

Monika Nalepa

## Johna Rawlsa liberalizm bez ideologii

Zamierzam w tym tekście zająć się liberalizmem Johna Rawlsa. Chciałabym, pozostając możliwie wierna intencjom autora, przedstawić jego teorię sprawiedliwości jako dzieło filozofa polityki, a nie specjalisty z zakresu inżynierii społecznej (nawet tej „częstkowej”, w Popperowskim ujęciu). Postaram się pokazać, dlaczego John Rawls nie jest ideologiem liberalizmu i to bez względu na to, czy termin „ideologia” rozumieć jako całościowy projekt społeczny, czy też jako zespół niepodważalnych i, w związku z tym, nieuzasadnionych założeń leżących u podstawy określonych urządzeń politycznych. Rawls angażuje do przedstawienia liberalnej teorii sprawiedliwości metodę konstruktywizmu politycznego. Jej przyjęcie wyklucza możliwość posądzenia go o jakikolwiek fundamentalizm. Zasady sprawiedliwości nie są bowiem odkrywane czy też odczytywane z jakiegoś porządku transcendentnego albo niezależnego od naszego życia praktycznego. Są one natomiast *konstruowane*. Rawls powtórzy za Kantem, że rozum praktyczny sam kreuje swoje przedmioty. Przedmioty te (sądy i wartości etyczne) powstają właśnie w procesie konstrukcji. Sama zaś metoda konstrukcji nie jest ustalona raz na zawsze, lecz postać jej ulega modyfikacjom w trakcie tego, jak jest stosowana. Ostatecznej postaci konstruktywizm w zasadzie w ogóle nie osiąga. Dlatego bezpodstawne wydają się posądzenia Rawlsa o absolutyzację. Spróbuję poniżej podać możliwie wyczerpującą argumentację na rzecz tego, że liberalizm Johna Rawlsa kładąc nacisk na czyste procedury nabiera tak formalnego charakteru, że traci znamiona wszelkiej ideologiczności. Formalne zasady nie mogą być przedmiotem perswazji, tak jak mogą nim być materialne treści. Teoria Rawlsa oferuje niewiele treści, mają one zresztą pomniejsze znaczenie. Liberalizm Rawlsa osiąga swój kształt i znaczenie dzięki aspektom formalnym: założeniom, celom i procedurom konstruktywizmu politycznego.

## 1. Czy sprawiedliwość jest wynikiem umowy społecznej — o dwóch aspektach teorii sprawiedliwości

To prawda, że w *Teorii sprawiedliwości* Rawls pisze, iż jego projekt jest częścią teorii racjonalnego wyboru.<sup>1</sup> W *Liberalizmie politycznym* tłumaczy jednak, że miał na myśli intuicyjne rozumienie terminu „racjonalny wybór”. Jego koncepcja niewiele różniłaby się od innych wersji umowy społecznej (np. typu hobbesowskiego), gdyby pojęcie sprawiedliwości powstawać miało dopiero w wyniku racjonalnej ugody między stronami. Wówczas pojęcia moralne byłyby pochodnymi racjonalności,<sup>2</sup> a właściwie, podobnie jak u Hobbesa, wyrażenia takie jak „rozumny” czy „sprawiedliwy” byłyby tylko skrótami myślowymi oznaczającymi „racjonalny w taki a taki sposób”. Sądy moralne byłyby wyposażonymi w hipostazujące ozdobniki sądami hipotetycznymi (zbudowanymi na zasadzie: „Jeżeli chcesz osiągnąć a, zrób b”, przy założeniu, że najbardziej efektywnym środkiem do a jest b). Zgodnie z tym, co pisze Peter Winch, u Hobbesa nie ma jakościowej różnicy pomiędzy wrażeniami i sądami. Sądy są co najwyżej ciągami wrażeń zmysłowych odbieranych przez jednostkę. Umiejętność budowania sądów nie jest nabyta w wyniku zawiązania się społeczeństwa. Nie powstaje ona pod wpływem świadomości, iż wszelkim naszym poczynaniom towarzyszy opinia innych ludzi (tak jak ma to miejsce u Rousseau). Racjonalność (stojąca za umiejętnością formułowania sądów) poprzedza więc Hobbesowską umowę społeczną. A co z moralnością? Sądy o powinnościach nie różnią się jakościowo od ciągów wrażeń, jakimi są sądy o stanach rzeczy. Te pierwsze są jedynie wzbogacone o dodatkowe wrażenia: przyjemności bądź przykrości. Pojęcia słuszności czy sprawiedliwości wyrażające intersubiektywne poczucie przyjemności w ogóle nie mają racji bytu w stanie natury, jako że nie ma w tym stanie tego, co przyjemne bądź przykre w ogóle, lecz jedynie to, co przyjemne lub przykre „dla pewnego x”. Dopiero wraz z nastaniem umowy społecznej zostanie powołany suweren, którego subiektywne sądy moralne staną się ogólnie przyjętymi sądami o sprawiedliwości. Aby ujednolicić chaos sądów o powinnościach, wprowadza się jeden zestaw obowiązujących sądów — prawo pozytywne, którego jedyną legitymizacją jest to, że zostało ono uznane przez suwerena.<sup>3</sup> Jest to zbiór praw nickwestionowalnych, będących esencją sprawiedliwości. Nie ma sprawiedliwości przed prawem stanowionym u Hobbesa. Podkreśla to Kant mówiąc, że nie można powiedzieć o prawie pozytywnym Hobbesa, iż jest niesprawiedliwe, bo to ono samo determinuje, czym jest wszelka sprawiedliwość.<sup>4</sup> Tymczasem zadaniem, jakie stawia sobie Rawls, jest pokazanie, jak

<sup>1</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1973, s. 17 (wydanie polskie: *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994)

<sup>2</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, s. 53.

<sup>3</sup> P. Winch, *Człowiek i społeczeństwo u Hobbesa i Rousseau*, w: *Etyka a działanie*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 95–97.

<sup>4</sup> I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju*, Toruń 1995, s. 34.

intersubiektywne pojęcie moralne, jakim jest polityczna kategoria sprawiedliwości, poprzedza logicznie (transcendentalnie) prawa stanowione (powstałe w wyniku umowy).

Przyglądając się bliżej teorii sprawiedliwości Rawlsa możemy wyróżnić w niej dwa wzajemnie dopełniające się porządki uzasadnienia. Nazwę je teorio-decyzyjnym oraz filozoficzno-politycznym. O ile pierwszy dotyczy sposobu uzgadniania tego, jaką mają mieć postać skutecznie działające zasady sprawiedliwości, o tyle drugi stawia „transcendentalne pytanie” o to, jak są w ogóle takie zasady możliwe. Tutaj zajmę się głównie tą drugą częścią koncepcji Rawlsa. Za wyborem takim przemawiają dwie kwestie. Po pierwsze, większość zarzutów pod adresem Rawlsa odnosi się do konkretnego sformułowania jego dwóch pryncypiów sprawiedliwości. Często są to trafne uwagi krytyczne, ukazujące, na gruncie teorii decyzji, niesprawdzanie się postulatów Rawlsowskich. W błędzie są jednak ci, którzy sądzą, że podważenie dwóch zasad sprawiedliwości uderza w całą koncepcję umowy społecznej. John Rawls już na pierwszych stronach *Teorii...* pisze, iż:

„Sprawiedliwość o charakterze *fairness* składa się z dwóch części: (1) interpretacji sytuacji wyjściowej oraz postawionego w niej problemu wyboru (2) zestawu pewnych zasad, które, jak się dowodzi, zostałyby uzgodnione. Można przyjąć pierwszą część teorii odrzucając jednocześnie drugą i odwrotnie.”<sup>5</sup>

Pierwsza część teorii dotyczy pojęcia sprawiedliwości, druga jest propozycją kryteriów sprawiedliwości. Pierwsza część jest filozoficzna i poświęcona jest warunkom, których spełnienie jest niezbędne przed przystąpieniem do drugiej

---

<sup>5</sup> John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 29. Postanowiłam odstąpić od użycia słowa „bezstronność” jako tłumaczenia terminu „*fairness*”. Motywuję mój wybór tym, że w *Politycznym liberalizmie* sam Rawls przestrzega przed utożsamianiem pojęcia „*fairness*” z „bezstronnością” (*impartiality*). Píše on, iż „*fairness*” wyraża zasadę wzajemności, która to jest relacją łączącą członków „społeczeństwa dobrze urządzonego” („well-ordered society”). Zasada wzajemności uzgadnia ze sobą dwa przeciwstawne aspekty: egoistyczny (dążenie do maksymalizacji własnej korzyści wszelkimi dostępnymi środkami) oraz altruistyczny (gotowość do abstrahowania od indywidualistycznie pojętego interesu, pozwalająca na uznanie pretensji każdego innego członka społeczeństwa do takiej samej maksymalizacji korzyści własnej). Bezstronność umożliwiającą wzniesienie się ponad horyzont egoistycznych pobudek oraz ocenę prawomocności własnych roszczeń z tych samych pozycji, z których ocenia się roszczenia innych, jest zatem dopiero drugim (bardziej wzniosłym) momentem składającym się na „*fairness*”. Pierwszym, być może przyziemnym, jest natomiast intensywne przywiązanie do maksymalizacji indywidualnych zysków. Nie rozumielibyśmy roszczeń innych, gdybyśmy nie mieli świadomości własnego interesu. Nie mielibyśmy też od czego abstrahować. Przypomnijmy jeszcze, że przy opisie sytuacji pierwotnej Rawls mówi o „stronach” tam zasiadających. Trudno wyobrazić sobie, jak owe „strony” miałyby dojść do uzgodnienia zasad sprawiedliwości, które byłyby całkowicie „bezstronne”. Użycie słowa „bezstronność” jako tłumaczenia „*fairness*” ignoruje fakt, iż zasada wzajemności oscyluje pomiędzy dwoma biegunami: indywidualizmem w dążeniu do zaspokajania potrzeb (wrećz stronniczością) i bezstronnością. Zob. John Rawls, *Political Liberalism*, dz. cyt., s. 16–17.

