rzecz się ma z zobowiązaniami. Po pierwsze, są one właśnie wynikiem dobrowolnych aktów, które mogą przybrać „postać wyraźnego albo też milczącego podjęcia zobowiązań, jak obietnice i porozumienia, ale nie muszą – jak w przypadku przyjęcia korzyści” (TS, s. 176–177). Po drugie, treść zobowiązań zależy od instytucji lub danej praktyki. Należy je rozumieć jako „zadania i odpowiedzialność przypisane pewnym pozycjom instytucjonalnym” (TS, s. 177), nie jako zobowiązania moralne. Rozróżnienie to jest istotne, bowiem okazać się może, że odwołując się do zasady rzetelności, która jest podstawą wszelkich zobowiązań, będziemy musieli tego, co przez wymogi instytucjonalne nakazane zaniechać lub się temu przeciwstawić. Po trzecie, zobowiązania te nie mają charakteru uniwersalnego tak jak naturalne obowiązki, czyli nie są zobowiązaniami wobec osób jako istot moralnych, lecz wobec tych, którzy współdziałają z nami w ramach danej instytucji czy praktyki.

Wszystkie zobowiązania wywodzą się – w przeciwieństwie do naturalnych obowiązków, których nie da się wywieść z jednej zasady – z zasady rzetelności. Zasada ta mówi, że:

od jednostki wymaga się, by czyniła, co do niej należy – tak jak to określają reguły instytucji – gdy spełnione są dwa warunki: po pierwsze, instytucja jest sprawiedliwa (czyli bezstronna), czyli respektuje dwie zasady sprawiedliwości; po drugie, dobrowolnie akceptuje się korzyści płynące z układu, czy też wykorzystanie oferowanych przezeń możliwości promowania własnych interesów (TS, s. 179).

Zasada rzetelności, na której wspierają się nasze zobowiązania, odpowiada „intuicyjnej idei”, czyli naszemu rozważnemu przekonaniu, że biorąc dobrowolnie udział z innymi w przedsięwzięciu, z którego czerpiemy korzyści, powinniśmy dzielić z nimi ciężary tego przedsięwzięcia, jak i ograniczenia wolności z nim związane. Innymi słowy, akceptując korzyści płynące z pewnego dobrowolnego przedsięwzięcia, winniśmy brać także na siebie jego ciężary i czynić to, czego od nas w ramach danej instytucji się wymaga.

Dobrowolność zobowiązań jest tym, co je odróżnia od naturalnych obowiązków. Możemy na to rozróżnienie spojrzeć z innej jeszcze strony, a mianowicie odróżnić od tych instytucji czy praktyk, które akceptujemy dobrowolnie, te na które niejako jesteśmy skazani. Instytucje składające się na podstawową strukturę społeczeństwa są tymi instytucjami, w które wchodzimy rodząc się, a opuszczamy umierając, czyli są instytucjami, w ramach których z konieczności musimy funkcjonować. Tak więc dawać posłuch sprawiedliwej konstytucji czy też sprawiedliwemu prawodawstwu regulującemu stosunki własności winni jesteśmy na mocy naturalnego obowiązku sprawiedliwości. Akces do niektórych społecznych instytucji możemy składać jednak dobrowolnie, licząc na korzyści płynące z funkcjonowania w ich ramach. Rodzi to szczególne zobowiązania wynikające z zasady rzetelności. Z perspektywy interesującego nas zagadnienia podstaw i granic politycznego posłuszeństwa istotne są zobowiązania polityczne u tych, którzy funkcjonują w ramach odpowiednich instytucji:

Jest też faktem, że ci członkowie społeczeństwa, którzy mają lepszą pozycję, z większym prawdopodobieństwem, niż inni będą mieli polityczne zobowiązania, w odróżnieniu od samych tylko [naturalnych] politycznych obowiązków. Ogólnie biorąc bowiem, właśnie tym ludziom najłatwiej zdobyć stanowisko polityczne i skorzystać z możliwości, jakie daje system konstytucyjny. System sprawiedliwych instytucji jeszcze mocniej ich przeto wiąże (TS, s. 495).

W tym sensie obywatele jako tacy nie mają politycznych zobowiązań, zaś ich polityczne powinności określa naturalny obowiązek sprawiedliwości i politycznie zinterpretowany obowiązek wzajemnego szacunku. Dodatkowe zobowiązania biorą na siebie ci, którzy czerpią korzyści z funkcjonowania w instytucjach dających im pewną uprzywilejowaną pozycję w społeczeństwie. Ta pozycja jest określona przez dostęp do pewnych materialnych dóbr takich jak dochód czy bogactwo, jednak przekłada się na większy udział we władzy politycznej⁶.

⁶ Problem przekładania się uprzywilejowania ekonomicznego na uprzywilejowane polityczne jest dobrze rozpoznany. Także Rawls proponuje pewne polityczne rozwiązania mające na celu uniemożliwienie akumulacji władzy politycznej w rękach uprzywilejowanych ekonomicznie jednostek. Taka akumulacja władzy stanowi zagrożenie dla ideału równego obywatelstwa.

W *Liberalizmie politycznym* na pytanie o legitymizację władzy odpowiada Rawls w sposób następujący:

sprawowanie przez nas władzy politycznej jest w pełni właściwe tylko wtedy, gdy sprawujemy ją zgodnie z konstytucją, co do której można rozumnie (*reasonably*) oczekiwać, że wszyscy obywatele poprą jej najważniejsze elementy w świetle zasad i ideałów, które mogą przyjąć kierując się wspólnym im ludzkim rozumem. Taka jest liberalna zasada legitymizacji. Do tego liberalizm dodaje, że wszystkie kwestie powstające w legislacji, które dotyczą najważniejszych elementów konstytucji czy podstawowych kwestii sprawiedliwości bądź ściśle się z nimi wiążą, powinny być również rozstrzygane, jak dalece to możliwe, w świetle zasad i ideałów, które można podobnie poprzeć. Tylko taka polityczna koncepcja sprawiedliwości, co do której można się rozumnie spodziewać, że poprą ją wszyscy obywatele, może służyć jako podstawa publicznego rozumu (LP, s. 198–199)⁷.

W artykule *The Idea of Public Reason Revisited* podkreśla Rawls znaczenie kryterium wzajemności, na którym opiera się liberalna zasada legitymizacji. Kryterium to spełnione jest wówczas, gdy ci, którzy proponują rozumne warunki kooperacji, sądzą, że dla innych jako równych i wolnych obywateli, czyli nie poddanych przymusowi, nie znajdujących się w podrzędnej sytuacji społecznej, ekonomicznej czy politycznej, będzie rozumne je zaakceptować. Wówczas, gdy wszyscy, którzy we właściwy dla siebie sposób biorą udział w stanowieniu prawa (obywatele głosując w wyborach powszechnych, posłowie uchwalając ustawy w parlamencie) zgodnie z rozumem publicznym, tj. odwołując się do zasad i ideałów politycznych spełniających kryterium wzajemności, to prawo będące wyrazem woli większości jest prawem dla wszystkich obywateli wiążącym, nawet jeśli by uważali, że nie jest ono najrozumniejsze (por. IPRR, s. 578).

Podejście Rawlsa do kwestii legitymizacji prawa w *Liberalizmie politycznym* nie zmieniło się w stosunku do tego, z czym mieliśmy do czynienia w *Teorii sprawiedliwości*. I tutaj, i tam uznawał on za wiążące to prawo, które ustanowione zostało zgodnie z procedurami określonymi przez sprawiedliwą konstytucję, na którą wszyscy – jako wolni i równi – mogliby przystać. Możemy powiedzieć, że

⁷ Rawlowska zasada legitymizacji politycznej przypomina w tym względzie kantowską „zasadę prawną” (*Rechtsprinzip*), czyli fundamentalne rozumowe kryterium prawowitości prawa stanowionego, według którego tylko takie prawo jest prawowite, na które wszyscy obywatele rozumiani jako całość mogliby wyrazić swą zgodę. Przy czym, rzecz jasna, faktyczność owej zgody nie jest tutaj warunkiem prawowitości prawa, lecz jej racjonalna czy też rozumna możliwość (I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, [w:] *idem, O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Antyk, Toruń 1995, s. 134).

prawo takie, nie będzie prawem rażąco niesprawiedliwym, a to dlatego, że spełnienie konstytucyjnych wymogów w trakcie procesu stanowienia prawa gwarantują, iż podstawowe wolności określone przez pierwszą zasadę sprawiedliwości, czyli zasadę równych wolności oraz zasadę autentycznej równości szans, o ile wpisane są one w konstytucję, nie są pogwałcone.

Z powyższych rozważań jasno wynika, że idee sprawiedliwości i legitymizacji to dwie odrębne idee. Jeśli odniesiemy je do prawa i zapytamy się, kiedy mamy do czynienia z jednej strony ze sprawiedliwym prawem, z drugiej zaś prawowitym, to zobaczymy, iż podejmujemy odrębne, choć rzecz jasna powiązane ze sobą zagadnienia. Pytając o sprawiedliwość prawa, pytamy o to, czy jest ono zgodne z pewnymi zasadami sprawiedliwości (w naszym przypadku są to dwie zasady sprawiedliwości). Pytając natomiast o legitymizację prawa, pytamy o jego „genealogię” (RH, s. 175), czyli o to, czy zostało ono ustawione zgodnie z określoną procedurą. Innymi słowy, sprawiedliwość prawa ma charakter substancjalny (związana jest ze zgodnością z treściowo określonymi zasadami sprawiedliwości), zaś legitymizacja prawa ma charakter proceduralny (związana jest z tym, czy dane prawo jest rezultatem określonej procedury). Legitymizacja prawa stawia mniejsze wymagania, aniżeli jego sprawiedliwość w tym sensie, że zakres praw, które skłonni będziemy uznać za prawowite będzie większy aniżeli zakres praw, które uznamy za sprawiedliwe.

