

## TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI JOHNA RAWLSA

John Rawls *Teoria sprawiedliwości*.

Przełożyli: Maciej Panufnik, Jarosław Pasek,  
Adam Romaniuk. Wydawnictwo Naukowe PWN,  
Warszawa 1991, 870 stron.

W 1994 roku powitaliśmy pierwsze polskie tłumaczenie słynnej książki Johna Rawlsa z 1971 roku *A Theory of Justice*. W wyniku zawirowań historycznych możemy przeczytać po polsku dzieło z dwudziestotrzyletnim opóźnieniem. Jak na warunki polskie nie jest to sytuacja najgorsza z możliwych. Pytanie, czy myśli, które będą nam towarzyszyć przy lekturze Rawlsa, mieli już jego pierwsi czytelnicy, nie powinno nas zbić z tropu. Czytamy po polsku książkę, która przez lata obrosła w legendy i komentarze, nie tracąc do dziś swojej aktualności. Tym bardziej, że omawiane są w niej kluczowe problemy filozofii polityki, etyki i teorii demokracji.

Koncepcja Rawlsa stanowi jak dotychczas najdoskonalszą i najbardziej błyskotliwą próbę filozoficznego uzasadnienia liberalno-opiekuńczego modelu państwa, przeciwstawionego, z jednej strony, libertarianizmowi i nowej prawicy, z drugiej zaś – socjalizmowi i lewicującym nurtom antyliberalnym.

W naszej analizie teorii sprawiedliwości skupimy się na pewnych wątkach metodologicznych, wyborze „za zasłony ignorancji” oraz dwóch zasadach sprawiedliwości wraz z towarzyszącymi jej regułami.

Choć może to wydać się dziwne, punktem wyjścia Rawlsa są potoczne intuicje człowieka wychowanego w systemie liberalno-demokratycznym, jak na przykład: „Każda osoba ma oparte na sprawiedliwości prawo do osobistej nietykalności, którego nie można jej pozbawić nawet przez wzgląd na dobro społeczeństwa jako całości” czy też „w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za nienaruszalne; prawa gwarantowane przez sprawiedliwość nie stanowią przedmiotu czy rachunku społecznych korzyści”, lub też „Prawda i sprawiedliwość, jako cnoty naczelne ludzkiej działalności, są bezkompromisowe”. Te intuicyjne przekonania oddają, zdaniem Rawlsa, nasze pierwotne i niewypaczone poczucie sprawiedliwości,

którego ukoronowaniem ma być koncepcja *justice as fairness* – sprawiedliwością rozumianą jako bezstronność.

Mimo ulotnego i sloganowego charakteru naszych intuicji Rawls czyni je podstawą swojej etyki. Etyka nie może sprzeciwiać się potocznym mniemaniom, choćby miała za to zapłacić cenę niekonsekwencji. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ten właśnie rys książki uczynił ją sławną w kołach laików niezbyt obytych z filozofią moralną.

Kolejne fragmenty tekstu wzmagają nasze przekonanie, że Rawls dogadza pierwotnym wyobrażeniom o moralności. Jest on wprawdzie przekonany, że ludzie mają różne koncepcje sprawiedliwości, niemniej jednak przez to właśnie wszyscy dzielą potrzebę posiadania pojęcia sprawiedliwości i urządzenia społeczeństwa według sprawiedliwych zasad. Na ogół zasady te nie muszą powiększać użyteczności, jak sądzili utylitaryści. Sprawiedliwość może być nieużyteczna społecznie, a mimo to godna realizacji.

Rawls stawia tezę, że filozofię moralną można uważać za próbę opisu naszej zdolności moralnej lub swoistego zmysłu sprawiedliwości. Konstruowanie teorii moralnej przypomina, jego zdaniem, opis poczucia „poprawności gramatycznej zdań naszego języka ojczystego”. Rawlsowi chodzi o scharakteryzowanie zdolności rozpoznawania zdań poprawnie zbudowanych za pomocą reguł, którymi *implicite* kieruje się normalny użytkownik języka. Analogia Rawlsa jest ciekawa i budzi w teoretyku moralności zrozumiałe nadzieje. Uwaga, że moralność przypomina język i tak jak on posiada swoją gramatykę, brzmi jednak równie atrakcyjnie, co niejasno. W pierwszej chwili mogłoby się wydawać, że chodzi tu o swoistą logikę języka moralnego, którą może odsłonić analiza metaetyczna. Rawls stwarza złudzenie, że za chwilę otrzymamy odpowiedź na pytania w rodzaju: „jakie znaczenie mają podstawowe terminy moralne?” lub też „jak zachowują się zdania zbudowane z użyciem tych terminów?” Nic takiego jednak nie następuje. Rawls nie zajmuje się logiką dyskursu moralnego. Jego teoria sprawiedliwości będąca pewną propozycją moralną pozbawiona jest teoretycznych podstaw. Gramatyka dyskursu moralnego to, w jego ujęciu, intuicyjny zbiór przekonań członków społeczeństwa na temat tego, co słuszne, a co niesłuszne, sprowadzających się ostatecznie do potocznego „poczucia sprawiedliwości”.