części. Różnica pomiędzy pojęciem a kryteriami sprawiedliwości przypomina rozróżnienie, które przeprowadza się na gruncie epistemologii pomiędzy pojęciem prawdy a kryteriami prawdziwości. Definicja pojęcia prawdy z założenia powinna być jedna i powinna określać istotę tego pojęcia, jego konstytutywne właściwości. Na kryterium prawdziwości składa się natomiast najmniej wystarczający zbiór wskaźników, po których możemy rozpoznać, czy mamy do czynienia ze zdaniem prawdziwym. Kryteria prawdziwości nie muszą zajmować się istotą prawdy. Wystarczy, że podają wyróżniające cechy charakterystyczne prawdziwych sądów; wystarczy, że odpowiadają na pytanie: „co jest prawdziwe?”, pomijając kwestię: „czym jest prawda?”.<sup>6</sup> Analogicznie ma się rzecz z pojęciem sprawiedliwości i kryteriami tego, co sprawiedliwe. Przepis na rozpoznanie sprawiedliwych działań czy urządzeń nie musi włączać istotnych cech pojęcia sprawiedliwości. Co więcej, może istnieć wiele alternatywnych (a prowadzących do tych samych wyników) metod pozwalających na rozpoznanie tego, co sprawiedliwe. Kryteria sprawiedliwości, ponieważ mogą być niekompletnymi zbiorami cech rozpoznawczych, przyzwalają na konkurencję. Ale pojęcie sprawiedliwości, mające wyrażać istotę sprawiedliwości, nie toleruje konkurencyjnych definicji. Istnieje tylko jedno analityczne rozwinięcie pojęcia sprawiedliwości. Zmieniając definicję analityczną zmienilibyśmy pojęcie.<sup>7</sup> Oczywiście, poszczególni filozofowie wysuwający rozmaite określenia mające wyrażać istotę sprawiedliwości mogą się mylić (może nawet żaden z nich nie ma racji). Każdy z nich może jednak równocześnie odkryć trafne kryteria wyróżniania tego, co sprawiedliwe. Zasada ta działa też w drugą stronę. Podawszy istotę pojęcia sprawiedliwości można wciąż mylić się co do sposobów rozpoznawania tego, czy mamy do czynienia ze sprawiedliwymi urządzeniami społecznymi. Tak więc nawet jeśli nie zgadzamy się z Rawlsem co do tego, jakie prawa są sprawiedliwe i jak należy wyznaczyć odpowiednią dystrybucję dóbr, nie podważa to jeszcze tej części jego teorii, która zapytuje: dlaczego właśnie sprawiedliwość jako *fairness*? Warto pokazać, że właśnie ta część teorii jest szczególnie godna uwagi ze względu na to, że jest przykładem filozofii polityki, która nie przybiera, bo przybrać nie może, postaci ideologii.

## 2. Analiza abstrakcyjnych pojęć w ramach teorii sprawiedliwości

Myślę, że Rawls chroni swoją wizję liberalizmu przed ideologizacją przez wprowadzenie szeregu trafnych rozgraniczeń między parami pojęć, które choć potocznie bliskie sobie, co innego oznaczają i do czego innego powinny służyć. Właśnie na gruncie tych opozycji pojęciowych najłatwiej chyba przedstawić wizję liberalizmu politycznego Rawlsa. Tymi parami będą: sprawiedliwość jako pojęcie — sprawiedliwość jako zasady (kryteria), rozumność — racjonalność, moralność — polityka (sprawiedliwość jako pojęcie moralne vs. sprawiedliwość jako koncepcja polityczna).

---

<sup>6</sup> Zob. Bohdan Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, s. 39–42.

<sup>7</sup> Tamże, s. 9–10.

Opozycja występująca pomiędzy pojęciem i kryteriami sprawiedliwości została wyłuszczone powyżej. Jej uzasadnienie jest głównym założeniem, na którym oparte będą poniższe wywody, a także dwie kolejno zaproponowane opozycje pojęciowe. Jeśli chodzi o rozumność i racjonalność, to na wstępie można powiedzieć, że o ile pojęcie rozumności wiązać się będzie z autonomią, moralnością (czy raczej politycznością) i kondycją ludzką, o tyle pojęcie racjonalności jest kategorią techniczną, empiryczną i wskazującą na metodologiczne powinowactwo z utylitaryzmem. Pierwsze pojęcie nawiązuje do imperatywu kategorycznego Kanta, drugie do imperatywu hipotetycznego (szerzej o obu pojęciach piszę w rozdziałach 3 i 4).

Kolejna opozycja, już w łonie samego pojęcia sprawiedliwości, przekłada się na różnicę pomiędzy gotowością do przyjęcia wspólnego pojęcia sprawiedliwości (dyktowaną przez indywidualne przekonania moralne) a jego rzeczywistym zastosowaniem (pierwszy fakt polityczny). Ma to związek z wyróżnioną przez Rawlsa koncepcją osoby i pokrewną jej koncepcją społeczeństwa. To, że hipoteza osoby poprzedza logicznie hipotezę społeczeństwa, nie sugeruje żadnego porządku chronologicznego następstwa, a jedynie wskazuje na to, że dążenie do sprawiedliwości musi zaczynać się od jednostki, od jej autonomicznego chcenia, jeśli to pojęcie sprawiedliwości ma być prawomocne. Realizacja pojęcia sprawiedliwości, z uwagi na to, że wymaga jako podłoża sytuacji konfliktowej, nastąpić może dopiero w przestrzeni społecznej. Ale tam już jawi się ono jako konkretna koncepcja polityczna.

Mam nadzieję, że stanie się to zupełnie zrozumiałe zwłaszcza w tym punkcie wywodu, gdzie nacisk kładę na ośrodkową różnicę pojęciową: między *moralnością* i *polityką*. To właśnie reguła wyrażająca wzajemną relację obu tych dziedzin życia praktycznego stanowi podstawę meta-ustroju, jakim jest liberalizm sprawiedliwości politycznej (tej ważkiej sprawie poświęcam rozdziały 4 i 5).

### 3. Założenia konstruktywizmu politycznego

Problem, jaki stawia sobie John Rawls w *Liberalizmie politycznym*, jest następujący: jak jest możliwe współistnienie na przestrzeni wielu pokoleń stabilnego społeczeństwa, wolnych i równych obywateli, mimo że poszczególne grupy tych obywateli posiadają zasadniczo odmienne, aczkolwiek jednakowo rozumne poglądy religijne, moralne czy też filozoficzne.<sup>8</sup>

Rzecz wydaje się o tyle ciekawa, że historyczne powstanie liberalizmu zbiegło się właśnie z okresem nadzwyczaj obfitego urodzaju doktryn (religijnych), spośród których każdą charakteryzowały tak samo całościowe aspiracje do określania wszystkich sfer życia swych wyznawców. Rozliczne odłamy protestantyzmu podzieliły uniwersalne społeczeństwo chrześcijańskiej Europy na grupy posiadają-

---

<sup>8</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, dz. cyt., s. 47.

ce niekompatybilne (nie godzące się ze sobą) koncepcje tego, jak dążyć do zbawienia.<sup>9</sup> Mając na uwadze ten fakt, do tradycyjnych (Hobbesowskich) trzech elementów określających kondycję człowieka: (1) ograniczona i niewystarczająca ilość dóbr dostępnych ludziom; (2) równość ludzi w kompetencjach do ich zdobywania; (3) pierwotny brak zainteresowania między ludźmi sobą nawzajem, dołączyć można cechę czwartą: chęć dążenia do szczęścia na swój własny sposób. Te wszystkie elementy stanowią dla Rawlsa warunki, w których zasady sprawiedliwości muszą się pojawić. Ostatnia zaś wyróżniona przez niego cecha sytuacji człowieka jest uzupełnieniem i interpretacją wcześniejszych, a została dostrzeżona dzięki temu, że uwzględniono moralną, a nie tylko racjonalną (w sensie wąskim, w sensie ekonomicznego myślenia opierającego się na zasadzie „minimax”) naturę człowieka.

Rawls, nawiązując do Kanta, mówi o dwóch pryncypiach praktycznego rozumu: zasadach roztropności (*principles of reason*) i zasadach racjonalności (*principles of rationality*).<sup>10</sup> Człowiek, poza tym, że dąży do zaspokojenia swych potrzeb psychicznych czy fizycznych w najbardziej efektywny sposób, jest też osobą odpowiedzialnie posługującą się swoją wolnością. Z uwagi na to pierwsze określenie jego natury uwikłany jest w empiryczne zastosowanie rozumu praktycznego. Kierując się hipotetycznymi imperatywami inteligentnie dobierać będzie najbardziej ekonomiczne środki do osiągnięcia celów, które z kolei służą jako środki do kolejnych racjonalnie obranych celów. Jeśli chodzi natomiast o rozumność, to jest ona dyspozycją wywodzącą się z czystego rozumu praktycznego, powodującą, że człowiek ma w sobie tendencję do opierania swych zachowań na takich pobudkach, że znalazłyby one zrozumienie i akceptację w oczach innych. To znaczy, że postępuje on tak, aby można było jego zachowanie zinterpretować jako przykład zastosowania imperatywu kategorycznego. Działając tak, a nie inaczej, zaleca tym samym podobne postępowanie innym, w wypadku gdyby znaleźli się na jego miejscu. Albo inaczej: jest skłonny powstrzymać się od takiego zamiaru, który publiczne ujawnienie stojących za nim pobudek udaremniłoby. Choć wybór dotyczący określonego działania należy do jednostki, to odczuwa ona potrzebę odpowiadania za nie przed pewnym powszechnym trybunałem; pyta siebie, co by było, gdyby jej zachowanie stało się powszechną praktyką. W ten sposób skłonność do poszukiwania i realizacji indywidualnie pojętego dobra wiąże się z pytaniem o to, co jest niezbędne do tego, aby dobro to mogło być realizowane.