Czy prawo, które jest niesprawiedliwe, choć uchwalone zgodnie z konstytucyjnymi wymogami, jest wiążące? Stawia to przed nami dwa pytania. Po pierwsze, kiedy polityczny obowiązek przestrzegania prawa ustępuje przed innymi (moralnymi) względami? Inaczej – kiedy nie musimy stosować się do stanowionego prawa czy podjętych przez władzę decyzji politycznych, a nawet kiedy musimy się im przeciwstawić? Po drugie, dlaczego jesteśmy zobowiązani do przestrzegania niesprawiedliwego prawa? Pytanie to wbrew naszemu intuicyjnemu przekonaniu, że niesprawiedliwego prawa i niesprawiedliwych instytucji nie powinniśmy w ogóle przestrzegać, jest pytaniem zasadnym, albowiem, jak stwierdza Rawls, „niesprawiedliwość prawa nie jest na ogół wystarczającą racją niestosowania się do niego, tak samo jak legalność ustawodawstwa (określona przez istniejącą konstytucję) nie jest wystarczającą racją jego przestrzegania” (TS, s. 504).

To, czy jesteśmy zobowiązani przestrzegać lub nie przestrzegać niesprawiedliwego prawa i stosować się do niesprawiedliwych instytucji zależy od tego, w jakim stopniu są one niesprawiedliwe, a także od tego, w jakim stopniu niesprawiedliwe jest społeczeństwo jako takie. Rawls wyróżnia dwie możliwe postacie niesprawiedliwości:

faktycznie funkcjonujące urzędy mogą w różnym stopniu odbiegać od publicznie uznanych wzorców, które są mniej lub bardziej sprawiedliwe; bądź też urzędy te mogą odpowiadać koncepcji sprawiedliwości danego społeczeństwa,

czy zapatrywaniom klasy dominującej, lecz sama ta koncepcja może być nierozsądna (*unreasonable*), a w wielu przypadkach najoczywistej niesprawiedliwa (TS, s. 506).

Rażące niesprawiedliwości usprawiedliwiają niestosowanie się do danego prawodawstwa czy też wymogów określonych przez niesprawiedliwe instytucje. Nie zostają bowiem spełnione przesłanki zachodzenia obowiązku sprawiedliwości, a tym bardziej zobowiązań opartych na zasadzie rzetelności. Obowiązek sprawiedliwości, jak i zobowiązania wiążą nas tylko wtedy, gdy instytucje są sprawiedliwe. W omawianym przez nas przypadku w oczywisty sposób nie mamy do czynienia ze sprawiedliwymi instytucjami. Co więcej, odwołując się do obowiązku sprawiedliwości, który nie tylko wymaga od nas stosowania się do sprawiedliwych instytucji i sprawiedliwego prawodawstwa, lecz także dążenia do ich ustanowienia, możemy powiedzieć, że jest naszym obowiązkiem nie przestrzegać niesprawiedliwego prawa. Oznaczać to może aktywne dążenie do zmiany panujących stosunków politycznych.

Formy oporu i niestosowania się do prawa przybrać mogą różną postać w zależności od stopnia niesprawiedliwości. Głębokie niesprawiedliwości wymagać mogą nawet czynnego oporu. Rawls omawia jedynie takie formy odmowy posłuszeństwa niesprawiedliwemu prawu, które mogą mieć miejsce w społeczeństwach zbliżonych do sprawiedliwego. Do nich zaliczyć należy obywatelskie nieposłuszeństwo i odmowę dyktowaną sumieniem.

Problem obywatelskiego posłuszeństwa pojawia się w społeczeństwach zbliżonych do sprawiedliwego. Społeczeństwo takie ma sprawiedliwą konstytucję, a obywatele w większości ją uznają. Występują w nim jednak pewne prawnie usankcjonowane niesprawiedliwości. Niektórzy obywatele stają więc wobec problemu określenia swojego stosunku wobec nich i w rezultacie mogą uciec się do obywatelskiego nieposłuszeństwa (por. TS, s. 522).

Na obywatelskie nieposłuszeństwo należy patrzeć jako na publiczny akt polityczny. Aktem politycznym jest ono w dwojakim sensie. Obywatele uciekający się do obywatelskiego nieposłuszeństwa zwracają się, po pierwsze, do tych, którzy sprawują władzę polityczną. Adresatem tego apelu nie jest jednak żadna z trzech władz (ustawodawcza, wykonawcza czy sądownicza), lecz społeczeństwo polityczne jako takie (por. TS, s. 559). Po drugie, usprawiedliwiają swoje postępowanie, odwołując się do politycznej (wyrażającej polityczne wartości) koncepcji sprawiedliwości stosującej się do podstawowej struktury społeczeństwa (m.in. konstytucji). Obywatele ani nie powołują się – moglibyśmy powiedzieć, używając późniejszej terminologii – na swoje rozległe doktryny, ani też nie uzasadniają swojego postępowania, odwołując się do jednostkowych lub grupowych interesów. Apelują do wspólnego społeczeństwu poczucia sprawiedliwości. Obywatelskie nieposłuszeństwo jest aktem publicznym w dwojakim sensie. Po pierwsze

dlatego, że jego uzasadnienie polega na odwołaniu się do publicznie uznanych zasad sprawiedliwości. Po drugie, dlatego że obywatelskie nieposłuszeństwo ma miejsce w sferze publicznej. „Przystępuje się doń otwarcie – stwierdza autor *Teorii sprawiedliwości* – uczciwie uprzedzając o tym; nie jest ukryte, potajemne ani zakonspirowane. Można je porównać z mową publiczną – jest pewną formą przemowy, wyrazem głębokiego i zgodnego z sumieniem przekonania politycznego, dzieje się więc na forum publicznym” (TS, s. 525).

Obywatelskie nieposłuszeństwo jest wolne od przemocy i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że jako skierowane do innych w przestrzeni publicznej, do ich poczucia sprawiedliwości, nie może stanowić ataku, ani groźby, ani naruszać czyichś podstawowych wolności. Inaczej obywatele, uciekając się do przemocy, nie zostaliby wysłuchani. Rawls co prawda dopuszcza możliwość użycia przemocy w przypadkach, gdy inne środki, w tym i obywatelskie nieposłuszeństwo, zawiodły. Jednak z definicji obywatelskie nieposłuszeństwo jest działaniem, które nie jest oparte na przemocy. Po drugie, obywatele uciekający się do obywatelskiego nieposłuszeństwa stronią od przemocy, ponieważ chcą oni wyrazić swoje przywiązanie do konstytucji i prawa. Rzecz jasna chodzi tutaj nie o przywiązanie do jakiegoś konkretnego ustawodawstwa, lecz do prawa jako takiego, do idei społeczeństwa rządzonego sprawiedliwymi prawami. Pociąga to za sobą gotowość akceptacji sankcji prawnych uruchomionych aktem obywatelskiego nieposłuszeństwa, który *ex definitione* jest złamaniem prawa. Ponadto, aby przekonać innych do swoich racji, musimy ich przede wszystkim przekonać o naszej szczerości. Godząc się na ponoszenie prawnych konsekwencji naszego działania, możemy upewnić innych, że działamy motywowani poczuciem sprawiedliwości nie zaś interesem własnym (por. TS, s. 526–527).

Rawls wymienia trzy warunki, których spełnienie jest konieczne, aby akt obywatelskiego nieposłuszeństwa był usprawiedliwiony. Po pierwsze, do obywatelskiego nieposłuszeństwa należy, jak powiada Rawls, uciekać się w przypadkach „poważnej i oczywistej niesprawiedliwości” (TS, s. 534). Z nią mamy zaś do czynienia w sytuacji, gdy zostaje naruszona pierwsza zasada równych wolności oraz zasada autentycznej równości szans. Natomiast w przypadku przekonania, że zasada różnicy nie jest przestrzegana, rozsądnie jest wstrzymać się od aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa, ponieważ nie jest tak oczywiste jak w przypadku pierwszej zasady, co stanowi rzeczywiste jej naruszenie.

Po drugie, obywatele do obywatelskiego nieposłuszeństwa uciec się powinni dopiero, gdy wyczerpane zostaną *skuteczne* środki prawne, umożliwiające sprzeciwić wobec niesprawiedliwego prawa: „Tak więc, na przykład, istniejące partie polityczne okazały się obojętne na roszczenia mniejszości czy też nieskłonne do ich spełnienia. Nie udało się uchylić danych praw, a legalne protesty i demonstracje skończyły się niepowodzeniem” (TS, s. 535). Zadaniem obywatelskiego nieposłuszeństwa jest obudzić polityczne sumienie tych, którzy, będąc w większości,

sprawują władzę. Jednakże może być ono tak uśpione, że legalne środki wyrażania swojego sprzeciwu mogą okazać się nieskuteczne. Obywatele zanim zdecydują się na akt obywatelskiego nieposłuszeństwa nie muszą zatem wyczerpać wszelkich dostępnych legalnych środków, umożliwiających zmianę niesprawiedliwego prawa i wyrażenia swojego protestu. Obywatele muszą rozważyć i zdecydować, czy obywatelskie nieposłuszeństwo jest właśnie takim skutecznym środkiem.

Po trzecie, obywatele, decydując się na akt obywatelskiego nieposłuszeństwa, powinni wykazać się pewną powściągliwością. Muszą mianowicie rozważyć, czy ich działanie nie przyniesie skutku odwrotnego do zamierzonego, a mianowicie, czy zamiast wzmocnić przywiązanie do sprawiedliwej konstytucji nie podważy zaufania do niej i do rządów prawa, a także, czy nie spowoduje, że głos protestujących nie zostanie wysłuchany, zniekształcony etc. Innymi słowy, obywatele muszą wziąć pod uwagę konsekwencje swojego działania i osądzić, czy może być ono skuteczne.