Tak nieostrożne sformułowania wystarczyłyby do odrzucenia koncepcji Rawlsa już w punkcie wyjścia. O jakie „poczucie” może tu chodzić? Czy teoria sprawiedliwości ma za zadanie zrekonstruować moje poczucie sprawiedliwości? A może chodzi o poczucie większości? Jeśli tak, to co począć ze zdaniem mniejszości znajdującej się w opozycji? Rawls na szczęście nie ucieka się do tak prostych rozwiązań. Sądzi raczej, że zmysł moralny musi wyrazić się w sądach rozważnych (*considered judgments*), czyli takich, „w których nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształcenia”. Tę enigmatyczną uwagę zaopatruje w odpowiednią listę warunków, jaką musi spełnić

podmiot, by mógł wydać rozważny sąd. Należałoby zatem odrzucić sądy wydawane z wahaniem, takie, do których nie mamy zaufania, wydane w stanie wzburzenia lub przerażenia albo nie bezinteresownie. Zdaniem Rawlsa „zmysł sprawiedliwości jest zdolnością mentalną angażującą wysiłek umysłowy, zatem sądami rozważnymi będą wszystkie oceny wydane w takich warunkach, które ogólnie sprzyjają sądzeniu i rozważeniu”. Celem idealnym teorii moralnej jest stan refleksyjnej równowagi (*reflective equilibrium*) polegający na maksymalnym uzgadnianiu ze sobą przyjętych założeń przy jednoczesnym ich rewidowaniu.

Jak widać, Rawls przyjmuje teorię bezstronnego obserwatora, a nadto szereg założeń, które mają tę drobną wadę, że są albo niejasne, albo fałszywe. Dlaczego, na przykład, wzburzenie ma eliminować rozważę, jeśli wiadomo, że w wielu przypadkach jest ono znakiem wrażliwości moralnej? Czy bezinteresowność zawsze jest czymś zdrożnym i czy zawsze nadaje się na kryterium rozważnego sądu? Czym stanie się wybór moralny, jeśli usuniemy z niego cień niepewności wyrażający się w wahaniu? Niestety, na pytania te Rawls nie udziela odpowiedzi.

Po tych, dość niefortunnych uwagach metodologicznych, Rawls przechodzi do bliższego określenia, na czym polega sprawiedliwość rozumiana jako bezstronność. Do ogólnej teorii sprawiedliwości prowadzi nas wspomniane już pojęcie sądów rozważnych. Zasady sprawiedliwości to te, które zgadzają się z sądami rozważnymi w stanie refleksyjnej równowagi. Sprawiedliwość w społeczeństwie powinna być ufundowana na pierwotnej ugodzie (*original agreement*) obywateli. Ugoda ta ma charakter całkowicie hipotetyczny i w przybliżeniu odpowiada stanowi natury w teoriach umowy społecznej w myśli Rousseau, Locke'a czy Kanta. Nie jest ona faktem rzeczywistym, lecz propozycją teoretyczną, służącą zdefiniowaniu zasad sprawiedliwości. Zasadami sprawiedliwości są „zasady sprawiedliwości, jakie ludzie wolni i rozumni, mający swe własne korzyści na uwadze, przyjęliby w wyjściowej sytuacji równości jako definicję podstawowych warunków swego stowarzyszenia”. Tak rozumianą sprawiedliwość Rawls proponuje nazwać sprawiedliwością jako bezstronnością. Wybrane w ten sposób zasady stanowiłyby podstawę wszelkich bardziej szczegółowych ugod dotyczących formy rządów czy funkcjonowania instytucji społecznych.