Wizja osoby ludzkiej jako indywiduum poprzedza formalnie pojęcie społeczeństwa. Warto tutaj zaznaczyć, że bezsensowne jest przykładanie do Rawlsowskiej koncepcji osoby i społeczeństwa etykiety realizmu bądź nominalizmu socjologicznego, czy też psychologizmu bądź socjologizmu. Jako filozof, a nie

<sup>9</sup> Tamże, s. XXVI–XXVII.

<sup>10</sup> Tamże, s. 48–56, 66–71.

socjolog, nie zdaje on sprawy z zaistniałych faktów, lecz interesuje się filozoficznymi założeniami wszelkiej możliwej polityki. Dlatego całą socjologię i jej problemy pozwala sobie wziąć w nawias. Kwestia tego, czy jednostka poprzedza społeczeństwo, czy społeczeństwo jednostkę, jest z punktu widzenia zagadnienia sprawiedliwości całkowicie nieistotna. Powróćmy po tych uwagach do głównego tematu. Przyjrzyjmy się temu, jak koncepcja społeczeństwa wyłania się z koncepcji osoby. Proces ten obejmuje trzy fazy. Po pierwsze, ciągłość osobowości jest niezależna od faktu zmieniania przez daną osobę jej przekonań i postaw (np. doktryn moralno-filozoficznych); osoba jest nieredukowalna do jej własnych przekonań. Po drugie, osoba jest sama źródłem swoich przekonań. I wreszcie, osoba posiada gotowość do ujawnienia racji stojących za jej przekonaniem.<sup>11</sup> Człowiek ma świadomość tego, że zmierzając do realizacji swoich celów (dyktowanych przez jego koncepcję dobra), aby uczynić to dążenie możliwym, musi umieć uzgodnić obrane przez siebie środki z tak samo wolnym postępowaniem innych. Ludzie mają więc różne koncepcje dobra, ale wspólny zamiar zagwarantowania sobie zasad umożliwiających wzajemne niekolidowanie tych prywatnych dążeń. Jednostki mogą mieć różne koncepcje moralne, odczuwają jednak niezbędność znalezienia takiej koncepcji politycznej, która określiłaby wspólne kryteria, jakie spełniać muszą prywatne całościowe doktryny, jeśli mają harmonijnie ze sobą współistnieć. Polityka nie mówi, czym jest moralność, ale mówi, jak jest ona możliwa. Potrzeba podjęcia problemów polityki podyktowana jest dążeniem ludzi do sprawiedliwości; tym, że pomimo posiadania alternatywnych koncepcji dobra, wszyscy mają ideę (pojęcie) sprawiedliwości: wiedzą, jaką rolę spełniać powinny zasady sprawiedliwości. Powinny one mianowicie pozwolić alternatywnym pomysłom dobrego życia, jakie posiadają poszczególni obywatele, na trwałe i harmonijne współistnienie. Pojęcie sprawiedliwości znajduje swój wyraz w tym, że człowiek dąży do powszechnie przyjętej praktyki pozwalającej każdemu na dowolne postępowanie dopóty, dopóki postępowanie to nie przeszkadza innym w zachowaniu się na podobnych zasadach. Warto podkreślić, że pojęcia sprawiedliwości nie sposób przedstawić za pomocą przykładów tego, co faktycznie się w życiu społecznym wydarza. Definicja tego pojęcia nie może zdawać sprawy z tego, jak zwykle rozwiązuje się konflikty. Mam wrażenie, że Rawls rozumie (a nie wyjaśnia) pojęcie sprawiedliwości jako potrzebę zbioru reguł, na podstawie których gotowi byłibyśmy działać.<sup>12</sup> Rozumieć sprawiedliwość to skłaniać się do przyjęcia pewnych reguł fair play. Przykładem zastosowania takich reguł może być rezygnacja z przeszkadzania innym w ich praktyce moralnej czy religijnej w zamian za prawo do wolnego realizowania własnej, przez siebie obranej praktyki moralnej lub religijnej.<sup>13</sup> Pojęcie sprawiedliwości wyraża więc zarówno zasadę równej

<sup>11</sup> Tamże, s. 29–34.

<sup>12</sup> Por. J. Rawls, *A Theory of Justice*, dz. cyt., s. 4–5.

<sup>13</sup> Por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, przeł. Cz. Porębski, Kraków 1992, s. 42.

wolności, jak i autonomicznie uprawomocnionej kooperacji. Każdy ma dyspozycję do tego, aby być obywatelem wolnego i kooperującego społeczeństwa. Co więcej, ponieważ obywatele posiadają, z racji różnorodności wyznawanych doktryn, odmienne koncepcje sprawiedliwości (natury moralnej<sup>14</sup>), niezbędne wydaje się doprecyzowanie tego, jakie własności ma to podzielane przez wszystkich pojęcie sprawiedliwości. Na tym polegać będzie zadanie konstruktywizmu politycznego.

#### 4. „Well-ordered society”: współlistnienie i autonomia moralności i polityki

Koncepcja osoby zakłada dwie dyspozycje moralne: gotowość do określania własnej koncepcji dobra z jednej strony i możliwość dzielenia z innymi wspólnego pojęcia sprawiedliwości z drugiej. Poza tym, Rawls do swej koncepcji osoby włącza (za Kantem) dwie kompetencje rozumu: myślenie i sądzenie.<sup>15</sup> W sumie te cechy czynią możliwym wyobrażenie sobie społeczeństwa jako systemu uczciwej kooperacji między wolnymi i równymi obywatelami. Taka idea społeczeństwa nie jest sprzeczna z naszą koncepcją osoby i z warunkami kondycji ludzkiej. Jest ona ponadto wizją opartą na idei „społeczeństwa dobrze urządzonego” (*well-ordered society*). Możliwy, acz jednocześnie idealny świat społeczny odzwierciedla to, jak chcielibyśmy, by funkcjonowały liberalne demokracje. Jest to świat obejmujący całokształt życia jednostek, dla których od momentu narodzin jest on czymś zastanym. Nie ma jednostek poza społeczeństwem, ale nie oznacza to, jak pokazaliśmy, że osoba jest redukowalna do swych ról społecznych.

Świat „społeczeństwa dobrze urządzonego” pozwala na trwałe współlistnienie wielości rozumnych, prywatnych doktryn moralnych. Istnienie takich doktryn, odpowiadających różnorodnym, autonomicznie przyjętym koncepcjom dobra, przyjmuje się za rezultat nieskrępowanej działalności praktycznego rozumu w obrębie struktury wolnych instytucji. Jedną z podstawowych cech tych instytucji jest jawność wiedzy na temat zasad sprawiedliwości. Inną jest gotowość do kierowania

---

<sup>14</sup> Mam tu na myśli to, że ludzie uzasadniają przyjęcie tej, a nie innej koncepcji sprawiedliwości racjami zaczerpniętymi ze swych prywatnych, całościowych doktryn moralnych. W tej właśnie mierze mają one koncepcje sprawiedliwości ugruntowane w moralności. Nazwanie koncepcji sprawiedliwości moralną nie sugeruje, że jest ona z natury czymś przeciwnym politycznej koncepcji sprawiedliwości. Ta sama koncepcja sprawiedliwości (ten sam zbiór zasad sprawiedliwości) może być jednocześnie moralna i polityczna. Termin „moralna” bądź „polityczna” wskazuje tylko na tryb uzasadniania tych pryncypiów sprawiedliwości, wskazuje na źródło, z którego czerpie się racje na rzecz poparcia tych, a nie innych zasad sprawiedliwości. W wypadku moralnej koncepcji sprawiedliwości racje uzasadniające pochodzą, jak już wspomniałam, z prywatnych, całościowych doktryn obywateli. W wypadku natomiast politycznej koncepcji sprawiedliwości racje przemawiające za uznaniem tych a nie innych zasad sprawiedliwości są argumentami publicznymi — takimi, że wszyscy obywatele są gotowi je podzielać, bo argumenty te odwołują się do wszystkich w ten sam sposób.

<sup>15</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, dz. cyt., s. 19, 34–35.

swym postępowaniem na podstawie tych zasad przy jednoczesnej świadomości, że wszyscy członkowie społeczeństwa również działania swe dostrajają do tych zasad.<sup>16</sup> Warto zauważyć, że mimo iż w „społeczeństwie dobrze urządzonym” w postępowaniu obywateli wyraża się ich akceptacja wspólnych zasad sprawiedliwości, to nie muszą oni uznawać tych racji na podstawie tych samych racji. Co więcej, jest wręcz warunkiem obywatelskiej autonomii, aby racje przemawiające za uznaniem konkretnych pryncypiów pochodziły z ich jak najbardziej wewnętrznych przekonań. Nie zmienia to faktu, że w „społeczeństwie dobrze urządzonym” racje te są rozumne, a zatem nadają się do upublicznienia, są komunikowalne i zdają egzamin powszechności w ten sposób, że ich ujawnienie nie znosi przekonań, które za nimi stoją. Jednak to, że rozumiem rację mojego współobywatela, wcale nie pociąga za sobą konieczności przyjęcia jego przekonań.