Skuteczność obywatelskiego nieposłuszeństwa mierzy się tym, czy dzięki niemu możliwa jest stabilizacja systemu konstytucyjnego, czyli, innymi słowy, obywatelskie nieposłuszeństwo ma pomóc „utrzymać i umocnić sprawiedliwe instytucje” (TS, s. 549). Cel ten zostaje osiągnięty, gdy ci, którzy uciekają się do obywatelskiego nieposłuszeństwa, wyrażają swoje przywiązanie do ideału sprawiedliwego społeczeństwa. Podkreślają na forum publicznym znaczenie naturalnego obowiązku sprawiedliwości, a także przyczyniają się do „spotęgowania świadomości sprawiedliwości w całym społeczeństwie dzięki umocnieniu ludzkiego poczucia własnej godności, a także wzajemnego szacunku” (TS, s. 550). Budzą społeczeństwo z politycznego letargu, uczulają ich członków na niesprawiedliwości, na które być może byliby ślepi.

Podobną rolę odgrywa odmowa dyktowana sumieniem, która jest :

niestosowaniem się do jakiegoś mniej lub bardziej bezpośredniego nakazu czy decyzji administracyjnej. Jest to odmowa, gdyż skierowano do nas jakiś nakaz i naturalną kolejną rzeczą władze wiedzą, czy się stosujemy do niego. [...] Przyjmuje się, że władze wiedzą o tym działaniu, choć w pewnych przypadkach chciałoby się może je ukryć. Tam, gdzie można je zataić, można mówić raczej o spowodowanym względami sumienia uchylaniu się, a nie odmowie (TS, s. 529).

Rawls wskazuje na dwie zasadnicze różnice między odmową dyktowaną sumieniem a obywatelskim nieposłuszeństwem. Po pierwsze, inaczej niż w przypadku obywatelskiego nieposłuszeństwa odmowa dyktowana sumieniem nie jest publicznym aktem skierowanym do większości sprawującej władzę w celu obudzenia jej politycznego sumienia. Obywatele po prostu odmawiają zastosowania się do kontestowanego przez nich prawa, nie mając nadziei na zmianę sytuacji. Uznają bowiem, że większość i tak nie wysłucha ich racji, zignoruje je lub ich nie zrozumie. Stąd też odmowa dyktowana sumieniem nie ma charakteru

publicznego. Po drugie, odmowa dyktowana sumieniem nie musi być aktem politycznym w tym oto sensie, że opiera się na racjach określonych przez polityczną koncepcję sprawiedliwości. Dopuszcza się tutaj możliwość, że jest ona motywowana racjami religijnymi czy moralnymi (por. TS, s. 528–531)⁸.

Uzasadnienie obywatelskiego nieposłuszeństwa i odmowy dyktowanej sumieniem pokazuje, że nasze polityczne obowiązki i zobowiązania sięgają tak daleko, jak sięgają sprawiedliwe prawa. Prawom, które w rażący i oczywisty sposób są niesprawiedliwe, nie jesteśmy winni posłuszeństwa. Możemy jednak się zapytać, co w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z niesprawiedliwym prawem, lecz takim, które nie przekracza pewnej miary niesprawiedliwości i ustanowione zostało zgodnie z konstytucyjnymi wymogami? Czy jesteśmy mu winni posłuszeństwo, a jeśli tak, to dlaczego i w jakiej mierze? Innymi słowy, czy jesteśmy zwolnieni z naturalnego obowiązku sprawiedliwości? Odpowiedź Rawlsa brzmi: nie, nie zwalnia nas to z posłuszeństwa niesprawiedliwemu prawu⁹. Co więcej, mamy obowiązek przestrzegania takiego prawa:

nasz naturalny obowiązek podtrzymywania sprawiedliwych instytucji każe nam stosować się do niesprawiedliwych praw i polityk, lub przynajmniej nie przeciwstawiać się im nielegalnymi środkami, póki nie przekraczają pewnych granic

⁸ Stajemy tutaj wobec dwóch nieco odmiennych problemów, które w *Teorii sprawiedliwości* nie znajdują jeszcze należytej artykulacji i nie są od siebie wyraźnie oddzielone. Zapytuje mianowicie Rawls, jak z perspektywy teorii sprawiedliwości określić należy stosunek wobec tych, którzy motywowani racjami pozapolitycznymi odmawiają zastosowania się do jakiegoś prawa, politycznej lub administracyjnej decyzji, zgodnych z dwiema zasadami sprawiedliwości. Jednakże jest to inna kwestia niż problem, jak traktować racje pozapolityczne przywoływane na uzasadnienie swojego postępowania w przypadku, gdy mamy do czynienia z niesprawiedliwością. Odwołanie się do racji pozapolitycznych w tym przypadku spowodowane może być brakiem odpowiedniego języka politycznego, w którym można wyartykułować istniejącą niesprawiedliwość. Ten ostatni problem podjęty zostanie przez Rawlsa w rozważaniach poświęconych rozumowi publicznemu. Tutaj możemy jedynie powiedzieć, że w pierwszym przypadku – gdy ci, którzy odmawiają zastosowania się do sprawiedliwego prawa motywowani racjami pozapolitycznymi, wykazują w innych dziedzinach przywiązanie do sprawiedliwej konstytucji i sprawiedliwego prawa – ich postępowanie może być tolerowane, o ile nie zagraża konstytucyjnemu porządkowi. Natomiast w drugim przypadku, jak się okaże, odwołanie się do racji pozapolitycznych usprawiedliwione jest o tyle, o ile wzmacnia ono porządek konstytucyjny, sam rozum publiczny, a także gdy w odpowiednim czasie mogą zostać przedstawione racje polityczne.

⁹ Obywateli prawo ustanowione w zgodzie z konstytucyjnymi procedurami wiąże tylko w postępowaniu, nie zaś w ich osądzie. Innymi słowy, obywatele powinni postępować zgodnie z tym, co dane prawo dyktuje, ale nie muszą uznawać go za sprawiedliwe prawo (por. TS, s. 512–513).

niesprawiedliwości. Ponieważ powinniśmy wspierać sprawiedliwą konstytucję, musimy stosować się do jednej z jej głównych zasad – do reguły większości. A zatem w stanie zbliżonym do sprawiedliwości normalnie jest naszym obowiązkiem stosować się do praw niesprawiedliwych na mocy naszego obowiązku wspierania sprawiedliwej konstytucji. Biorąc pod uwagę, jacy ludzie są, ten obowiązek będzie dochodził do głosu przy wielu okazjach (TS, s. 509).

Zasada równych wolności oraz zasada autentycznej równości szans ustanawiają granice tolerowanej niesprawiedliwości. Ich pogwałcenie, przynajmniej oczywiste i rażące, usprawiedliwia odmowę posłuszeństwa niesprawiedliwemu prawu. Mniejsze niesprawiedliwości winniśmy tolerować. Jednakże tylko wtedy, gdy takie niesprawiedliwości są mniej więcej tak samo rozłożone pomiędzy wszystkie grupy społeczne, ciężar zaś tych niesprawiedliwości nie jest zbyt wielki.

Jakie jednak racje stoją za przyjęciem obowiązku przestrzegania niesprawiedliwego prawa? Zaczniemy od tego, że strony podczas konwencji konstytucyjnej przyjęłyby w takiej lub innej postaci regułę większości obwarowaną konstytucyjnymi gwarancjami pewnych podstawowych wolności. Reguła większości jest pewnym proceduralnym środkiem, mającym doprowadzić do takiego prawodawstwa, które będzie zgodne z dwiema zasadami sprawiedliwości. Jednakże procedura ta ma nie tylko prowadzić do sprawiedliwych wyników, ale i sama być sprawiedliwa, czyli musi ona respektować podstawowe wolności. Nie można osiągnąć zamierzonego rezultatu, jakim jest sprawiedliwe prawodawstwo, bez zagwarantowania podstawowych wolności politycznych dla wszystkich. Pozbawiając pewne grupy ich gwarancji, pozbawia się je jednocześnie możliwości przedstawienia swoich racji i tym samym zniekształca się pożądaný rezultat. W tym sensie reguła większości jest częścią pewnej idealnej procedury, która ma zagwarantować sprawiedliwe prawodawstwo, na którą oprócz niej składa się także konstytucja.

Jednakże nawet w warunkach idealnych, jak stwierdza Rawls, dochodzi do rozbieżności zdań z powodu natury wiedzy dostępnej racjonalnym ustawodawcom. Zatem wobec niemożliwości osiągnięcia jednomyślnej decyzji, przyjęta musi zostać jakaś procedura pozwalająca na wyjście z impasu. Dlatego też delegaci na konwent konstytucyjny wpisują w konstytucję regułę większości jako tę procedurę, która w sposób najbardziej racjonalny pozwoli w stadium legislacyjnym ustanowić zgodne z konstytucją sprawiedliwe prawo. Podkreślić jednak należy, że Rawls za wiążące prawo uznaje takie, które byłoby wynikiem zastosowania idealnej procedury, gdzie prawodawca toczy racjonalną dyskusję¹⁰ i dąży

¹⁰ Rozsądnie jest założyć, że w wyniku dyskusji zawsze łatwiej uniknąć stronniczości, można spojrzeć na sprawy z perspektywy innych, a także uzupełnić wiedzę o te informacje, które z powodu naszej niedoskonałości byłyby dla nas niedostępne. Jest zatem

do uchwalenia rozumnego prawa, nie zaś będące wynikiem faktycznego zastosowania reguły większości. Jednakże, przed czym ostrzega autor *Teorii sprawiedliwości*, nie należy utożsamiać rezultatu zastosowania takiej idealnej procedury z tym, co sprawiedliwe. Jeżeli jej istotnym składnikiem jest reguła większości, to możemy powiedzieć, że to, czego chce większość i co ustanowiła, nie zawsze jest słuszne czy sprawiedliwe, a już na pewno nie jest takie z definicji. Obywatele są w posiadaniu niezależnej miary tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a są nią zasady sprawiedliwości.