Nietrudno jest nam sobie wyobrazić, że osoby wolne, równe i racjonalne, o których wspomina Rawls, dokonałyby wyboru korzystnego dla siebie, tym bardziej, jeśli „dążyłyby do realizacji własnego interesu”. Na przeszkodzie każdej umowy staje egoizm. Co więcej, egoizm występował w etyce pod postacią teorii. Rawls w świetnym stylu przedstawia, a następnie podważa, egoizm typu „dyktatura w pierwszej osobie”: „każdy ma służyć moim interesom”, egoizm typu „gapowicz”: każdy ma postępować sprawiedliwie, wyjąwszy mnie jeśli nie zechcę” oraz egoizm ogólny: „Każdemu wolno dbać o swe interesy, jak mu się podoba”. Zdaniem Rawlsa, warunki, jakie nakładamy na teorię etyczną (ogólność, uniwersalność, publiczność, uporządkowanie roszczeń, ostatecz-

ność), dyskwalifikują różne warianty teorii egoizmu. Na przykład, warunek ogólności eliminuje zarówno „dyktaturę w pierwszej osobie”, jak i koncepcje typu „gapowicz”, jako że w każdym z tych przypadków konieczne jest użycie imienia własnego lub deskrypcji określonej, potrzebnej do scharakteryzowania dyktatora i gapowicza. Egoizm ogólny nie spełnia z kolei warunku uporządkowania roszczeń.

Nie możemy jednak wykluczyć, że nawet osoby racjonalne i dążące do ugody będą starały się zaproponować takie rozwiązania, które „po cichu” faworyzowałyby ich pozycje. Przed taką ewentualnością Rawls broni się w sposób niezwykle pomysłowy. Proponuje on następującą metodę wyboru. W sytuacji wyjściowej „strony nie posiadają wiedzy o pewnego rodzaju faktach szczegółowych. Przede wszystkim nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył je los – inteligencją, siłą itp. Żadna z nich nie zna też swej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego, ani nawet specyficznych cech własnej psychiki, takich jak niechęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu albo pesymizmu. Co więcej, zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają więc jego determinant ekonomicznych czy politycznych ani poziomu kultury i cywilizacji, jaki udało osiągnąć. Osoby w sytuacji pierwotnej nie posiadają informacji co do tego, do jakiej generacji należą”. Zasady sprawiedliwości wybierane są zatem całkowicie z za zasłony ignorancji (*veil of ignorance*). Wybór taki gwarantuje całkowitą bezstronność arbitrow. Zauważmy, że Rawls nie żąda od nich, by wyzbyli się stronniczości. Proponuje tylko metodę egzekwującą bezstronność w praktyce. Stronniczość bowiem pojawia się tam, gdzie wiemy, jakie kroki przedsięwziąć, by wyraźnie popierać własny lub cudzy interes. Jeśli nie wiem, co przyniesie mi korzyść, ani kim będę w przyszłym społeczeństwie, to najrozsądniej będzie jeśli zachowam umiar i ostrożność. Zalety tej trudno nie docenić. Od sędziego albo urzędnika nie wymaga się dobrych intencji, ale bystrego umysłu i umiejętności racjonalnego myślenia. Trudno byłoby jednak cokolwiek projektować, gdybyśmy nie znali jakichkolwiek warunków życia w społeczeństwie np. praw fizyki albo psychologii społecznej i nie mielibyśmy podstawowej wiedzy na temat uczenia się, kooperacji lub zwyczajów panujących w danym społeczeństwie itp. Rawls broni się przed tym zarzutem niezbyt szczęśliwie, wyróżniając sferę faktów ogólnych, które są znane arbitrom. Muszą więc rozumieć sprawy polityki i ekonomii, znać podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka. Dlaczego jednak powinniśmy zatrzymać się w tym właśnie miejscu? Gdzie przebiega granica między faktami ogólnymi a nieogólnymi? Czy wiedza na temat typu społeczeństwa (np. czy jest to społeczność nomadów czy rolników) należy do faktów ogólnych czy nie? Jeśli do nich należy, to wynika z niej określona koncepcja dobra uznawana w tego typu społeczeństwach, jeśli zaś nie należy do faktów ogólnych, to jesteśmy skazani na wybór nieracjonalnych zasad. Może się

okazać, na przykład, że dla społeczności elitarystycznej zaproponujemy egalitaryzm, a dla miłujących wojaczkę – życie w pokoju. Rawls chce, by jego koncepcja sprawiedliwości łączyła bezstronność z racjonalnym wyborem. Trudno jednak wymagać od arbitrów, by dokonali racjonalnego wyboru, jeśli odcięci są od jakiegokolwiek wiedzy na temat społeczeństwa, dla którego mają ustalić sprawiedliwe zasady. Jak dobrze wiadomo antropologom, są społeczeństwa, w których nie istnieje pojęcie sprawiedliwości pojętej jako bezstronność. Zasady współżycia społecznego rządzone są przez pewien rodzaj stronniczości polegający na uprzywilejowaniu pewnych jednostek ze względu na stopień pokrewieństwa, a nie na traktowaniu wszystkich tak samo.