Ale jak wytłumaczyć to, że za akceptacją tych samych zasad sprawiedliwości przemawiać mogą różne, aczkolwiek tak samo rozumne, racje i to takie, że przekonany sam jakąś racją jestem w stanie zrozumieć, iż ktoś przekonany jest racją inną, ale również dla mnie zrozumiałą? Tutaj następuje kolejna odłona w serii konsekwencji, jaką pociąga za sobą koncepcja osoby oraz kondycja ludzka. Otóż pojęcie rozumności nosi piętno ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Nie jest nam dostępna, i może nigdy dostępna nie będzie, kompletna lista racji przemawiających za jakimś poglądem (co nie znaczy, że taki wyczerpujący pakiet racji nie istnieje obiektywnie — tego Rawls nie przesądza). Jedyne, czym dysponujemy, to niepełne zestawy racji, które przynależąc do poszczególnych osobnych doktryn, mimo że mówią co innego, niekoniecznie muszą być sprzeczne;<sup>17</sup> a skoro popierają ten sam zestaw zasad sprawiedliwości, to może nawet oświeclają to samo, choć każdy od innej strony. Może suma racji wszystkich możliwych doktryn składać by się mogła na jedną wyczerpującą rację — już wtedy nie tyle rozumną, co wręcz racjonalną, bo wskazującą najbardziej efektywną alternatywę spośród wielu dostępnych.

Może... Niestety, nie jesteśmy w stanie o tym przesądzić. „I całe szczęście!” — odpowiedziałby z pewnością Rawls. Gdyż dzięki temu nie jesteśmy zmuszeni do używania w nauce polityki pojęcia prawdy, a możemy je zastąpić pojęciem sprawiedliwości. Nie jesteśmy też zobligowani do posługiwania się kryteriami prawdziwości. Właśnie dlatego, że nigdy nie ustalimy zgodnych kryteriów oceniających prawdziwość naszych prywatnych przekonań, *musimy móc* ustalić zasady ich sprawiedliwego traktowania. Nie rezygnujemy z dążenia do prawdy, ale z roszczenia sobie pretensji do jej posiadania na gruncie polityki — w sferze poprzedzającej naszą prywatną doktrynę. Zadowolamy się natomiast konstrukcją (bądź rekonstrukcją — tego też nie przesądzamy)<sup>18</sup> kryteriów słuszności zasad, na jakich

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 36, 67–68.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 48–54.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 90–99.

musi się oprzeć pluralistyczny świat, jeśli mamy uniknąć chaosu z jednej strony i walki o hegemonię pomiędzy poszczególnymi doktrynami z drugiej.

### 5. Liberalizm środka — bez ideologii

Liberalizm polityczny poszukuje złotego środka pomiędzy dwiema skrajnościami. Po pierwsze, próbuje znaleźć warunki, dzięki którym możliwe są nasze rozmaite intuicyjne przekonania moralne (*considered judgements*), i usiłuje ująć je w sieć relacji, zapobiegając tym samym ich chaotycznemu rozsypaniu się. Może się tu pojawić wątpliwość: skoro posiadamy pewne przekonania moralne (np. niewolnictwo jest złem), to po cóż nam szukać dla sądu tak oczywistego i czystego w swej pewności moralnej dodatkowego oparcia w teorii sprawiedliwości? Otóż Rawls odpowiada nam na to, iż celem filozoficznej koncepcji sprawiedliwości jest nie tyle dostarczenie przekonaniom moralnym nowych argumentów, ile raczej wykazanie, że istnieje cała struktura powiązań między warunkami możliwości takich przekonań.<sup>19</sup> Tym samym Rawls dowodzi nieprzygodnego charakteru samej moralności. To, że w sposób przypadkowy dochodzimy do tego, jak winniśmy motywować nasze zachowania, nie oznacza, iż zasady moralne są dziełem przypadku. Uzgodnienie naszych intuicyjnych przekonań moralnych z pojęciem sprawiedliwości za pomocą narzędzia „refleksyjnej równowagi” (*reflective equilibrium*) jest więc zwieńczeniem teorii sprawiedliwości, ale nie wnosi nic do argumentacji na rzecz słuszności przekonań moralnych czy politycznych.<sup>20</sup>

Z drugiej strony, ten sam liberalizm polityczny ustalając sprawiedliwe współistnienie poszczególnych doktryn całościowych w ramach „rozumnego pluralizmu” stara się zapewnić im takie warunki, aby żadna z tych doktryn nie pokusiła się o przejęcie dominacji nad innymi. Rawls zakłada, że czyniąc takie ideologiczne zakusy nie sposób uniknąć uciekania się do przemocy.<sup>21</sup> Przestaje się bowiem uznawać wspólne wartości na gruncie słuszności spostrzeżenia, że to one umożliwiają nam współzycie. Zaczyna się natomiast narzucać przekonania, domagając się przyjęcia wraz z nimi towarzyszącego im pakietu racji. O rozumności nie może być tu mowy.

Liberalizm polityczny wyraża też możliwość porozumienia na innych zasadach niż *modus vivendi*. Nie ustala się podzielanego zestawu wartości przez znalezienie wspólnego mianownika przekonań istniejących empirycznie, w danym miejscu i czasie. Taki *consensus* byłby jedynie przygodną równowagą sił między sprzecznymi doktrynami. Równowaga ta znalazłaby się w niebezpieczeństwie, gdy tylko przy zmianie okoliczności jedna z całościowych doktryn znalazłaby tyle siły, by wymusić na reszcie życie podług narzuconych przez siebie wartości.

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 53.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 96.

<sup>21</sup> Tamże, s. 37.

Dlatego filozoficzna koncepcja polityki operuje odmienną zasadą *consensusu* — „*overlapping consensus*”. Polega ona na uzgodnieniu procedur (zasad konstrukcji) przed pojawieniem się możliwości przewidzenia konkretnych wyników tych procedur. Zgoda na formalne warunki wydaje się uczciwsza niż zależny od chwiejnej równowagi sił podział łupów wg prawa silniejszego.<sup>22</sup>

Żadna całościowa doktryna nie może być podstawą koncepcji politycznej, jeśli bowiem ta ostatnia ma traktować o sprawiedliwości, to musi posiadać niezależne uzasadnienie. Filozoficzna koncepcja polityki oferuje zestaw wartości, którego nie może odrzucić żadna rozumna, nawet całościowa doktryna. Ta ostatnia nie musi włączać tych wartości do swojego systemu, bo polityczne wartości do takich systemów nie dają się włączyć, ale musi je uznać za umożliwiające formalnie ten system. W przeciwnym razie skłóciłaby się z samą sobą, wchodząc w otwarty konflikt z zasadami pozwalającymi tej doktrynie na zaistnienie w obrębie społeczeństwa opartego na wzajemnym szacunku i kooperacji.

Żałowaliśmy na wstępie, że ideologiczność jakiegoś systemu politycznego przejawiać się może na dwa sposoby. Pierwszym jest całościowość tego systemu; to, że wyznacza on, co dopuszczalne i niedopuszczalne w każdej dziedzinie życia społecznego. Drugim natomiast jest przyjmowanie przez taki system polityczny pewnych wartości za oczywiste, niepodważalne i powszechnie obowiązujące, bez względu na to, czy ci, do których mają się te wartości stosować, wyrazili na nie zgodę, czy też nie. Nie przesądzając, czy o ideologiczności systemu politycznego decyduje zaspokojenie obu tych warunków na raz, czy tylko dowolnego z nich, zauważę, że liberalizm polityczny Johna Rawlsa jest nieideologiczny, bo nie spełnia żadnego, ani pierwszego, ani drugiego warunku. Wszechstronną interpretację i zalecenia dotyczące wszystkich dziedzin życia społecznego pozostawia on w gestii całościowych, prywatnych doktryn (moralnych, religijnych bądź filozoficznych). Sam liberalizm polityczny, będąc tylko polityczną koncepcją sprawiedliwości, zadowala się minimalną rolą pomocy w uzgodnieniu sprawiedliwych reguł współżycia pomiędzy różnymi, niekiedy sprzecznymi nawzajem, całościowymi doktrynami. Liberalizm polityczny jest receptą na odszukanie sprawiedliwych reguł harmonijnego współistnienia prywatnych doktryn. Dostarcza wglądu w warunki możliwości takiego sprawiedliwego współżycia na wspólnie uznanych przez wszystkie doktryny zasadach. Liberalizm polityczny musi oferować takie reguły wzajemnego nieprzeszkadzania sobie, które byłyby do przyjęcia dla każdej całościowej doktryny, bez względu na zawarte w niej treści. Dlatego liberalizm polityczny musi całkowicie abstrahować od konkretnych wartości poszczególnych doktryn. Ponieważ więc obywają się on bez jakichkolwiek danych na temat materialnych treści i zajmuje tylko formalnymi warunkami możliwości, nie grozi mu też popadnięcie w ideologiczność poprzez spełnienie drugiego z wyżej wymienionych warunków.

---

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 147–150.