Co jednak, gdy obywatele uznają, że ustanowione prawo jest niesprawiedliwe, choć nie są to rażące niesprawiedliwości? Wówczas zobowiązani są przestrzegać tego prawa. A są dlatego, że nierozsądne byłoby spodziewać się, że opisana powyżej idealna procedura da w rzeczywistości zawsze poprawne, tj. zgodne z zasadami sprawiedliwości, rezultaty. Biorąc pod uwagę ograniczoności i niedoskonałości ludzkiego świata, należy raczej spodziewać się, że tak nie zawsze będzie. Nie należy jednak, jak powiada Rawls, z tych ograniczeń czynić łatwego usprawiedliwienia swojego nieposłuszeństwa wobec prawa. Gdyby oprzeć społeczną współpracę na tak kruchej podstawie, jak uznanie każdej jednostki i zwolnić ją z obowiązku przestrzegania niesprawiedliwego prawa, wówczas współpraca między jednostkami byłaby praktycznie niemożliwa. Obywatele nie mieliby podstaw do wzajemnego zaufania i nie mogliby na sobie polegać. Co do nikogo bowiem nie można byłoby być pewnym, że zastosuje się do prawa. Tak więc zadaniem obowiązku przestrzegania niesprawiedliwego prawa, o ile nie przekracza ona pewnych granic niesprawiedliwości, jest umożliwienie i stabilizacja społecznej kooperacji między obywatelami.

Podsumowując: w koncepcji czterech stadiów, przedstawia Rawls sposób, w jaki obywatele powinni myśleć o kwestiach sprawiedliwości. Orientującą rolę w ich myśleniu o politycznych problemach sprawiedliwości pełnią dwie zasady sprawiedliwości koncepcji *justice as fairness*. Odwołując się do nich obywatele rozstrzygają, jaką formę przybrać powinna konstytucja, a także czy ustanowione zgodnie z określonymi przez nią procedurami prawo jest sprawiedliwe. Obywatele pytając się, czy dane prawo jest sprawiedliwe, chcą się także dowiedzieć, dlaczego prawo to ich wiąże, a dokładniej, jakie są podstawy mocy wiążącej tego prawa. Zasada legitymizacji prawa, jaką odnaleźć możemy w *Teorii sprawiedliwości*, powiada, że prawo jest wtedy wiążące, gdy, po pierwsze, jest sprawiedliwe lub nie jest rażąco niesprawiedliwe i, po drugie, gdy zostało ustanowione zgodnie z procedurami określonymi przez sprawiedliwą konstytucję, a zatem gwarantującą

owa idealna procedura stanowienia woli pomyślana jako forum, na którym ścierają się różnorodne opinie w celu osiągnięcia takiej decyzji politycznej, która nie byłaby kompromisem między różnymi grupami reprezentującymi odmienne interesy, lecz byłaby najlepsza z punktu widzenia sprawiedliwości (por. TS, s. 514–515).

podstawowe wolności równego obywatelstwa oraz zawierającą jakąś postać reguły większości. Obywatele mają wówczas obowiązek moralny, nie zaś tylko prawny, tego prawa przestrzegać.

W *Liberalizmie politycznym* Rawls wskazuje na władzę, jaką obywatele się posługują, podejmując problematykę legitymizacji prawa, jego sprawiedliwości. Jest nią rozum publiczny. Mówiąc o rozumie z reguły mamy na myśli pewien sposób rozumowania, na który składa się „pojęcie sądu, zasady wnioskowania i reguły dowodu” (LP, s. 303)¹¹. Oznacza to, że rozumowanie polega na łączeniu ze sobą sądów za pomocą zasad wnioskowania i w oparciu o reguły dowodu. Rozumowanie dotyczyć może jednak wielu rzeczy i z pewnością nie wszystkie przedmiotowo odrębne formy rozumowania nas tutaj interesują. Do jakiego więc przedmiotu w interesującym nas tutaj przypadku rozumowania praktycznego może odnosić się rozum? Powiada Rawls, że rozum to sposób, w jaki różne podmioty – społeczeństwo polityczne, rodzina etc., czyli każdy podmiot, który można uznać za rozumny i racjonalny – formułuje swoje plany, hierarchizuje swoje cele i podejmuje odpowiednie decyzje, tzn. dobiera odpowiednie środki do danych celów. Innymi słowy, rozum to sposób „rozumowania na temat tego, co trzeba zrobić” (LP, s. 303).

Nie wydaje się jednak, żeby Rawls w swej charakterystyce rozumu podkreślał tylko jego racjonalność. Żaden podmiot – czy będzie to społeczeństwo polityczne, czy rodzina – nie może ograniczać się w swoim rozumowaniu tylko do tego, co racjonalne. Musi on także określić warunki kooperacji z innymi, a jeśli jest to podmiot zbiorowy to także warunki kooperacji między swoimi członkami. Pojęcie rozumu obejmuje więc to, co rozumne, jak i racjonalne.

Tak scharakteryzowany rozum jest publiczny w trojakim sensie:

jako rozum wolnych i równych obywateli, jest rozumem publiczności; jego przedmiotem jest dobro publiczne dotyczące kwestii fundamentalnych sprawiedliwości politycznej, które dotyczą niezbędnych elementów konstytucji oraz kwestii sprawiedliwości podstawowej; jego natura i treść są publiczne, wyrażone w publicznym rozumowaniu przez rodzinę rozumnych koncepcji sprawiedliwości politycznej, o których rozumnie można pomyśleć, że spełniają kryterium wzajemności (IPRR, s. 575).

Powyższa charakterystyka publicznej natury rozumu publicznego nasuwa trojakiemu rodzaju pytania. Po pierwsze, kto i w jakim sensie jest zobowiązany posługiwać się publicznym rozumem? Czy wszyscy obywatele, a jeśli nie, to kto?

¹¹ Nie ma jednego sposobu rozumowania właściwego wszystkim podmiotom posługującym się rozumem. Na przykład sąd w procesie karnym będzie przyjmował odmienne od wspólnoty religijnej zasady wnioskowania i reguły dowodu.

Po drugie, do jakich dokładnie zagadnień odnosi się rozum publiczny i dlaczego obejmuje tylko te zagadnienia, a nie wszystkie polityczne kwestie? Po trzecie wreszcie, co to oznacza, że jego treść dana jest przez rodzinę rozumnych koncepcji sprawiedliwości politycznej, spełniających kryterium wzajemności? Skąd takie ograniczenie? Czy można w dyskusji nad fundamentalnymi kwestiami politycznymi wykroczyć poza granice rozumu publicznego i odwołać się do którejś z rozległych doktryn? Jeśli tak, to pod jakim warunkiem?

Z zasadą legitymizacji prawa wiąże się moralny obowiązek grzeczności (*a duty of civility*). Nie jest on jednakże obowiązkiem prawnym, czyli jego spełnienia nie można wyegzekwować przy pomocy sankcji państwowych¹². Wymaga on, aby w sytuacji, gdy w grę wchodzi podstawowe kwestie polityczne, wyjaśnić sobie nawzajem w kategoriach rozumu politycznego swoje decyzje, być gotowym do wysłuchania innych oraz odznaczać się bezstronnością (por. LP, s. 299). Do kogo jednak odnosi się obowiązek grzeczności i czy do każdego tak samo? Innymi słowy, kogo wiążą w sensie moralnym ograniczenia nakładane przez rozum publiczny i czy wiążą wszystkich w taki sam sposób?

W *Liberalizmie politycznym* stwierdza Rawls, że obowiązek grzeczności odnosi się do wszystkich obywateli. Odrzuca sugestię, że rozum publiczny znajduje swoje zastosowanie jedynie na „forach oficjalnych”. Oznacza to, że rozum publiczny jest wiążący nie tylko dla ustawodawców (legislatywę), urzędników państwowych (egzekutywę), sędziów (sądownictwo), lecz także

obywateli, gdy angażują się w działalność polityczną na forum publicznym, a więc dla członków partii politycznych i dla ich kandydatów w kampanii, i dla innych grup, które ich popierają. Dotyczy on również tego, jak obywatele mają głosować w wyborach, gdy w grę wchodzi niezbędne elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości podstawowej (LP, s. 297).