Inaczej mówiąc, żywymy przekonanie, że pewna znajomość preferencji jest podstawą racjonalnego wyboru. Jak widzimy, Rawls odrzuca ten postulat.

Nawet jeśli zgadzamy się na koncepcję sprawiedliwości rozumianą jako bezstronność oraz na wybór zza zasłony ignorancji, to daleko nam jeszcze do sformułowania szczegółowych zasad panujących w społeczeństwie. Jest możliwe, że zgodzimy się na wyjściową sytuację wyboru, ale nie zgodzimy z takimi lub innymi zasadami, i odwrotnie, możemy zaakceptować wybrane zasady, ale nie zgodzić się z metodą wybierania.

Jakie zasady sprawiedliwości przyjmuje sam Rawls opierając się na wyżej wymienionej procedurze?

Najogólniejsza zasada sprawiedliwości głosi „Wszelkie społeczne wartości – wolności i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba, że nierówna dystrybucja któregoś z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”. niesprawiedliwość to po prostu nierówności, które nie są z korzyścią dla każdego.

Tak rozumiana ogólna zasada sprawiedliwości rozpada się na dwie zasady szczegółowe.

1. Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

2. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by: a) były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania oraz b) by były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, na warunkach autentycznej równości szans.

Wprawdzie Rawls utrzymuje, że jego teoria sprawiedliwości jest częścią teorii racjonalnego wyboru, to jednak racjonalność rozumie dość wąsko. Racjonalny wybór to wybór roztropny. Nie jest roztropny ten, kto wiele ryzykuje. Dlaczego jednak bezstronny arbiter znajdując się za zasłoną ignorancji dokonał takiego właśnie wyboru? Czy nie mógł równie dobrze wybrać zasady algebraicznej albo uśrednionej użyteczności? Dlaczego nie zdecydował się na wyjście pośrednie

– intuicjonistyczne polegające na połączeniu zasady użyteczności z przedstawioną wyżej zasadą egalitaryzmu?

Większa część książki Rawlsa poświęcona jest analizowaniu zasad podziału i argumentacji na rzecz egalitaryzmu z punktu widzenia sądów rozważnych. Musimy przyznać, że kolejne rozdziały na ten temat stawiają Rawlsa w rzędzie największych nieutilitarystycznie myślących teoretyków moralności. Niestety z braku miejsca nie możemy wdawać się w subtelne i wartościowe analizy Rawlsa. Wspomnijmy tylko o najważniejszym uzasadnieniu wymienionych wyżej zasad z punktu widzenia sytuacji pierwotnej. Rawls proponuje heurystyczny wybieg, ujmując dwie zasady jako rozwiązanie problemu społecznej sprawiedliwości wedle reguły maksimumu, czyli *maximum minimorum*. Reguła ta każe nam oceniać wybory alternatywne wedle ich najgorszych konsekwencji. Powinniśmy wybrać rozwiązanie, którego najgorsze konsekwencje są lepsze niż najgorsze konsekwencje pozostałych rozwiązań. Taki wybór maksymalizuje zysk, czyli funkcję użyteczności  $f(d, o)$  przyporządkowującą każdej parze  $(d, o)$ , której elementy pochodzą ze zbiorów  $D$  oraz  $O$ , liczbę rzeczywistą reprezentującą wartościowanie skutku decyzji  $d$ , gdy prawdziwym stanem rzeczy są okoliczności  $o$ . Zauważmy, że, po pierwsze gdybyśmy w zbiorze  $O$  przypisali określone prawdopodobieństwa, to nieracjonalne byłoby stosowanie kryterium maksimumu. Warunek ten został jednak wykluczony na mocy warunku wyboru z zastrzeżeniem ignorancji. Po drugie, osoba dokonująca wyboru ma taką koncepcję dobra, że niewiele dba o możliwe zyski wykraczające poza minimalny wysiłek, którego faktycznie może być pewna, jeśli trzyma się maksimumu. Nie liczy na korzyści, jeśli liczy się z tym, że może ponieść stratę. Po trzecie, możliwości odrzucone wiążą się z ryzykiem.