## 6. Narzędzia i zadania konstruktywizmu politycznego

Model możliwego, a jednocześnie idealnego „społeczeństwa dobrze urządzonego” jest kolejnym etapem (po „odkryciu” pojęcia sprawiedliwości) w konstrukcji politycznej sprawiedliwości. Sam pomysł konstruktywizmu politycznego jest parafrazą konstruktywizmu Kantowskiego, a inspiracja do jego zastosowania w teorii polityki zaczerpnięta jest prawdopodobnie z *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. U Kanta idea konstruktywizmu na przykładzie pojęcia prawa stanowionego przedstawia się następująco:

„Z samego pojęcia prawa nie wynika prawo wzajemnego przymusu zgodnego z jednakowym prawem każdego do takiej wolności w myśl powszechnego prawa. Jest ono dopiero *konstrukcją* tego pojęcia [prawa], to jest przedstawieniem unaoczniającym w czystym oglądzie *a priori*.”<sup>23</sup>

Podobnie jest u Rawlsa. Samo pojęcie sprawiedliwości nic nam o swoich własnościach nie mówi. Doświadczamy jedynie tej idei sprawiedliwości w naszym życiu praktycznym. Z intuicyjnie rozumianego pojęcia nie wydedukujemy własności, jeśli nie wydobędziemy jego unaocznienia w postaci konstrukcji (odpowiadającej konstrukcjom w geometrii). Niezbędne jest podkreślenie, iż pojęcie, o którego własnościach chcemy rozstrzygnąć, nie tylko poprzedza samą konstrukcję, ale też wprowadza cele i warunki, na podstawie których konstrukcja ma powstawać. Sama konstrukcja jest narzędziem formalnym, nie buduje ona niczego; jest całkowicie bezużyteczna dopóty, dopóki nie zostanie nakarmiona pewnymi „danymi”. Dopiero wtedy staje się maszyną przedstawiającą i sprawdzającą. Pod tym względem zachowuje się podobnie jak Kantowski imperatyw kategoryczny, który sam z siebie ani niczego nie nakazuje, jeśli nie wprowadzimy doń konkretnego opisu (maksymy), ani nie powstałby, gdybyśmy nie pokazali, że czysty rozum praktyczny jest możliwy. W wypadku konstruktywizmu politycznego elementami wyjściowymi są koncepcja osoby i koncepcja możliwego społeczeństwa oraz zasady rozumu praktycznego. Celem konstrukcji jest rozstrzygnięcie tego, jak zasady sprawiedliwości organizujące życie w „społeczeństwie dobrze urządzone” wywodzą się z pojęcia sprawiedliwości.<sup>24</sup>

Zamierzeniem Rawlsa nie jest przedstawienie utopii społeczeństwa idealnego. Jego projekt umowy społecznej, jak inne koncepcje z tej rodziny poglądów, zmierza do przedstawienia idealnego projektu legitymizacji reguł życia politycznego. Uważa on, że pokazując umowę społeczną zakładającą (ale poprzedzającą tylko formalnie, rzecz jasna) „społeczeństwo dobrze urządzone”, zbuduje ideał legitymizacji stosunków, na jakich może być oparte życie społeczne. O ile trudno nosić się z zamiarem realizacji materialnej jakości życia społecznego na gruncie

---

<sup>23</sup> I. Kant, *Metodologiczne elementy teorii prawa*, przeł. Cz. Tarnogórski; w: M. Szyszkowska, *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa 1972, s. 183.

<sup>24</sup> Por. J. Rawls, *Political Liberalism*, dz. cyt., s. 93.

ideału Rawlsa (jest to pozbawione sensu), o tyle możemy skorzystać z uzasadnień instytucji społecznych „*well ordered society*”.

## 7. Nerw konstruktywizmu politycznego — problem sytuacji pierwotnej

Nie szukamy teorii doskonale urządzonego społeczeństwa, lecz teorii sprawiedliwości. Taki jest nasz cel, a jego rozwiązania szukać będziemy w konstrukcji *sytuacji pierwotnej*. Jest ona właściwym aparatem konstruktywizmu politycznego. Opisuje stan całkowicie odrealniony, bo pozbawiony szeregu określeń. Zgodnie z wymogami konstruktywizmu przedstawia ona schemat formalny, posługuje się treściowo pustymi urządzeniami. Sytuacja pierwotna jako unaoczniające przedstawienie pojęć obywateli „dobrze urządzonego społeczeństwa” ukazuje nam „strony” zasiadające naprzeciw siebie w sposób „uczciwie symetryczny”. Indywidua, jakimi są strony z sytuacji pierwotnej, wyzute są z wielu treści charakterystycznych dla ludzkiej świadomości. Dlatego nie nazywamy ich obywatelami. Jako tzw. strony umowy społecznej zasiadają one w tak skonstruowanej sytuacji pierwotnej, która czyni je przedstawicielami interesów obywateli „społeczeństwa dobrze urządzonego”. Strony wyposażone są ponadto w wiedzę o formalnych warunkach, jakie powinny spełniać zasady sprawiedliwości.

Strony są wręcz bezbłędnie racjonalne. Rawls nazywa to racjonalną autonomią w przeciwieństwie do pełnej autonomii charakterystycznej dla obywateli „dobrze urządzonego społeczeństwa”.<sup>25</sup> Dzięki tak pojętej autonomii strony czują, że w dążeniu do indywidualnie rozumianych koncepcji szczęścia niezbędny jest racjonalny sposób pogodzenia tych dążeń. Świadome są tego, że posiadają jakieś prywatne interesy, choć nie wiedzą, *jakie* one są. Podobnie, nie znają swego miejsca w strukturze społecznej ani statusu materialnego. Wiedzą jednakże, iż taki status i miejsce w drabinie społecznej posiadają. Ponadto udziela im się wiedzy ogólnej na temat empirycznych cech społeczeństwa. Zakłada się też, iż „strony” posiadają empiryczną wiedzę na temat tego, jak wygląda kondycja ludzka (znane im są tzw. warunki sprawiedliwości i to, co z nich wynika).

Zamęt w rozumieniu intencji „stron” umowy społecznej może wzbudzać fakt, iż, mimo wszystko, dostarcza się im sporej dozy wiedzy empirycznej. Na pierwszy rzut oka można mieć złudne przekonanie, iż jest ona wprowadzona do sytuacji pierwotnej jako materialny cel, który najbardziej efektywnymi środkami ma zostać osiągnięty przy pomocy bezbłędnej racjonalności. Tymczasem Rawls niejednokrotnie podkreśla, że empiryczne fakty z życia społeczeństwa jako obciążone przygodnością nie mają mocy uzasadniającej. Taką funkcję empirii odrzuca Rawls zarówno wtedy, gdy ma ona determinować uznanie takich, a nie innych zasad sprawiedliwości przez określenie celu, którym mają one służyć (utilitaryzm), jak i wtedy, gdy przyjęcie pewnych praktycznych zasad sprawiedliwości uzasadnia się

<sup>25</sup> Tamże, s. 72–81.

przedstawiając poprzedzający je chronologiczny ciąg następujących po sobie wydarzeń historycznych (Burke — historyzm, tradycjonalizm).<sup>26</sup>

Błędem jest w ogóle doszukiwanie się heteronomicznej racjonalności u uczestników sytuacji pierwotnej. Po prostu dlatego, że takiej heteronomicznej woli nigdy nie posiadały. Niewiedza stron na temat partykularnych pozycji nie jest próbą nałożenia ograniczeń na ich heteronomiczną wolę. „Strony” w sytuacji pierwotnej przedstawione są jako pozbawione treściowej wiedzy na temat własnej pozycji, ponieważ przy podejmowaniu wyboru dotyczącego zasad sprawiedliwości nie jest im ona potrzebna. Termin „zastłona niewiedzy” nie wyraża jakiegoś odczuwalnego braku wiedzy, który ograniczałby wolną wolę, lecz określa zakres wiedzy nerelewantnej przy dochodzeniu do zasad sprawiedliwości.

Wielu krytyków Rawlsa zarzuca mu, że sytuacja pierwotna została przez niego tak zaprojektowana, aby jej uczestnicy doszli do takich zasad sprawiedliwości, jakie sobie Rawls na początku założył. Wrażenia błędnego koła w dowodzeniu dostarczają chyba wszystkie konstruktywizmy przedstawiane na wzór Kantowskiego. Przypomnijmy zatem krótko, że Rawls wychodzi od pojęcia sprawiedliwości, punktem dojścia są natomiast zasady sprawiedliwości. Ale konkretna postać tych ostatnich, jako że jest tylko pewną koncepcją, posiada jedynie względną ważność. Pojęcie sprawiedliwości, rozumiane jako dążenie do zapewnienia możliwej harmonii różnym rozumnym doktrynom moralnym, uzasadnia się niezależnie od zasad sprawiedliwości.

## 8. Dlaczego liberalizm polityczny nie jest liberalną ideologią?

Starałam się już powyżej pokazać, jak projekt politycznej sprawiedliwości Rawlsa broni się przed oskarżeniami o ideologiczność. Uważny czytelnik zwróci jednak zapewne uwagę na fakt, że liberalizm potrafi być ideologiczny w bardziej dyskretny sposób, niż czynią to inne orientacje polityczne. Dla Sir Edwyna Hoskynsa „tyrania liberalizmu” przejawia się nie w tym, iż liberał przekonany jest do swoich racji, ale w tym, że „wierzy, iż wszyscy ludzie w głębi duszy są do nich przekonani — jakże mogłoby być inaczej?”<sup>27</sup>. Sądzę, że gdyby liberalizm miał być ideologią, kandydatem na niewzruszone oczywiste przekonanie byłaby teza, że zgoda na wolność każdego, o ile jest do pogodzenia z taką samą wolnością każdego innego, leży w najgłębszym interesie każdej racjonalnie myślącej istoty żyjącej w społeczeństwie podobnych sobie istot. Trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób liberał nie miałby rościć sobie pretensji do tego, że tak jest w rzeczywistości. Wszak jeśli chcę robić użytek z mojej dyspozycji do autonomii, nie mogę gwałcić warunku umożliwiającego mi korzystanie z tej wolności. Warunek ten zaś

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 295.