W *The Idea of Public Reason Revisited* to podejście zostaje rozwinięte. Rawls stwierdza mianowicie, że rozum publiczny znajduje swe zastosowanie tylko do dyskusji prowadzonych na publicznym forum politycznym. Składają się na nie dyskusje prowadzone przez sędziów, szczególnie sądu najwyższego, dyskurs urzędników państwowych, szczególnie przedstawicieli rządu oraz legislatury, i w końcu dyskurs ubiegających się o stanowiska publiczne i przedstawicieli ich kampanii (por. IPRR, s. 576). Ograniczenia rozumu publicznego nie stosują się do kultury tła, czyli kultury kościołów, stowarzyszeń etc. Mają

¹² Gdyby obowiązek grzeczności miał charakter prawny, naruszałby wolność słowa. Ta ostatnia chroni też wypowiedź polityczną, nawet tych, którzy w politycznych kwestiach fundamentalnych uznają za stosowne odwoływać się do swoich rozległych doktryn, nie pozostając w granicach rozumu publicznego.

one swoje własne, charakterystyczne dla siebie rozumy niepubliczne, które tym się różnią od rozumu publicznego, że jest ich wiele, podczas gdy rozum publiczny jest jeden (por. IPRR, s. 576; LP, s. 303)¹³. Kultura tła nie jest jednak sferą tego, co prywatne. W ramach liberalizmu politycznego rozróżnienia na publiczne i niepubliczne nie należy interpretować jako rozróżnienia na publiczne i prywatne. Należy je traktować jako rozróżnienie na to, co publicznie polityczne i to, co społeczne. Dlatego, jak powiada Rawls, rozumy niepubliczne są rozumami społecznymi, zaś kultura tła to „kultura tego, co społeczne, nie zaś tego, co publicznie polityczne” (RH, s. 140). Rozum publiczny wraz z jego ograniczeniami i towarzyszącym mu obowiązkiem grzeczności nie stosują się do kultury tła. Tak jak nie stosują się do pośredniczącej pomiędzy obszarem publicznej kultury politycznej (publicznym forum politycznym) a obszarem kultury tła sfery niepublicznej kultury politycznej, obejmującej wszelkiego rodzaju media: prasę, telewizję, Internet etc. (por. IPRR, s. 576, przyp. 13). Zarówno kultura tła, jak i niepubliczna kultura polityczna – w przeciwieństwie do publicznego forum politycznego – są obszarem wolnej i nieskrępowanej dyskusji, wolnej także od ograniczeń nałożonych przez rozum publiczny i wymogów określonych przez obowiązek grzeczności. Intelktualne życie, toczące się w ich ramach, chronione jest przez wolność myśli i słowa.

Jak się ma jednak rzecz z obywatelami, którzy nie są przedstawicielami legislatywy, egzekutywy ani sądownictwa? Czy są oni związani ograniczeniami rozumu publicznego i czy są zobowiązani do przestrzegania obowiązku grzeczności? Jeśli tak, w jaki sposób spełniają to, co do nich w tej materii należy? W *Liberalizmie politycznym* Rawls twierdził, że rozum publiczny rządzi głosowaniem obywateli dotyczącym niezbędnych elementów konstytucji i kwestii sprawiedliwości podstawowej. Jednakże w demokracjach przedstawicielskich obywatele rzadko oddają swój głos bezpośrednio w tego typu sprawach, wyjąwszy takie sytuacje jak na przykład referendum konstytucyjne. Głosują oni przede wszystkim na przedstawicieli do parlamentu. Jak w takiej sytuacji mają się zachować?

Aby odpowiedzieć na to pytanie – pisze Rawls – powiadamy, że idealnie obywatele mają myśleć o sobie, *jak gdyby* byli prawodawcami i zapytywać, jakie ustawy, popierane przez jakie racje spełniające kryterium wzajemności, byłoby najrozumniej uchwalić. Trwała i powszechna dyspozycja obywateli do postrzegania siebie jako idealnych prawodawców i odrzucania urzędników państwowych i kandydatów na stanowiska publiczne, którzy naruszają rozum publiczny, jest jednym z politycznych i społecznych źródeł demokracji, i jest istotna dla jej trwałej siły i żywotności.

¹³ W polskim przekładzie *Liberalizmu politycznego* the background culture zostaje oddane jako „kultura podłoża”.

Tak więc obywatele spełniają swój obowiązek życzliwości i popierają rozum publiczny wówczas, gdy robią to, co mogą, aby zmusić do tego samego urzędników państwowych (IPRR, s. 577)¹⁴.

Obywatele spełniają więc obowiązek życzliwości, jak i postępują zgodnie z rozumem publicznym wówczas, gdy przy pomocy dostępnych im środków wpływają na władzę, aby ta trzymała się ograniczeń narzuconych przez rozum publiczny i postępowała zgodnie z wymogami zasady liberalnej legitymizacji politycznej opartej na kryterium wzajemności. Co więcej, obywatele postępują zgodnie z rozumem publicznym także wówczas, gdy postępują zgodnie z prawowitym prawem nawet kosztem własnych interesów czy przekonań¹⁵.

Rozum publiczny i obowiązek grzeczności nie stosuje się więc do wszystkich i nie w takim samym stopniu. W pierwszej kolejności rygorom rozumu publicznego poddani zostają występujący na publicznym forum politycznym: sędziowie, przedstawiciele rządu i urzędnicy państwowi, posłowie i senatorowie, a także ci, którzy ubiegają się o stanowiska publiczne, jak również występujący w ich imieniu. Obywatele natomiast realizują ideał rozumu publicznego, jak i spełniają obowiązek grzeczności wówczas, gdy przy pomocy dostępnych im środków (przede wszystkim głosując) zmuszają przedstawicieli władzy ustawodawczej, sądowniczej i wykonawczej do czynienia tego, co czynić należy (tego, co nakazuje rozum publiczny i obowiązek grzeczności) i gdy przestrzegają prawowitego prawa. Ograniczenia rozumu publicznego nie stosują się natomiast do podmiotów życia społecznego – podmiotów kultury tła. Rządzą się one wymogami charakterystycznych dla nich rozumów społecznych.

Jednakże rozum publiczny w swym zastosowaniu ograniczony jest nie tylko do określonych podmiotów, ale i także do określonej problematyki. Przedmiotem rozumu publicznego nie są wszystkie kwestie polityczne, lecz tylko te, które mają charakter fundamentalny, czyli dotyczą niezbędnych elementów konstytucji i sprawiedliwości podstawowej. Rawls wyróżnia dwa rodzaje niezbędnych elementów konstytucji:

¹⁴ W *Teorii sprawiedliwości* obywatele również mieli o sobie myśleć jako o idealnych prawodawcach. Idealny prawodawca został zdefiniowany w ramach pewnej idealnej procedury, sekwencji czterech stadiów. Podlegał on pewnym ograniczeniom co do posiadanej wiedzy, a przy podejmowaniu decyzji kierować się miał dwoma zasadami sprawiedliwości i wymogami określonymi przez sprawiedliwą konstytucję.

¹⁵ Oczywiście, Rawls dopuszcza możliwość nieprzestrzegania prawa motywowanego względami wpływającymi z czyjejs rozległej doktryny. Jednostka czy dana grupa, odrzucająca jakieś prawa, musi jednak odznaczać się oddaniem porządkowi demokratycznemu jako takiemu.

- a) fundamentalne zasady, które określają ogólną strukturę władzy państwowej i procesu politycznego: kompetencje władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej; zakres obowiązywania reguły większości;
- b) równe podstawowe prawa i wolności obywateli, które ustawodawcza większość ma respektować – takie jak prawo do głosowania i do udziału w życiu publicznym, wolność sumienia, wolność myśli i stowarzyszania się, a także ochrona wynikająca z rządów prawa (LP, s. 312–313, przekład zmodyfikowany).

Rawls stwierdza, że niezbędne elementy konstytucji pierwszego rodzaju z tej racji, że zależą od historycznych i społecznych uwarunkowań danej wspólnoty politycznej, mogą być określone na różne sposoby. Natomiast elementy drugiego rodzaju mają charakter bardziej uniwersalny i tutaj możliwości „wariacji” są ograniczone. Rawls zdaje się sugerować, że każda konstytucja musi zawierać określoną listę podstawowych praw i wolności: „Wolność sumienia i wolność stowarzyszania się oraz polityczne prawa do wolności wypowiedzi, do głosowania i do ubiegania się o urzędy charakteryzuje się mniej więcej w ten sam sposób we wszystkich wolnych reżimach” (LP, s. 313). Jednak, jak stwierdza w odpowiedzi na uwagi Jürgena Habermasa, koncepcja *justice as fairness* dopuszcza możliwość wpisania w konstytucję podstawowych wolności, lecz tego nie wymaga. Ma to zostać rozstrzygnięte przez obywateli, nie zaś przez filozofię: „najbardziej adekwatny kształt konstytucji to nie kwestia do rozwiązania przez samą filozofię polityczną, lecz zależy od rozumienia zakresu i ograniczeń politycznych i społecznych instytucji i tego, jak można je ukształtować, by funkcjonowały efektywnie. Te rzeczy zależą od historii i tego, jak instytucje zostały zorganizowane” (RH, s. 160–161). Słowem, określenie instytucjonalnego kształtu społeczeństwa, w tym kształtu konstytucji, pozostawione zostaje obywatelom, zaś głos filozofa liczy się tutaj jako głos jednego z wielu obywateli.

Do drugiej, obok niezbędnych elementów konstytucji, grupy problemów, do której stosuje się rozum publiczny, zaliczają się kwestie sprawiedliwości podstawowej. Ich charakter stanie się zrozumiały, gdy uświadomimy sobie podział podstawowej struktury społeczeństwa na dwie części, którym odpowiadają dwie zasady sprawiedliwości. Część pierwsza obejmuje instytucjonalne, konstytucyjne gwarancje podstawowych praw i wolności, określone przez pierwszą zasadę sprawiedliwości. Część druga obejmuje różne społeczne i ekonomiczne „pozycje”, jakie mogą zajmować obywatele oraz dobra, jakie mogą im przypaść w udziale w wyniku społecznej kooperacji. Druga zasada sprawiedliwości jest zasadą określającą dostęp do tych społeczno-ekonomicznych pozycji, jak na przykład urzędy oraz regulującą podział dóbr społecznych, takich jak na przykład bogactwo i dochód (por. TS, s. 107–108). Kwestie sprawiedliwości podstawowej to właśnie kwestie dotyczące regulacji społecznych i ekonomicznych nierówności.