Wszystkie trzy założenia możemy zakwestionować. Wspomnieliśmy już, że wadą wyboru z zastrzeżeniem ignorancji jest niemożność zaspokajania pragnień stron podlegających podziałowi. Nie możemy dzielić racjonalnie jeśli nie mamy szczegółowych informacji o społeczeństwie, dla którego projektujemy zasady sprawiedliwości. Założenie drugie i trzecie również możemy zakwestionować, choć z innego powodu. Zauważmy, że Rawls przyjmuje milcząco pewne założenie dotyczące strategii wyboru. Jego hipotetyczny arbiter zakłada, że jeśli nie wie, kim będzie w przyszłym społeczeństwie, to zachowa ostrożność i przewidując, że może się znaleźć na dole drabiny społecznej, wybierze raczej społeczeństwo ludzi równych niż takie, w którym najniższe klasy dzieli od najwyższych ekonomiczną przepaść. Załóżmy jednak, że wybierający nie myśli o tym, ile może stracić jeśli nie wybierze strategii asekuranckiej, ale o tym, ile może zyskać jeśli zaryzykuje. Niech przykładem maksymalizacji zysku będzie słynny zakład Pascala: Bóg istnieje albo nie istnieje. Jeśli założę, że istnieje, to nawet jeśli jest to założenie mało prawdopodobne, do stracenia mam jedno krótkie życie, a do wygrania wieczność. Natomiast jeśli założę, że nie istnieje, to do stracenia mam wieczność, a do zyskania jedno krótkie życie. Pascal założył, że

Bóg istnieje stawiając na jednej szali krótkie życie, a na drugiej – całą wieczność. Czy wybór Pascala można nazwać racjonalnym? Rawls musi zaprzeczyć. Trudno byłoby mu jednak uzasadnić swój pogląd, że w każdym przypadku lepsza jest asekuracja niż ryzyko.

Zanalizujmy bliżej każdą z przytoczonych zasad. Pierwszą nazywa Rawls Zasadą Największej Równej Wolności (*Principle of Greatest Equal Liberty*). Przypomnijmy, że głosi ona, iż każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

Rawls przywiązuje do niej wielką wagę i uzupełnia o regułę nadrzędności (*priority rule*) głoszącą priorytet wolności nad innymi dobrami: „Zasady sprawiedliwości mają być zestawiane w porządku linearnym, a co za tym idzie – wolność może być ograniczana jedynie w imię wolności”. Tego rodzaju sytuacje podpadają pod dwa przypadki: a) powściągnięcie wolności musi wzmacniać ogólny całościowy system swobód oraz b) wolność mniej niż równa musi być do przyjęcia dla tych, którzy mają mniej wolności.

Język Rawlsa wymaga komentarza. Porządek linearny to nic innego, jak hierarchia zasad. Spełnienie zasady pierwszej jest warunkiem spełnienia zasady drugiej, spełnienie zasady drugiej warunkuje spełnienie trzeciej i tak dalej. Jeśli na szczycie drabiny zasad Rawls umieszcza zasadę wolności, to przy założeniu ich linearnego uporządkowania dochodzimy do określenia warunku ograniczającego wolność: jest nim – choć może to dziwić – wzgląd na samą wolność. Chwila namysłu wystarczy jednak, by przyznać Rawlsowi rację. Podzasada „a” głosi, że nadużywanie wolności może źle służyć przyjętemu systemowi swobód. W sytuacji, gdy nadmiernie rośnie wolność jednostek, może dojść do naruszenia innych podstawowych swobód obywatelskich. Po drugie, w wyjątkowych wypadkach powinniśmy ograniczyć czyjąś swobodę, by nie podrywać zaufania ogółu obywateli do wolności. Podzasada „b” natomiast głosi, że ograniczenie swobód pewnych jednostek jest usprawiedliwione w przypadkach, gdy zapobiega utracie przez nie innych swobód. Usprawiedliwiony jest więc ograniczony paternalizm. Dla tych, którzy mają mniejszy dostęp do podstawowych swobód (np. umysłowo chorzy, dzieci) możemy ograniczać wolność obniżając podstawowy próg równy dla wszystkich, pod warunkiem, że będzie to służyć obronie ich interesów.