<sup>27</sup> C.H. Smyth, *The Importance of Church Attendance*, w: *The Recall to Religion*, London 1937, s. 120.

sprowadza się do respektowania zasady wzajemności, jako że korzystać ze swobody działania mogą tylko w takim społeczeństwie, w którym ludzie nie przeskadzają sobie nawzajem w używaniu swych wolności. Warunkiem możliwości realizowania wolności jednostkowej jest wyrzeczenie się prawa do krzywdzenia przy tej okazji innych i tym samym uniemożliwiania im korzystania z takiego samego prawa, jakie przypisują sobie. Nie ma wolności dla gwałcicieli wolności. Ale nie jest to rodzaj liberalnej kazuistyki. W społeczeństwie potencjalnie równych istot rozumnych, gdzie krzywdzony jest inny, krzywdzony może być i ja. Dlatego też naruszanie sfery wolności bliźniego jest dla mnie przeciwiwintencjonalne, a także nieracjonalne (przy założeniu, że chcę być autonomicznie wolny). Z tego na wskroś kantowskiego rozumowania wynika, że formalna teza leżąca u podstawy przekonań każdego liberała rzeczywiście zakrawa na uniwersalną. Rodzi się więc pytanie o to, po cóż w ogóle bronić Rawlsa przed zarzutami o ideologizację, skoro takie pretensje mogą być oddalone krótkim wskazaniem na fakt, iż jest on liberałem. Otóż okazuje się, że nawet najbardziej dobitne wykładanie liberalizmu, takie jak J.St. Milla, spotykają się z takimi krytykami. Przykładem książki, w której autorowi dzieła lansującego postulat powszechnej tolerancji (mowa o *O wolności*), paradoksalnie, zarzuca się brak tolerancji, jest *Mill and Liberalism*<sup>28</sup> Maurice'a Cowlinga.

Tak się składa, że liberalizm Rawlsa w ogólnym zarysie czerpie z tradycji J.St. Milla. Podobnie powstrzymuje się przed rozciąganiem postulatów liberalizmu ekonomicznego na inne sfery życia (jak to czyniły i czynią ortodoksyjne wersje liberalizmu ekonomicznego i neoliberalizmu). W związku z tym może sobie Rawls pozwolić na oddzielenie pytania o sprawiedliwość od problemu efektywności w gospodarowaniu dobrami. Dzieje się tak dzięki temu, że, podobnie jak u Milla, zagadnienie wolności politycznej odseparowane zostało od kwestii wolności rynkowej. Wracając zaś do problemu sprawiedliwości, to nawet tam, gdzie dotyczy ona sfery ekonomicznej, jak jest to w wypadku dystrybucji dóbr, zasady sprawiedliwości rozdzielczej nie zostają zdeterminowane przez prawa efektywności rynkowej. Zarówno bowiem Mill, jak i Rawls uzasadniają zasady sprawiedliwego podziału dóbr tym, że są one przedmiotem wyboru społecznego.<sup>29</sup>

Opór w stawianiu obok siebie tych dwu odmian liberalizmu może budzić fakt, że Rawlsa teoria sprawiedliwości miała być przecież wymierzona przeciw utylitaryzmowi. Można jednak ten opór złagodzić wskazując na dwa argumenty. Po pierwsze, utylitaryzm Milla jest kwestią dyskusyjną, jeśli chcąc rozumieć termin „utylitaryzm” w znaczeniu Benthama lub Jamesa Milla.<sup>30</sup> Po drugie zaś, jeśli przystać na szerszą konotację nazwy „utylitaryzm”, to również we fragmentach

<sup>28</sup> M. Cowling, *Mill and Liberalism*, Cambridge 1963.

<sup>29</sup> Por. J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994, s. 34, 44.

<sup>30</sup> Por. I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życia*, w: *Cztery koncepcje wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Janalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 242.

teorii Rawlsa znaleźć można argumenty przypominające myślenie w kategoriach użyteczności.<sup>31</sup>

Wskazanymi powyżej podobieństwami pomiędzy Milla i Rawlsa ujęciami liberalizmu nie będę się więcej zajmowała. Jest natomiast wiele cech liberalizmu Milla przejętych przez Rawlsa, którym warto się bliżej przyjrzeć z tego powodu, że Maurice Cowling uważa te własności doktryny Milla za ideologiczne. Sądzę, że mógłby z powodzeniem znaleźć się teoretyk sprawiedliwości, który chciałby podnieść te same zarzuty pod adresem propozycji Rawlsa. Aby uprzedzić taką krytykę, omówię kolejno tę część poglądów Milla, która odznacza się dwiema cechami:

1. przypomina podejście Rawlsa
2. Cowling dopatruje się w niej znamion ideologii.

Spróbuję pokazać, że wszystkie te poglądy w wydaniu Rawlsa przybierają taki charakter, że opierają się podobnej do Cowlingowskiej krytyce.<sup>32</sup>

Już zdanie otwierające *O wolności* doskonale oddaje tezę, o której napisałam na wstępie tego rozdziału, że leży u podstaw każdego poglądu liberalnego. „Jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad człowiekiem (...) wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”.<sup>33</sup> Tam więc, gdzie jednostka nie narusza wolności innych (wolności równej wolności każdego), ma ona prawo do działania (pod pojęcie działania podpada także myślenie i mówienie) bez ograniczeń. Cowling natychmiast zauważa, że nie jest to prawo bezwarunkowe. Wolność jednostki nie jest bowiem dla Milla wartością autoteliczną, lecz jest podporządkowana pryncypium użyteczności. Aby poprzeć swoją tezę, przywołuje Cowling Milla uzasadnienie wolności indywidualnej: „Ludzkość zyskuje więcej pozwalając każdemu żyć wedle jego upodobania, niż zmuszając każdego, by żył wedle upodobań pozostałych”.<sup>34</sup> Zatem moja absolutna wolność wykorzystywana tak, że nie krzywdzę bliźnich, choć mogę naruszać ich interes (bo np. mógłbym bardziej „użytecznie” swoją wolność wykorzystać), jest uzasadniona tym, że interwencja w tę moją wolność mniej przysporzyłaby korzy-

<sup>31</sup> Por. J. Hołówka, *Sprawiedliwość umowy społecznej*, „Etyka”, 19/1981.

<sup>32</sup> Dla obranej przeze mnie argumentacji nie jest istotne, czy Cowling trafnie interpretuje poglądy Milla. Nawet jeśli jego rozumienie Milla daleko odbiega od obiektywności, liczy się fakt, że jest to możliwa interpretacja myśli liberalnej. Tak samo możliwy jest bardziej lub mniej tendencyjny odbiór projektu Rawlsa. Moje zadanie polega na tym, aby nawet interpretacja odbiegająca od zamysłu Rawlsa nie dawała podstaw do mniemania, iż jest on ideologiem liberalizmu. Poniżej, tam, gdzie mówię o wątkach liberalizmu Milla, mam na myśli wątki liberalizmu Milla w interpretacji Cowlinga. Choć osobiście nie zgadzam się z taką wykładnią tezy filozofa będącego, w moim przekonaniu, ojcem liberalizmu (utożsamiam się raczej z interpretacją I. Berlina), nie uzasadniam tu swojego poglądu. Czyńcie tak z braku miejsca i ponieważ, jak wskazałam, nie wymaga tego charakter przyjętej przeze mnie argumentacji.

<sup>33</sup> J.St. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 129.

<sup>34</sup> Tamże, s. 34.

ści społecznych niż pobłażanie mojemu korzystaniu z wolności, które nie narusza bezpośrednio wolności innych.

Argumentacja na rzecz jednostkowej wolności u Milla nie jest autonomiczna, ponieważ owa wolność, podobnie jak różnorodność, rozumność czy nawet sprawiedliwość są jedynie środkami do osiągnięcia racjonalnego *consensusu* co do wspólnego celu ogółu społeczeństwa. Tym celem okazuje się maksymalizacja szczęścia największej liczby ludzi. Cowling zarzuca więc Millowi, że wprowadzając prawa chroniące jednostkową wolność przed konformistycznymi przesądami narzucanymi przez opinię publiczną, sam wprowadza własną, rzekomo racjonalną, doktrynę moralną. W miejsce kazuistyki narzucanej siłą proponuje zestaw norm — nową doktrynę moralną, ale taką, od której, ponieważ jest racjonalna, oczekuje, że zostanie przyjęta dobrowolnie. Owa nowa doktryna moralna określa nowy cel społeczny — maksymalizację użyteczności — i wyznacza najlepsze środki do jego realizacji. Jednym z tych środków jest nawet pluralizm w poglądach i myślach, osiągany z kolei dzięki prawu wolności indywidualnej. Wolność jednostek, poza tym, że ogranicza się nawzajem, poddana jest też ograniczeniom rozumności. Każdy ma prawo wysuwać swoje poglądy w sposób racjonalny, a to znaczy, że w każdej chwili gotów jest publicznie (gdyż publicznie również przedstawia swoje idee) podać racje uzasadniające swoje stanowisko. Ceną, jaką trzeba zapłacić za możliwość publicznego głoszenia swoich myśli, jest gotowość do poddania ich krytycznemu osądowi. Żadna opinia nie może się przed nim uchronić. Dzięki temu nie dość, że opinii jest wiele, to są one nieustannie weryfikowane. A dzięki temu ludzkość, krok po kroku, coraz bardziej zbliża się ku Prawdzie. Mill wcale nie przesądza, czy Prawda zostanie kiedyś osiągnięta. Sądzi jednak, że zmierzanie ku niej za pośrednictwem rozumnego pluralizmu opinii jest najlepszą drogą do tego celu. A dlaczego Prawda jest taka ważna? Tutaj znowu dochodzi do głosu użyteczność rozumności i pluralizmu — skutków praktykowania swobód obywatelskich. Okazuje się, że nie uzasadniają się one same przez się, ale służą nadrzędnym celom kolektywnym — racjonalizacji życia społecznego, co rzecz jasna uczyni społeczeństwo szczęśliwszym.