Możemy więc powiedzieć, że przedmiotem rozumu publicznego jest równość i wolność obywateli. Do jakich jednak zasobów się odwołujemy myśląc o tych problemach? Rawls stwierdza, że na rozum publiczny składają się dwa elementy. Po pierwsze, jego treść, czyli zasady i wartości polityczne, wyrażone głównie pod postacią zasad sprawiedliwości, a także, po drugie, „pewne wytyczne dla dociekań określające sposoby rozumowania i kryteria tego, jakiego rodzaju informacje są istotne dla kwestii politycznych” (LP, s. 307). Owe wytyczne dla rozumowania są kryteriami pozwalającymi na właściwe zastosowanie zasad sprawiedliwości jak i ocenę tego, czy zostały one należycie zastosowane. Jako takie określają również pewne wartości, które obywatele powinni realizować w swoim postępowaniu.

W *Teorii sprawiedliwości* obywatele w myśleniu o kwestiach sprawiedliwości kierują się dwiema zasadami sprawiedliwości czy też, szerzej, koncepcją *justice as fairness*. Rawls przyjmuje tam jednak bardziej realistyczne założenie, według którego obywatele w społeczeństwie odbiegającym od społeczeństwa doskonałego sprawiedliwego, które nie jest jednak niesprawiedliwe, wyznają raczej kilka koncepcji sprawiedliwości aniżeli jedną określoną koncepcję. Nie przekreśla to możliwości porozumienia w kwestiach politycznych, o ile te koncepcje spełniają warunek wzajemności, czyli prowadzą mniej więcej do takich samych sądów czy też mniej więcej takie same sądy wspierają (por. TS, s. 555–557).

W późniejszych pismach przyjmuje Rawls podobne założenie. Powiada mianowicie, że na treść rozumu publicznego składa się nie jedna koncepcja sprawiedliwości, ale „rodzina politycznych koncepcji sprawiedliwości” (IPRR, s. 581). Inaczej jednak niż w przypadku *Teorii sprawiedliwości* fakt, iż obywatele nie wyznają jednej koncepcji sprawiedliwości, lecz ich rodzinę, nie powoduje, że mamy do czynienia ze społeczeństwem odbiegającym od społeczeństwa dobrze urządzonego. Konsekwencją wspomnianych już ciężarów sądu jest także i to, że obywatele różnić się będą w swych sądach politycznych i wyznawać będą raczej nie jedną i tę samą polityczną koncepcję sprawiedliwości, lecz różne koncepcje, składające się na rodzinę koncepcji sprawiedliwości. W jej skład wchodzi tylko te liberalne koncepcje sprawiedliwości, które spełniają następujące trzy warunki.

Po pierwsze, spełniają kryterium wzajemności, co ma miejsce w sytuacji, gdy wyznający ją obywatele, proponują ją jako podstawę dla określenia rozumnych warunków kooperacji i sądzą, że dla innych jako równych i wolnych obywateli będzie rozumne je zaakceptować. Po drugie, koncepcje takie muszą być koncepcjami liberalnymi, czyli muszą formułować listę podstawowych uprawnień i wolności oraz przyznawać im priorytet, jak i przyznawać wszystkim obywatelom niezbędne ogólne środki do tego, aby mogli oni uczynić użytek z owych wolności. Co więcej, koncepcje takie uznają ideę obywateli jako wolnych i równych osób oraz ideę społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji. Z tej racji natomiast, że mogą one w różny sposób te podstawowe idee interpretować

i organizować otrzymujemy w efekcie różne zasady sprawiedliwości, które nie mają charakteru czysto proceduralnego, lecz są treściowo określone (por. IPRR, s. 581–582). Po trzecie, muszą to być koncepcje polityczne, czyli ich zasady muszą odnosić się do szczególnego przedmiotu, jakim jest podstawowa struktura społeczeństwa. Muszą zostać przedstawione niezależnie od rozległych doktryn religijnych, filozoficznych czy moralnych i wypracowane na podstawie pewnych podstawowych idei, jak idea obywateli jako równych i wolnych osób, a także idea społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji.

Tak scharakteryzowane koncepcje określają zasady i wartości (wartości politycznej sprawiedliwości), do których obywatele mogą się odwoływać, dyskutując nad fundamentalnymi kwestiami politycznymi. Przykładem takich zasad są dwie zasady sprawiedliwości, zaś przykładem politycznych wartości jest wartość politycznej autonomii rozumiana jako prawna niezależność, zagwarantowana integralność czy możliwość udziału we wspólnym sprawowaniu władzy (por. IPRR, s. 586), a także jako zespół pewnych cnót politycznych realizowanych w myśleniu i postępowaniu obywateli (por. RH, s. 154). Inne wartości polityczne to „wartości równej wolności politycznej i obywatelskiej; równość szans; wartości społecznej równości i ekonomicznej wzajemności; [...] wartości dobra wspólnego, a także rozmaite niezbędne warunki umożliwiające realizację wszystkich tych wartości” (LP, s. 308, przekład zmodyfikowany).

Na rozum publiczny (oprócz wspomnianych powyżej zasad i wartości politycznych) składają się pewne wytyczne rozumowania. Muszą one umożliwić publiczne rozumowanie, czyli rozumowanie prowadzone przez społeczeństwo polityczne. A zatem muszą być podzielane przez wszystkich rozumnych obywateli i nie mogą być właściwe dla pewnej określonej rozległej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej. Do takich wytycznych – scharakteryzowanych przez Rawlsa dość ogólnie – zaliczone zostają formy rozumowania charakterystyczne dla zdrowego rozsądku, a także metody naukowe, o ile są one powszechnie uznane i nie budzą większych kontrowersji (por. LP, s. 308–309).

Przyjęcie takich wytycznych rozumowania wyraża „wartości publicznego rozumu”. Inaczej jednak niż w przypadku wartości politycznej sprawiedliwości, które realizowane są przez instytucje podstawowej struktury społeczeństwa, wartości publicznego rozumu urzeczywistniane są przez obywateli. Dzieje się tak wówczas, gdy obywatele odznaczają się takimi politycznymi cnotami, jak cnota rozumności i gotowość do honorowania obowiązku grzeczności i realizują je w swoim postępowaniu. Umożliwia to „opartą na racjach publiczną dyskusję nad kwestiami politycznymi” (LP, s. 308).

Koncepcja polityczna, która składa się na treść rozumu publicznego powinna być, jak powiada Rawls, zupełna. Oznacza to, że powinna ona „wyrażać takie zasady, standardy i ideały, wraz z wytycznymi rozumowania, że wartości przez nią określone mogą zostać w odpowiedni sposób uporządkowane czy też powiązane

w taki sposób, że tylko te wartości dadzą rozumną odpowiedź na wszystkie lub niemalże wszystkie kwestie związane z podstawowymi elementami konstytucji i sprawiedliwości podstawowej” (IPRR, s. 585). Oczywiście, dodajmy, uporządkowanie owych wartości ma miejsce w ramach danej koncepcji politycznej, nie zostaje zaś przeprowadzone z perspektywy jakiejś rozległej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej.

Jednakże na treść rozumu publicznego nie składa się jedna polityczna koncepcja sprawiedliwości, lecz rodzina takich koncepcji spełniających kryterium wzajemności. Koncepcje te organizują w różny sposób podstawowe idee równych i wolnych obywateli oraz społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji. Co więcej, ta sama koncepcja w różny sposób może być interpretowana. W ostateczności otrzymać możemy wiele różnych odpowiedzi na pytania dotyczące podstawowych elementów konstytucji oraz sprawiedliwości podstawowej. Tym samym rozum publiczny zamiast do porozumienia prowadzi raczej do niezgody. Czy w takiej sytuacji obywatele są usprawiedliwieni w odwołaniu się do pozapolitycznych racji? Według Rawlsa obywatele powinni się od tego powstrzymać i dążyć przede wszystkim do podtrzymania ideału rozumu publicznego. Obywatele powinni zatem honorować obowiązek grzeczności i przedstawiać innym takie racje, które spełniają kryterium wzajemności, czyli racje, o których szczerze sądzą, że mogą być do zaakceptowania przez innych. W sprawach dotyczących fundamentalnych kwestii polityki, kiedy nie osiągnięto jednomyślności, choć szczerze przedstawiono rozumne racje polityczne, można natomiast przeprowadzić – tak jak w każdym innym przypadku, co do którego istnieje rozbieżność zdań – oparte na regule większości głosowanie. Tym, czego wymaga się od obywateli w takiej sytuacji jest to, aby głosowali „zgodnie ze swą szczerą opinią” (LP, s. 329), co pozwoli realizować ideał rozumu publicznego i przestrzegać zasady politycznej legitymizacji. Ze szczerym głosowaniem mamy do czynienia wówczas, gdy

a) nadajemy bardzo dużą i normalnie przeważającą wagę ideałowi, który on [rozum publiczny – dop. K.K.] wyznacza; b) sądzimy, że rozum publiczny jest odpowiednio zupełny, to znaczy że przynajmniej dla ogromnej większości podstawowych kwestii, a może dla wszystkich, jakaś kombinacja i równowaga wartości politycznych sama w rozumny sposób wskazuje odpowiedź; i wreszcie c) sądzimy, że określony pogląd, który proponujemy, oraz ustawa i polityka na nim oparta wyrażają rozumną kombinację i równowagę tych wartości (LP, s. 330).