Jak jednak możemy mierzyć wolność różnych jednostek? Skąd mamy wiedzieć, że podobni do siebie członkowie społeczeństwa mają jej po równo? Rawls rozwiązuje ten problem dość prosto. Wolność to nic innego jak system swobód, który da się zdefiniować przez wyliczanie: system równych podstawowych swobód to polityczna wolność (prawo do głosowania i do kandydowania na publiczne stanowiska) wraz z wolnością słowa i zgromadzeń, wolność sumienia i myśli; wolność osoby wraz z prawem do własności osobistej oraz wolność przed nieusprawiedliwionym zatrzymaniem i aresztem, w prawnym sensie tych słów. Nie przejmując się wrażeniem bezładu, Rawls kończy tę

wyliczankę powtarzając, że wszystkie wymienione swobody muszą być rozdzielone równo, jak głosi pierwsza reguła, ponieważ „obywatele sprawiedliwego społeczeństwa muszą posiadać te same podstawowe prawa”. Zauważmy, że lista swobód, jaką przedstawił Rawls, nie jest kompletna. Czy należałoby umieścić na niej swobodę seksualną albo prawo do ekscentrycznego zachowania się? Czy do wymienionych swobód może należeć nieskrępowany dostęp do narkotyków, nadużywanie alkoholu, przyzwolenie na skorzystanie z eutanazji lub na jej wykonanie? Na pytania te Rawls nie odpowiada jasno, dając mgliste zapewnienia, że kompetentny arbiter nie powinien wybierać zasad realizujących tylko jeden, „perfekcjonistyczny” ideał państwa, lecz ze względu na sytuację niewiedzy co do swych upodobań, pozwolić na tolerancję i pełny rozwój różnych światopoglądów.

„Wolność” jednostki w tym sensie, w jakim Rawls używa tego terminu, kojarzy się ze zbiorem przysługujących jej praw. Człowiek jest wolny, jeśli instytucje lub jednostki spełniają swe obowiązki wobec niego. Każdy powinien mieć zapewniony równy udział w społecznych przywilejach. To powiązanie równości z wolnością okazuje się jednak iluzją, jeśli weźmiemy pod uwagę, że ludzie w nierównym stopniu potrafią korzystać ze swoich swobód. Mizantropi stronią od tłumu, cierpiący na głód absolutu gotowi są zrzec się samodzielności myśli, tchórzliwi uciekają przed wolnym wyborem. Przyczyny, dla których nie korzystają ze swych swobód, mogą być różne, zawinione lub niezawinione, chciane lub niechciane. Przypadkiem najbardziej typowym jest sytuacja, w której ktoś nie korzysta z przysługujących mu swobód politycznych, gdyż nie jest wykształcony albo jego inteligencja waha się w granicach IQ 60. Typowy argument przeciwko tak zarysowanej formalnej wolności mógłby wyglądać następująco: czym innym jest prawo do własności prywatnej odniesione do sytuacji życiowej żebraka, a czym innym do sytuacji milionera. Pozornie są oni równi, bo przysługuje im jednakowe prawo do posiadania dóbr materialnych, w rzeczywistości jednak tylko milioner robi z niego użytek. W odpowiedzi na ten zarzut Rawls postuluje, by realne różnice w możliwościach korzystania ze swobód niwelować poprzez ujednocianie subiektywnych opinii jednostek, rozmaicie zapatrujących się na możliwość korzystania ze swobód oraz polepszanie sytuacji najniżej uposażonych. Zaznacza też, że wspomniane nierówności nie wynikają z tego, że istnieje nierówność dostępu do podstawowych swobód; związane są z tym, jaką wartość w konkretnej sytuacji przypisuje tym swobodom jednostka. Między stanem rzeczywistym a idealnym istnieje wszakże różnica. Teoria Rawlsa ma charakter normatywny i jej zadaniem nie jest opis stanu rzeczywistego, lecz nakreślenie projektu idealnych zasad. Dlatego też zarzut nie trafia w pierwszą regułę ani jej rozwinięcia. Określa ona bowiem jedynie formalny wymóg równości swobód. Postuluje się w nim, że każdemu powinien przysługiwać ten sam system swobód, nie zaś, że każdy powinien mieć taki sam standard życia. Zrównanie w prawach nie oznacza zrównania standartów.



W tym miejscu możemy jednak postawić pytanie: Co by się stało, gdyby społeczeństwo zrzekło się swoich swobód w zamian za pewne dobra o charakterze ekonomicznym? Albo też, czy jest możliwe, że arbiter wybrałby ograniczony system swobód w zamian za uzyskanie poczucia bezpieczeństwa, pokoju lub wyższego standardu życia? Rawls nie może na serio wykluczyć takiej możliwości. Na poparcie nadrzędności wolności nad innymi dobrami przytacza argument psychologiczny: ludzie zaczynają cenić swobody wówczas, gdy ich podstawowe potrzeby zostały zaspokojone i osiągnęli minimalny standard życia. Wraz z jego wzrostem zwiększa się potrzeba poszanowania swobód oraz opracowanie własnego planu życia, który może zostać zrealizowany tylko pod warunkiem istnienia wolności. Zasady sprawiedliwości mogą być w pełni zrealizowane jedynie w społeczeństwie, które osiągnęło względny dobrobyt. W tym miejscu teoria Rawlsa okazuje się niefrasobliwa i jednostronna. Nawet we współczesnych społeczeństwach euro-amerykańskich przywiązanych do demokratycznych swobód, znaleźliby się tacy, którzy poświęciliby wolność w zamian – na przykład – za długowieczność. Wyrazem tych tendencji jest trwonienie fortun na ulepszanie technik kriogenizacyjnych, pozwalających natychmiast po śmierci klinicznej przeszkodzić rozpadowi komórek poprzez zanurzenie ciała w kriokapsule wypełnionej ciekłym azotem.