Z punktu widzenia maksymalizacji szczęścia pożądanym jest również, aby jednostki realizowały swoje autonomicznie obrane cele życiowe, które nie mogą być na siłę ujednolicane. Obywatele mogą mieć więc nawet swoje własne koncepcje dobra. Mill pisze, że społeczeństwo więcej na tym zyskuje, niż zyskałoby wówczas, gdyby każdy przedmiotem swojej woli czynił dobro wszystkich pozostałych (skrajny altruizm). Oczywiście, realizacja prywatnych koncepcji dobra poddana jest pewnym ograniczeniom — musi spełniać wymogi rozumnych pryncypiów. Owe zasady — zasady sprawiedliwości — są jednak efektem świadomie wyrażonej zgody każdego rozumnego człowieka (takiego, który w rozumny sposób dąży do realizacji obranej przez siebie koncepcji szczęścia). Mill pisze też o tym, że integralność społeczeństwa mierzy się stopniem przyswojenia i umiejęt-

ności racjonalnego uzasadnienia przez członków tego społeczeństwa zasad sprawiedliwości, których ograniczeniom poddane są działania obywateli.<sup>35</sup>

Trzeba przyznać, że jeśli zarzuty Cowlinga są słuszne, to liberalizm Milla byłby wyjątkowo chytrą doktryną, bo oferowany *consensus* moralny nie byłby ideologią, którą narzuca się siłą, ale którą przyjmuje się dobrowolnie. Do poddawania swych działań wspólnie uzgodnionym regułom współżycia skłaniają ludzi uczucia moralne — skłonności wyrobione w nich dzięki racjonalnej, użytecznej edukacji. Dzięki tejże edukacji z barwnego pluralizmu prywatnych doktryn może się narodzić *consensus* co do zasad, które określać będą to, co słuszne, racjonalne i rozumne. Ludzie poddawać będą swe działania krytycznej weryfikacji, sprawdzając, zgodnie z przyjętymi publicznie regułami gry, czy obrali odpowiednie środki do obranych przez siebie celów (środki nie kolidujące z interesami innych członków społeczności).

Ostrze krytyki Cowlinga wymierzone jest przeciwko proponowanemu przez Milla rozumnemu moralnemu *consensusowi* dotyczącemu sprawiedliwych zasad godzenia interesów jednostek z interesem społecznym. Cowling sądzi, że taki nadrzędny zestaw norm obowiązujących zmierza do zastąpienia indywidualnych koncepcji szczęścia obywateli: zamiast sprawiedliwie je ze sobą godzić, ujednolica je — sprowadza do jednej treści. Cowling nie wierzy w szczerość Millowskiego postulowania różnorodności celów indywidualnych i pluralizmu opinii. Sądzi, że zasada użyteczności podporządkować musi tę dobrowolność ograniczeniom wynikającym z idei dobrze funkcjonującego społeczeństwa, a konsekwencją tego jest przekształcenie zestawu zasad sprawiedliwości w całościową doktrynę moralną (za pomocą działania aparatu pozytywnej oświaty).

Niezależnie od tego, czy zarzuty Cowlinga są trafne, jest to możliwa krytyka takich wątków liberalizmu Milla, które z powodzeniem znaleźć możemy w propozycji Rawlsa. U Rawlsa też mamy do czynienia z postulatem nieograniczonej wolności w praktykowaniu działań wynikających z przyjętej przez jednostkę całościowej doktryny moralnej, o ile działalność ta nie narusza zasady równej wolności. W wyniku tak realizowanego prawa do wolności powstaje pluralizm rozumnych, całościowych i prywatnych doktryn moralnych (filozoficznych lub religijnych). Może to odpowiadać z powodzeniem Millowskiej różnorodności. Odnajdujemy też u Rawlsa propozycję *consensusu* (*overlapping consensus*) — rozumnej, nieprzymuszonej zgody na wspólne zasady sprawiedliwości. Gotowość do tej zgody wynika, jak pamiętamy, ze wspólnego wszystkim istotom rozumnym pojęcia sprawiedliwości, co z kolei jest owocem dyspozycji praktycznej do działania na zasadach uznanych za słuszne przez każdego i wszystkich. Wspólnie przyjęte w ramach *overlapping consensus* zasady sprawiedliwości nakładają też na całościowe prywatne doktryny moralne rozumne ograniczenia. Aby przekonać swych czytelników do uznania każdej całościowej doktryny za równie rozsądną (o

---

<sup>35</sup> M. Cowling, *Mill...*, dz. cyt., s. 27–50.

ile przestrzega wspólnych zasad współżycia), Rawls, podobnie jak Mill, posługuje się „argumentem z prawdy”. Nie wiemy, która z doktryn jest prawdziwa, ale każda z nich może rościć sobie prawo do posiadania tej prawdy. Ponieważ nie potrafimy sprawdzić prawomocności tych roszczeń, musimy traktować każdą doktrynę jako równie prawdziwą, co wszystkie pozostałe. Podkreślam tutaj istotność wyrażenia „traktować”. Z tego, że *traktujemy* wszystkie doktryny jakby były prawdziwe, nie wynika, że wszystkie z nich są równie prawdziwe. Sprawiedliwość przychodzi w sukurs naszej niewiedzy, ale nie przyznaje racji postmodernistycznemu frazesowi, że dwie prawdy mogą być ze sobą sprzeczne. Dla potrzeb trwałego współistnienia na przestrzeni wielu pokoleń rozumnego pluralizmu prywatnych doktryn moralnych zachowujemy się *tak, jakby* każda z nich była prawdziwa. Ale generalnie, w języku polityki staramy się zastąpić słowo „prawda” innym, bardziej politycznym terminem: „sprawiedliwość”.

Jak widać, do tej pory podobieństwa między doktrynami Milla i Rawlsa idą dosyć daleko. Jeśli spostrzeczemy jeszcze, że wolność zdaje się służyć pluralizmowi, pluralizm — sprawiedliwości, a zasady sprawiedliwości mają być pryncypiami porządkującymi życie w „społeczeństwie dobrze urządzonym”, to okazuje się, że nawet brak argumentacji użytecznościowej nie jest u Rawlsa sprawą pewną. Sprawiedliwość jako wartość autoteliczna chyba nie daje się obronić. Choć jest cnotą cnót, trudno wyobrazić sobie społeczeństwo, które realizowałoby zasady sprawiedliwości dla samej sprawiedliwości, dla jakiegoś tajemniczego uroku tkwiącego w tym pojęciu. Sądzę, że liberałom wystarcza chyba jedna wartość będąca celem samym w sobie — wolność. Z obroną autoteliczności wolności mają już liberałowie wystarczająco dużo problemów. Po cóż więc wymagać od nich podobnej ochrony innych wartości?

Wydaje się zresztą, że najłatwiej oddalić niebezpieczeństwo zastosowania zarzutów Cowlinga do Rawlsa przez wskazanie, że są one nietrafne, ponieważ Mill stosował zasadę użyteczności, Rawls zaś jej nie stosuje. Sądzę, że byłby to wybieg pozorny jedynie, gdyż niezależnie od roli, jaką w obu przypadkach odgrywa zasada użyteczności, Cowling i tak może do teorii sprawiedliwości zgłosić następującą pretensję: skąd pewność, że propozycja zasad sprawiedliwości będąca treścią *overlapping consensus* nie dopuści się ekspansji w dziedzinę moralnych całościowych doktryn prywatnych? Skąd przekonanie, że w „społeczeństwie dobrze urządzonym” nie dojdzie do zastąpienia różnorodnych doktryn moralnych jedną uniwersalną doktryną polityczną?

Odpowiedź Rawlsa na tak postawiony zarzut można skonstruować przy pomocy terminów użytych do samego sformułowania zarzutu. Rawlsa *consensus* sprawiedliwości tym różni się od *consensusu* Millowskiego, że jest zgodą natury politycznej w przeciwieństwie do ustaleń natury moralnej, które są cechą poszczególnych doktryn prywatnych. *Consensus* polityczny wyrzeka się też aspiracji całościowych, charakterystycznych dla poszczególnych doktryn moralnych, dzięki temu, że na żaden z poszczególnych tematów życia prywatnego nie ma nic do

powiedzenia. Dzieje się tak, ponieważ sprawiedliwość polityczna wyzuta jest z tego rodzaju treści, które posiadają poszczególne doktryny moralne. A jeśli treść rozumieć jako ofertę celów, do których powinni ludzie dążyć, to „*overlapping consensus*” w ogóle takich celów sformułować nie potrafi, gdyż nie posiada on niezależnej koncepcji dobra. Sprawiedliwość polityczna Johna Rawlsa to zespół reguł, ale o wyłącznie formalnym i negatywnym charakterze. Rawls nie tylko nie mówi, że nie wolno ich stosować do maksymalizacji użyteczności (Milla polityczna koncepcja dobra), ale mówi, że ich zastosowanie w ogóle nie może czerpać uzasadnienia z jakiegś substancjalnej, pozytywnej koncepcji dobra. Tutaj rozumowanie Rawlsa jest *stricte* kantowskie. Dlatego zbędne jest spieranie się o to, czy Milla pojęcie interesu społecznego nakazywało maksymalizację szczęścia wszystkich, każdego czy nawet maksymalizację różnorodności. Żadna z tych możliwości nie zmieni tego, co w decydującym stopniu różni Milla od Rawlsa. Tego mianowicie, że Mill posiadał pewną społeczną koncepcję dobra. Jakkolwiek by ta koncepcja była, sprawia, że ograniczenia rozumności nakładane na swobodę realizacji jednostkowych planów życiowych nie są ani formalne (bo zakładają koncepcję dobra w miejsce wspólnej koncepcji prawa), ani negatywne (bo wskazują pewne działania jako słuszne zamiast ograniczyć się tylko do wskazywania, które z nich są niedozwolone), lecz substancjalne (oferują cel zwińczający partykularne cele jednostek) i pozytywne (przepisują najlepsze środki do osiągnięcia oferowanego przez siebie celu).