Zapytać można, czy ze szczerym głosowaniem nie mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy obywatele głosują w zgodzie z wyznawanymi przez siebie rozległymi doktrynami? Ktoś mógłby powiedzieć, że obywatele, głosując zgodnie z tym, czego wymaga od nich określona polityczna koncepcja sprawiedliwości, nie głosują szczerze, bowiem nie przywołują racji, które uznają za fundamentalne,

a które są określone przez wyznawaną przez nich rozległą doktrynę. Według Rawlsa tak się nie dzieje, ponieważ koncepcja polityczna zostaje przez obywateli powiązana z wyznawaną przez nich rozległą doktryną. Oznacza to, że obywatele równie szczerze wyznają racje polityczne, jak powiązane z nimi religijne, filozoficzne lub moralne racje. „Gdy sądzimy – powiada Rawls – że wartości polityczne mają pewne głębsze oparcie, nie oznacza to, że nie uznajemy tych wartości czy że nie uznajemy warunków honorowania rozumu publicznego, tak samo jak nasze uznawanie aksjomatów geometrii nie oznacza, że nie uznajemy twierdzeń” (LP, s. 330).

Obywatele jednak mogą w określonych sytuacjach odwoływać się do racji religijnych, filozoficznych lub moralnych i jednocześnie realizować ideał rozumu publicznego. Główne ograniczenie, jakie rozum publiczny nakłada na prowadzone na publicznym forum politycznym dyskusje, dotyczy racji, jakie mogą zostać przedstawione. Zarówno w *Teorii sprawiedliwości*, jak i w późniejszym okresie, racje te zostają określone przez koncepcję sprawiedliwości. Obywatele, prowadząc dyskusję o fundamentalnych sprawach polityki, jak i legitymizując sprawowaną przez siebie władzę, odwołują się do zasad sprawiedliwości bezpośrednio lub pośrednio poprzez wartości ucieleśnione w konstytucji. Tym samym realizują ideał rozumu publicznego. Innymi słowy, spełniają wobec siebie obowiązek grzeczności.

Możemy więc przypuszczać, że zawsze wtedy, kiedy obywatele przekraczają granice rozumu publicznego, naruszają obowiązek grzeczności i naruszają ideał rozumu publicznego. Jednakże nie zawsze tak jest. Okazuje się bowiem, że odwołanie się do racji pozapolitycznych w pewnych sytuacjach jest usprawiedliwione, a nawet pożądane i konieczne. Odrzuca więc Rawls pogląd „ekskluzywny”, który mówi, że w żadnym przypadku nie wolno do debaty publicznej (prowadzonej na publicznym forum politycznym) wprowadzać racji pozapolitycznych. Przyjmuje natomiast pogląd „inkluzyny”, według którego należy dopuścić, „by obywatele, w pewnych sytuacjach, przedstawiali to, co uważają za podstawę wartości politycznych leżącą w ich rozległych doktrynach, pod warunkiem, że czynią to w sposób, który umacnia ideał samego rozumu publicznego” (LP, s. 338). Jakież zatem sytuacje usprawiedliwiają odwołanie się do racji pozapolitycznych i jakie warunki muszą zostać spełnione, aby móc powiedzieć, że ideał rozumu publicznego został wzmocniony? Podejście Rawlsa do tych kwestii ewoluowało.

To, czy obywatele uprawnieni są (w sensie moralnym, rzecz jasna, nie prawnym) do przedstawiania racji wykraczających poza rozum publiczny zależy od społecznych i historycznych uwarunkowań. W społeczeństwie doskonale sprawiedliwym czy też w społeczeństwie dobrze urządzonym, gdzie podstawowe uprawnienia i wolności są zagwarantowane, a różniący się wyznawanymi przez siebie rozległymi doktrynami obywatele uznają tę samą polityczną koncepcję sprawiedliwości czy też, patrząc na rzecz bardziej realistycznie, rodzinę liberalnych

koncepcji politycznych, nie mają oni z reguły potrzeby odwoływać się do swoich rozległych doktryn, aby wyartykułować istnienie jakiejś poważnej niesprawiedliwości, której nie da się wyrazić w rzeczywiście funkcjonującym języku politycznym. Wciąż jednak może mieć miejsce sytuacja, że obywatele motywowani racjami pozapolitycznymi mogą odmawiać stosowania się do sprawiedliwego prawa. Niektórzy, na przykład motywowani moralnie pacyfiści, mogą odmawiać udziału w sprawiedliwej wojnie. W dobrze urządzonym społeczeństwie demokratycznym nie jest to wielki problem. Poglądy takie stanowią w nim bowiem mniejszość, a także, co ważniejsze, obywatele je wyznający uznają sprawiedliwą konstytucję i porządek demokratyczny jako taki. Rozum publiczny nie wymaga, abyśmy uznawali wszystkie ustanowione prawa, lecz żebyśmy akceptowali sprawiedliwą konstytucję i porządek demokratyczny jako taki.

W dobrze urządzonym społeczeństwie demokratycznym nie ma z reguły potrzeby odwoływać się do racji pozapolitycznych, choć niektórzy mogą się do nich w wyjątkowych sytuacjach odwoływać. Jednak w społeczeństwie, które nie jest sprawiedliwe albo w którym istnieje spór co do fundamentalnych kwestii politycznych (będący wynikiem wyznawania odmiennych politycznych koncepcji sprawiedliwości), obywatele realizują ideał rozumu publicznego nawet wówczas, gdy sięgają do racji pozapolitycznych i tym samym przekraczają granice przezeń nakreślone. W zależności od stopnia niesprawiedliwości lub też rozbieżności zdań odwołanie się do racji pozapolitycznych przybrać może różną postać i mieć różny charakter.

W społeczeństwie, w którym istnieje rozbieżność zdań w fundamentalnych kwestiach politycznych, czyli rozbieżność opinii co do tego, jak zastosować jedną z zasad sprawiedliwości, obywatele mogą odwoływać się do swoich rozległych doktryn w sposób następujący. Weźmy jako przykład podaną przez Rawlsa kontrowersję dotyczącą publicznego finansowania szkół prowadzonych przez wspólnoty wyznaniowe. Dla jednej ze stron sporu takie rządowe wsparcie oznaczać będzie zakwestionowanie rozdziału państwa i kościoła, druga zaś strona utrzymywać będzie, że publiczne finansowanie szkół prowadzonych przez wspólnoty religijne da się pogodzić z rozdziałem państwa i kościoła. Obywatele zatem w odmienny sposób wyważają i organizują wartości polityczne przez co dochodzą do odmiennych konkluzji. Co zatem obywatele w takiej sytuacji impasu mogą uczynić, aby uniknąć powstania wzajemnej nieufności i podejrzania, że starają się po prostu przeforsować swoje własne partykularne interesy?

Obywatele mogą przedstawić na forum publicznym to, w jaki sposób ich rozległe doktryny afirmują taki a nie inny układ wartości politycznych. Czyniąc tak, nie mają na celu przekonania innych do swoich racji, uznają bowiem, że inni nie podzielają wyznawanej przez nich doktryny, lecz starają się ich upewnić o tym, że szczerze wyznają jakąś polityczną koncepcję sprawiedliwości, spełniającą kryterium wzajemności. Ta publiczna wiedza, że obywatele szczerze wyznają jakąś

polityczną koncepcję sprawiedliwości, „umacnia wzajemne zaufanie i zaufanie publiczne” (LP, s. 339) i tym samym „wzmacnia więzi obywatelskiej przyjaźni” (IPRR, s. 594). Ten rodzaj dyskursu, polegającego na odwołaniu się do racji pozapolitycznych, określa Rawls jako „deklarację” (IPRR, s. 594).

Znajdując się jednak w impasie, podobnym do tego opisanego powyżej, obywatele uciec się mogą do innej formy dyskursu, określonej z kolei jako „domniemanie”. Polega ono na pokazaniu tym, którzy wyznają pewną rozległą doktrynę religijną, filozoficzną czy moralną, że wychodząc od niej mogą zaakceptować wartości określone przez pewną polityczną koncepcję sprawiedliwości. Jednakże:

jest ważne, aby to przypuszczenie było szczere i nie miało charakteru manipulacyjnego. Musimy otwarcie wyjaśnić nasze intencje i stwierdzić, że nie uznajemy przesłanek, na mocy których argumentujemy, lecz że postępujemy tak, aby rozjaśnić to, co uznajemy za nieporozumienie ze strony innych i być może również z naszej (IPRR, s. 594).

W warunkach społeczeństwa sprawiedliwego, w którym jednak istnieje rozbieżność zdań w fundamentalnych kwestiach politycznych, obywatele mogą więc odwoływać się do wyznawanych przez siebie rozległych doktryn. Nie po to jednak, aby argumentować na ich podstawie na rzecz sprawy, za którą optują, to bowiem zawsze odbywa się w kategoriach wartości politycznych, lecz po to, aby upewnić innych o swojej szczerości i oddaniu sprawiedliwej konstytucji lub też pokazać innym, że się mylą. Dzięki temu wzmacniają ideał rozumu publicznego i spełniają swój obowiązek grzeczności.

W sytuacji jednak, kiedy mamy do czynienia ze społeczeństwem, które nie jest sprawiedliwe, uzasadnione mogą być nie tylko takie formy dyskursu jak deklaracja czy przypuszczenie, lecz także bezpośrednie odwołanie się do racji pozapolitycznych. W takim przypadku obywatele mogą argumentować na rzecz popieranej przez nich sprawy bezpośrednio, odwołując się do racji określonych przez wyznawaną przez nich rozległą doktrynę religijną, filozoficzną czy moralną. Musi zostać spełniony jednak następujący warunek: wnioski, do jakich obywatele dochodzą opierając się na racjach pozapolitycznych, muszą zgadzać się z wnioskami, do jakich moglibyśmy dojść, gdybyśmy posługiwali się rozumem publicznym (LP, s. 340–341). Posłużmy się znów przykładem przywołanym przez Rawlsa. W XIX w. amerykańscy abolicjoniści przedstawiali na rzecz zniesienia niewolnictwa racje proveniencji religijnej, podnosząc na przykład, że nikt nie może być niczyją własnością, bowiem został stworzony na podobieństwo Boga. Ich przekonanie, uzasadnione religijnie, o moralnej konieczności zniesienia niewolnictwa zostało potwierdzone przez rozum publiczny. Wprowadzenie racji pozapolitycznych, inaczej mówiąc, uzasadnione jest pod warunkiem, że „w odpowiednim czasie zostaną przedstawione właściwe racje polityczne – a nie racje określone jedynie przez rozległe doktryny” (IPRR, s. 591).