Zasada druga głosi, że nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by: a) były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; oraz b) by były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans.

Rzuca się w oczy, że Rawls wykazuje szczególną wrażliwość na rzeczywiste nierówności natury ekonomicznej. Postęp wolności musi odbywać się równoległe z postępem ekonomicznym i społecznym. Egalitaryzm ekonomiczny staje się postulatem równie ważnym, co liberalizm polityczny. O ile pierwsza z dwóch podstawowych zasad sprawiedliwości określa równość swobód, to druga wyraźnie promuje najgorzej uposażonych.

Zasadę (2) nazywa Rawls Zasadą Dyferencji (*Difference Principle*) lub „Regułą Linearnego Zróżnicowania” (*Lexical Difference Principle*). Znane nam uporządkowanie linearne polega w tym przypadku na polepszaniu w zbiorze osób  $n$ , grupy jednostek w najgorszej sytuacji, by następnie polepszać sytuację kolejnej grupy, zajmującej w poprzednim układzie drugą pozycję od końca, zaś w obecnym pozycję ostatnią, i tak dalej aż do momentu, gdy dojdziemy do grupy w najlepszym położeniu, zrównanej z poprzednią  $n-1$ , a wówczas będziemy polepszać poziom jednostek w najlepszym położeniu.

Jak powyższe reguły wyrażają się w praktyce? Musimy pamiętać, że zasady sprawiedliwości zostały zaproponowane jako podstawa dla konstytucji instytucji społecznych i politycznych. Pierwszym krokiem jest wybór zasad sprawiedliwości z za zasłony ignorancji, drugim – konstytucja oraz opracowanie

karty praw i obowiązków obywateli, trzecim zaś – powołanie do życia instytucji oraz rozwiązań prawnych pozostających w zgodzie, z jednej strony, z konstytucją, z drugiej zaś – z zasadami sprawiedliwości. Ostatni, czwarty, krok polegałby na zastosowaniu szczegółowych zasad do konkretnych przypadków z życia. Z obu reguł wynika na przykład, iż rząd zapewni równość szans w dostępie do wykształcenia, kultury i stanowisk oraz zagwarantuje społeczne minimum wypłacając zasiłki rodzinne, specjalne zasiłki chorobowe i pracownicze. Do najniżej uposażonych Rawls zalicza wszystkie osoby z dochodem i majątkiem mniejszym niż połowa mediany. Połowa mediany to jedna czwarta całej populacji. Jak zauważył jednak Jacek Hołówka, wielkości tej nie odpowiada żadna grupa społeczna dająca się opisać w kategoriach socjologicznych. Grupa taka najczęściej nie może wyartykułować swoich interesów, nie posiada swego przedstawicielstwa w parlamencie, nie potrafi zaproponować prawa, które podnosiłoby jednolicie lub proporcjonalnie do dochodu ich udział w dochodzie narodowym. Prawo takie musiałyby zakładać, że należy premiować wszystkie osoby spośród 25% najniżej uposażonych, co brzmi dość niewiarygodnie, jeśli zważyć, że nawołuje do otaczania opieką wszystkich tych, którzy zarabiają niewiele bez względu na to, czy na to zasługują, czy nie. Wprowadzenie podobnego prawa miałoby niekorzystne skutki ekonomiczne, spowodowałoby bowiem przepływ osób z grup wyżej zarabiających do najniżej i spadek wydajności pracy w grupie najniższej. Na obronę Rawlsa moglibyśmy przytoczyć co najwyżej warunek wymieniony w podregule „a”: wyrównywanie standardów ma się odbywać z zachowaniem właściwego poziomu akumulacji. Inna sprawa, że dopóki Rawls nie wyjaśni, na czym polega taki poziom akumulacji, możemy słusznie podejrzewać, że równość i dobrobyt wzajemnie się wykluczają. Rawls podaje nam takie wyjaśnienie w formie drugiej reguły priorytetu. Przypomnijmy, że pierwszą regułą priorytetu był postulat prymatu wolności. Obecna druga reguła „ma w porządku linearnym pierwszeństwo wobec zasady efektywności i wobec zasady maksymalizowania sumy korzyści; zaś zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady dyferencji”. Zdaniem Rawlsa, zachodzą dwa przypadki: a) nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają najmniejsze szanse; b) nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to ociążenie biorą na siebie. Ta ostatnia uwaga rzuca pewne światło na sprawy tak praktyczne jak wysokość minimum socjalnego. Gdy zaakceptuje się zasadę dyferencji, wówczas uznamy, iż minimum winno być ustalane w wysokości maksymalnie poprawiającej widoki najniżej uposażonych. Można to osiągnąć dokonując transferów. Rawls proponuje opodatkowanie od dochodów twierdząc, że może to zmienić sytuację najniżej uposażonych oraz ich indeksu dóbr podstawowych mierzonego przez zarobki plus transfery. Zauważmy jednak, że granica wielkości transferów jest w ostatecznej instancji regulowana ze względu na sytuację najbiedniejszych. Czy wynika z tego, że zarobki najbogatszych mogą być zmniejszane do poziomu