Może tutaj pojawić się wątpliwość, czy nie jest łatwiej wykorzystać do ideologicznych celów taką formułę sprawiedliwości, która daje się zaaplikować do każdej koncepcji dobra. Byłby to zarzut w stylu Hegłowskich pretensji do Kanta. I tutaj odpowiedź jest negatywna, bo sprawiedliwość polityczna wyklucza z dziedziny prywatnych całościowych doktryn moralnych, którymi się zajmuje, te, które aspirują do łamania zasad rozumności, stanowiąc tym samym ideologiczne zagrożenie. Nie jest też tak, że sprawiedliwość polityczna niczemu nie służy. Nie posiadając własnej koncepcji dobra gwarantuje współistnienie całego pluralizmu takich doktryn. Ten sam pluralizm, który stworzył potrzebę powołania politycznej sprawiedliwości, sankcjonuje obowiązywanie jej zasad. Sprawiedliwość polityczna, która w postaci racjonalnego *consensusu* zniszczyłaby i zdominowała różnorodne prywatne koncepcje moralne, sprzeniewierzyłaby się racjom, które uprawomocniają jej obecność w życiu społecznym. Ideologiczny *overlapping consensus*, parafrazując Wittgensteina, „podcinałby gałąź, na której sam siedzi”. Podważałby własną legitymizację niwecząc jednocześnie przyczynę, która powołała go do życia.

Wspominając o przyczynach, dotyka się kolejnej różnicy między liberalizmami Milla i Rawlsa. Choć elementy zawarte w obu doktrynach są niemal identyczne, całkowicie odmienne są relacje zachodzące pomiędzy tymi elementami. Rawls i Mill posługują się innymi porządkami uzasadnienia. Tylko sposób argumentacji Milla jest tego rodzaju, że może być włączony do przesłanek

rozumowania prowadzącego do wniosku, że liberalizm jest ideologią. Mill uzasadnia sprawiedliwość, pluralizm i wolność jednostkową teleologicznie. Mówi o tym, po co się je powołuje do życia. Tak rodzi się też podejrzenie o instrumentalne potraktowanie tych wartości, które dla liberalizmu winny być najważniejsze. Rawls natomiast uzasadnia w porządku przyczynowym. Nie mówi, *po co* sprawiedliwość winna powstać, ale *dlatego* jej potrzeba jest nieodzowna. Podobnie zasada równej wolności nie jest kazuistycznym postulatem, lecz wynika z tego, że w warunkach kondycji ludzkiej każda osoba chce mieć co najmniej tyle wolności, ile inne osoby. W wyniku umowy społecznej formuła „co najmniej tyle samo” zastąpiona zostaje formułą „dokładnie tyle samo”, przy założeniu, że wszyscy gwarantują sobie nawzajem prawo do bezpiecznego i trwałego korzystania z tej wolności. Sam pluralizm nie może być dla Rawlsa ani środkiem, ani celem po prostu dlatego, że od samego początku jest on dlań faktem — czymś danym, podobnie jak dana jest intersubiektywność ograniczonych istot rozumnych. Rawls w ogóle nie zajmuje się w swojej teorii sprawiedliwości legitymizacją pluralizmu. Jest on dlań bowiem zastanym warunkiem kondycji ludzkiej. Zajmuje się natomiast prawomocnością rozumnego pluralizmu. Jest on uzasadniony tym, że dążenia wszystkich do maksymalnego posługiwania się wolnością dadzą się pogodzić tylko wówczas, gdy wszyscy zobowiążą się do konsekwentnego posługiwania się tą wolnością (nie będą czynić przeciwwintencjonalnych zamachów na rozumny pluralizm, który jest właśnie warunkiem możliwości posługiwania się wolnością przez każdego). Być może należałoby nazwać Rawlsowski porządek uzasadniania transcendentnym, ze względu na ciągłe powoływanie się na warunki możliwości dla uzasadnienia trafności przyjętych założeń. Ponieważ jednak sam Rawls unikał tego terminu (kojarzył mu się z tendencją do absolutyzacji Podmiotu i Świadomości), lepiej nazwać jego podejście konstruktywistycznym, zgodnie z własnym życzeniem Rawlsa.

Ostatnim wątkiem łączącym oba omawiane przeze mnie projekty polityczne, a który dla Cowlinga jest jednocześnie znamieniem ideologiczności liberalizmu, jest pojęcie bezstronności (*impartiality*). Bezstronność jest dla Milla dyrektywą sprawiedliwości. Jest zasadą rozstrzygania konfliktu wewnętrznego, z którym ma do czynienia osoba, gdy jej własne dobro nie pokrywa się z interesem ogółu. W wypadku gdy prywatna koncepcja szczęścia harmonizuje z dążeniem do maksymalnej użyteczności społecznej, człowiek ma prawo do śmiałej realizacji swoich partykularnych celów. Ale w wypadku sprzeczności interesu indywidualnego i społecznego wymaga się od jednostki, by sprzeczność tę rozwiązała w sposób bezinteresowny i bezstronny. Tak rozumie przesłanie Milla Maurice Cowling.<sup>36</sup> Nieco dalej pisze coś, co nie do końca odpowiada tej wykładni (a może taka niejednoznaczność zawarta jest już u samego Milla — tego nie przesądzam). Mianowicie, że w wypadku zaistnienia konfliktu między dobrem partykularnym

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 37.

a społecznym jednostka winna ustąpić na rzecz tego drugiego, jako że jest przecież zobowiązana do maksymalizowania sumy szczęścia ogółu. Mniejsza jednak o ten naddatek, można pominąć go w tej argumentacji, zwłaszcza że zobowiązaliśmy się nie przesądzać, czy Mill zasadzie użyteczności przypisywał pierwszeństwo. Po dokonaniu takiej „filtracji poglądów Milla” pozostaje: „bezstronność jest obowiązkiem każdej jednostki i decydującą pobudką rozstrzygania konfliktów”. Nawet jeśli pominiemy to, że Mill pisze o konflikcie między dobrem jednostkowym a społecznym, i zgodzimy upodobnić Millowską dyrektywę do Rawlsowskiej, przyjmując, że obaj filozofowie mają na myśli konflikty między koncepcjami dobra poszczególnych jednostek, to i tak natrafiamy na fundamentalną rozbieżność w rozumieniu bezstronności przez Milla i Rawlsa. I jest to taka różnica, która nie pozwala przenieść zarzutów o ideologiczność kierowanych pod adresem Milla na liberalizm Rawlsa. Jak łatwo się domyślić, Cowling zarzuca Millowi nietolerancję wobec innych, a nie bezstronność postaw moralnych. Dla Rawlsa tymczasem bezstronność w ogóle nie jest postawą moralną. Nie jest ona pobudką, którą kierują się strony zasiadające za zasłoną niewiedzy. Bezstronność, a ściślej mówiąc, *fairness*, jest dla Rawlsa raczej konsekwencją racjonalnego (wręcz ekonomicznie racjonalnego) rozumowania w warunkach niewiedzy. Stron w sytuacji pierwotnej nie łączą więzy sympatii czy braterstwa. Strony nie przejawiają nawet zainteresowania sobą nawzajem. Ewentualne dyspozycje do moralnych zachowań (dyspozycje do rozumności) reprezentowane są w sytuacji pierwotnej przez zasłonę niewiedzy, nie zaś przez gotowość do zrzekania się własnych interesów w imię dobra społecznego. Jeśli strony w wyniku racjonalnie przeprowadzonej debaty dochodzą do zasad sprawiedliwości, które są *fair*, to ich *consensus* nie wynika z tego, że od początku *chciały* bezstronnych zasad, ale z tego, że przy ich stanie wiedzy (a raczej braku wiedzy o koncepcjach dobra, która przywiodłaby ich do wysuwania jak najbardziej stronnich zasad) wybór tych pryncypiów jawi się jako najbardziej racjonalny.<sup>37</sup> To właśnie połączenie w ramach jednego projektu ekonomicznej racjonalności decydentów sytuacji pierwotnej z bezstronnością warunków panujących w tym „stanie natury” zdaje się składać na Rawlsowskie *fairness*. Nie miejsce tutaj na dalsze wyłuszczenie różnicy między bezstronnością (*impartiality*) a *fairness* (por. przypis 5). Dla naszych potrzeb istotne jest jedynie, iż ani bezstronność, ani *fairness* nie są pobudkami kierującymi decyzjami stron odpowiedzialnych za ustalenie wspólnych zasad sprawiedliwości. Jeśli natomiast chodzi o obywateli „społeczeństwa dobrze urządzonego”, to właśnie dlatego, że stworzono tam warunki, w których działanie zgodne

---

<sup>37</sup> W *Teorii sprawiedliwości* Rawls pisze, że połączenie u stron umowy społecznej braku zainteresowania sobą nawzajem („mutual indifference”) oraz braku wiedzy („ignorance”) o partykularnych koncepcjach dobra daje w wyniku tę samą wersję sprawiedliwości, jaką przyniosłoby naznaczenie ich uczuciami sympatii. Tę ostatnią genezę sprawiedliwości trudniej byłoby jednak uzasadnić. Por. J. Rawls, *Theory of Justice*, dz. cyt., s. 149.

z regułami fair play jest racjonalne, wręcz niepotrzebny jest wymóg, by obywatele byli zawsze zobligowani do bezstronnych działań.

Mam nadzieję, że w ten sposób pokazałam, że liberalizm polityczny Rawlsa jest nieideologiczny pod tymi względami, pod którymi pewne liberalizmy, nawet do Rawlsowskiego bardzo podobne, mogą takie być. Choć bowiem w liberalizmie politycznym odnajdujemy znane nam wątki z innych odmian liberalizmu (dobrowolny *consensus*, rozumny pluralizm, pluralizm będący owocem tolerancji, jednostkowa wolność, sprawiedliwość będąca przedmiotem wyboru, rozumność, publiczność, bezstronność), relacje zachodzące między tymi elementami w porządku ich wzajemnego uzasadniania się są całkowicie odmienne od dotychczas spotykanych. Jest to skutek metody konstruktywizmu politycznego. Rawls nie tylko dzięki swoim tezom, ale także stosowanej metodologii wymyka się oskarżeniom o ideologizację.