Wymóg ten nie musi odnosić się do sytuacji, w których mamy do czynienia z rażącymi niesprawiedliwościami, jak istnienie niewolnictwa czy dyskryminacja oparta na kryterium rasowym. Wprowadzenie do publicznej debaty politycznej racji pozapolitycznych może być usprawiedliwione głęboką rozbieżnością zdań co do pewnych fundamentalnych kwestii politycznych, a także brakiem odpowiedniego języka politycznego potrzebnego do wyartykułowania pewnego istotnego politycznego punktu widzenia. Obywatele mogą wprowadzać do publicznej dyskusji politycznej racje określone przez rozumne rozległe doktryny religijne, filozoficzne czy moralne tylko wtedy, gdy są szczerze przekonani, iż powyższy warunek może zostać spełniony. Wzmacnia to ideał rozumu publicznego, ponieważ pozwala publicznie rozpoznać, że źródła demokratycznego zaangażowania obywateli i ich oddania ideałowi rozumu publicznego leżą w ich rozległych rozumnych doktrynach (por. IPRR, s. 592).

Podsumowując: obywatele mogą przywołać swoje rozumne rozległe doktryny, aby dać wyraz swej politycznej szczerości oraz oddaniu ideałowi rozumu publicznego i konstytucyjnemu porządkowi demokratycznemu. Przywoływane w debacie racje polityczne muszą spełniać jednak kryterium wzajemności, a zatem obywatele muszą być szczerze przekonani, że rozumnie będzie dla innych, jako równych i wolnych, je przyjąć. Dzięki idei rozumu publicznego możemy zatem uchwycić istotę relacji politycznej, jaką są w społeczeństwie demokratycznym związani obywatele. Jest to relacja niedobrowolna i oparta na przymusie. Polega ona na władzy, którą sprawujemy i której jednocześnie podlegamy. Stawia to nas wobec pytania o to, kiedy sprawowanie tej władzy jest prawowite. Innymi słowy, kiedy tej władzy jesteśmy winni posłuszeństwo? Władza ta jest prawowita lub też jest dla nas wiążąca wówczas, gdy sprawowana jest w zgodzie z rozumem publicznym, czyli w świetle takich zasad, na które jako wolni i równi przystać możemy.

Polityczna wola obywateli jest jednak ograniczona, jeśli chodzi o zwykłe ustawodawstwo. Jako taka bowiem nie jest ograniczona. Autonomia obywateli polega na tym, że sami ustanawiają sobie prawa, którym będą podlegać w zgodzie z ich rozumną i racjonalną naturą wolnych i równych obywateli. W tym sensie konstytucja jest przejawem autonomii obywateli w społeczeństwie demokratycznym, określa bowiem warunki, na jakich współpraca między nimi ma przebiegać. Obywatele nie muszą oczywiście w każdym pokoleniu ustanawiać na nowo konstytucji, aby móc urzeczywistnić swoją autonomię. Wystarczy, że swobodnie konstytucję uznają w wyniku należytej refleksji, że działają zgodnie z jej wymogami, a także wtedy, kiedy jest to niezbędne, zmieniają ją i ulepszają. Konstytucję bowiem traktować należy jako *projekt*, który dopiero ma być zrealizowany, nie zaś jako coś, co jest po prostu dane.

Kształt i charakter konstytucji obywatele określają, jak widzieliśmy, posługując się rozumem publicznym, którego treść określona została przez jakąś polityczną koncepcję sprawiedliwości lub rodzinę takich koncepcji. Odnieść można

zatem mylne wrażenie, iż mamy do czynienia z jednej strony z rozumem publicznym, rządzącym politycznym dyskursem obywateli, z drugiej zaś strony z jakąś koncepcją sprawiedliwości wraz z jej zasadami określającymi treść danego rozumu, która jako taka jest czymś od rozumu publicznego niezależna, będąca dziełem, powiedzmy, rozumu filozoficznego. Nic bardziej błędnego. Nie ma dwóch rozumów: rozumu publicznego i rozumu filozoficznego. Istnieje w tym przypadku tylko rozum publiczny, którego dziełem jest właśnie jakaś koncepcja sprawiedliwości.

Rozum publiczny sam się zatem uwierzytelnia. Nie istnieją żadne niezależne odeń kryteria, pozwalające mu się uprawomocnić. W tym sensie też obywatele, działając w zgodzie z tym, co dyktuje rozum publiczny, działają autonomicznie. Nie są bowiem poddani żadnym zewnętrznym ograniczeniom, lecz działają w zgodzie z ich rozumną i racjonalną naturą wolnych i równych obywateli.

Literatura zalecana

Konstytucja

- Fallon R. H., *A Constructivist Coherence Theory of Constitutional Interpretation*, „Harvard Law Review” 1987, t. 100, nr 6, s. 1189–1286, DOI: 10.2307/1341158.
- Freeman S., *Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution*, „Philosophy & Public Affairs” 1992, t. 21, nr 1, s. 3–42.
- Michelman F. I., *„Constitution (Written or Unwritten)”: Legitimacy and Legality in the Thought John Rawls*, „Ratio Juris” 2018, t. 31, nr 4, s. 379–395, DOI: 10.1111/raju.12222.
- Michelman F. I., *In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls’ Theory of Justice*, „University of Pennsylvania Law Review” 1973, t. 121, nr 5, s. 962–1019, DOI: 10.2307/3311279.
- Moore R., *Rawls On Constitution-Making*, „Nomos” 1979, t. 20, s. 238–268.
- Parker R. B., *The Jurisprudential Uses of John Rawls*, „Nomos” 1979, t. 20, s. 269–295.
- Rupniewski M., *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji w społeczeństwie demokratycznym: filozofia polityczna Johna Rawlsa z perspektywy prawniczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.
- Sullivan D., *Rules, Fairness, and Formal Justice*, „Ethics” 1975, t. 85, nr 4, s. 322–331, DOI: 10.1086/291971.

Legitymizacja, rozum publiczny

- Bankovsky M., *Perfecting Justice in Rawls, Habermas and Honneth. A Deconstructive Perspective*, Bloomsbury Academic, London 2013.
- Bohman J., *Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict*, „Political Theory” 1995, t. 23, nr 2, s. 253–279, DOI: 10.1177/0090591795023002004.

- Brower B. W., *The Limits of Public Reason*, „The Journal of Philosophy” 1994, t. 91, nr 1, s. 5–26, DOI: 10.2307/2940948.
- Charney E., *Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere*, „American Political Science Review” 1998, t. 92, nr 1, s. 97–110, DOI: 10.2307/2585931.
- De Marneffe P., *Rawls’s Idea of Public Reason*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1994, t. 75, nr 3–4, s. 232–250, DOI: 10.1111/j.1468-0114.1994.tb00129.x.
- Dombrowski D. A., *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*, SUNY Press, New York 2001.
- Franklin R. M., *In Pursuit of a Just Society: Martin Luther King, Jr., and John Rawls*, „Journal of Religious Ethics” 1990, t. 18, nr 2.
- Greenawalt K., *From the Bottom Up. Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Greenawalt K., *On Public Reason*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 669–689.
- Habermas and Rawls. *Disputing the Political*, J. G. Finlayson, F. Freyenhagen (red.), Routledge, London 2013.
- Junker-Kenny M., *Religion and Public Reason. A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricoeur*, De Gruyter, Berlin 2014.
- Kelly E., McPherson L., *On Tolerating the Unreasonable*, „Journal of Political Philosophy” 2001, t. 9, nr 1, s. 38–55, DOI: 10.1111/1467-9760.00117.
- Krzynówek A., *Rozum a porządek polityczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Langvatn S. A., *Legitimate, but Unjust; Just, but Illegitimate: Rawls on Political Legitimacy*, „Philosophy & Social Criticism” 2015, t. 42, nr 2, s. 132–153, DOI: 10.1177/0191453715615386.
- Lehning P. B., *The Idea of Public Reason: Can It Fulfill Its Task? A Reply to Catherine Audard*, „Ratio Juris” 1995, t. 8, nr 1, s. 30–39, DOI: 10.1111/j.1467-9337.1995.tb00195.x.
- Macedo S., *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls*, „Ethics” 1995, t. 105, nr 3, s. 468–496, DOI: 10.1086/293723.
- Rawls and religion*, T. Bailey, V. Gentile (red.), Columbia University Press, New York 2015.
- Raz J., *Disagreement in Politics*, „The American Journal of Jurisprudence” 1998, t. 43, nr 1, s. 25–52, DOI: 10.1093/ajj/43.1.25.
- Reidy D. A., *Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough*, „Res Publica” 2000, t. 6, nr 1, s. 49–72, DOI: 10.1023/a:1009628330727.
- Reidy D. A., *Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy*, „Philosophical Studies” 2006, t. 132, nr 2, s. 243–291, DOI: 10.1007/s11098-005-2216-6.
- Richards D. A., *Public Reason and Abolitionist Dissent*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, t. 69, nr 3, s. 787–842.
- Solum L. B., *Inclusive Public Reason*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1994, t. 75, nr 3–4, s. 217–231, DOI: 10.1111/j.1468-0114.1994.tb00128.x.
- Weithman P. J., *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