uzyskania równych dochodów? Rawls twierdzi, że zasada ta zdaje egzamin tylko czasami. Każde pokolenie musi bowiem zachować zdobycze kultury i utrzymać w nienaruszonym stanie instytucje sprawiedliwości, a także odkładać odpowiednią sumę w postaci realnie zakumflowanego kapitału. Oszczędzanie może przybierać rozmaite formy, od inwestowania w maszyny do podnoszenia uposażeń nauczycielom akademickim. Zasadę sprawiedliwego oszczędzania, określającą wielkość inwestycji, wyznacza tym samym poziom minimum socjalnego. Otrzymuje się je z proporcjonalnych podatków od wydatków albo dochodów. Im większa proporcja tym większe minimum i na odwrót. Może to doprowadzić do dwóch sytuacji; albo nie będzie już można robić odpowiednich oszczędności, albo zwiększone podatki tak bardzo ugodzą w ekonomiczną efektywność, że perspektywy najbardziej upośledzonych zaczną się pogarszać. Zwiększanie minimum musi zostać zahamowane jeśli zasadzie dyferencji stało się zadość. Rawls niestety nie przedstawia jasno zasady sprawiedliwego oszczędzania i nie rozstrzyga definitywnie problemów stosunku między minimum a proporcją oszczędzania.

Drugi zarzut dotyczy już samej istoty polityki społecznej proponowanej przez Rawlsa. Jednostki najniżej uposażone premiiwane są kosztem ludzi, którzy ze względu na posiadane talenty, przedsiębiorczość, energię i pracowitość, w społeczeństwie całkowicie wolnorynkowym znaleźliby się na górze drabiny społecznej. Odpowiadając na powyższy zarzut Rawls twierdzi, że zapłata za talenty możliwa jest tylko w kooperującym społeczeństwie. Bez niego talent poszczególnej jednostki w ogóle by się nie liczył. Ponieważ więc talent doceniany jest w społeczeństwie, jednostka musi docenić społeczeństwo i współpracować z jego instytucjami.

Kończąc, spróbujmy streścić poglądy Johna Rawlsa.

Przyjmuje on intuicyjno-potoczny punkt wyjścia, co znajduje wyraz w koncepcji rozważnych sądów i refleksyjnej równowagi. Z rozważnymi sądami powinny zgadzać się zasady sprawiedliwości. W koncepcji sprawiedliwości rozumianej jako bezstronność przyjmuje się, że wyboru zasad dokonujemy w sytuacji wyjściowej, zza zasłony ignorancji, co pozwala wyeliminować stronniczość. Wybrane zasady sprawiedliwości: zasada równej wolności i zasada dyferencji zgodne są ze strategią maksyminu. Uzupełnione o reguły priorytetu tworzą spójną całość pretendującą do rozwiązania takich kwestii praktycznych, jak minimum socjalne czy próg podatkowy. Uznaliśmy, że wiarygodność teorii Rawlsa zależy od odpowiedzi na liczne zarzuty jakie można postawić pod jej adresem. Do najważniejszych zaliczyliśmy: brak logiki języka moralnego, potoczność, nieliczenie się z preferencjami jednostek, zawężenie koncepcji racjonalnego wyboru do strategii maksyminu oraz niejasność pojęcia „najniżej uposażony”.