

HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ

Sprawiedliwość jako racjonalność

1. Rozważania niniejsze koncentrować będą się wokół tradycyjnego problemu filozoficznego dotyczącego podstaw wartościowania i podstaw doktryn moralnych. Spór o to, czy tych podstaw szukać w sferze bezpośredniego doświadczenia odznaczającego się ewidencją, czy też raczej w prawdach rozumu, w precyzji i doskonałości myślenia, jak również spór o to, które z powyższych rozwiązań nadaje silniejszą moc obowiązującą nakazom moralnym, stanowi nierozstrzygalny dylemat filozofii. Poszukiwanie niepodważalnych podstaw moralności jest stałym problemem filozofii, gdyż zasady te są zarazem niezbędne i nieosiągalne. Zresztą, wbrew pozorom, wartościowanie nie jest pod tym względem w sytuacji gorszej niż poznanie, choć czasem te dwie zdolności umysłu są sobie przeciwstawne z tego właśnie punktu widzenia.

Nierozstrzygalność pytania o podstawy aksjologii nie oznacza jednak jego bezsensowności. Niewątpliwie, nie ma ono sensu empirycznego, lecz nie jest to przecież jedyny rodzaj sensu jaki odnajdujemy w myśli ludzkiej. Pytanie, jak jest możliwe, że w ogóle coś wiemy, a także, co to jest to, co wiemy, jak również pytanie, jak to się dzieje, że nasze oceny i wartości są czymś więcej niż czysto wewnętrznym nastawieniem, w jaki sposób są one „ważne” (*gelten*), obowiązujące — wszystkie te pytania są nieodłączne od poznawania i wartościowania i tak długo mają sens, jak długo istnieją same te czynności. Są one wyrazem autorefleksji myśli, a źródłem ich sensu jest myśl sama, która poznając czy wartościując chce wiedzieć co czyni.

Nierozstrzygalność problemu podstaw aksjologii przejawia się między innymi poprzez stałą obecność tego problemu w dziejach myślenia, przez jego ciągle powracanie i uparte pojawianie się w coraz to nowej postaci. Jest to oczywiście jedynie przejaw, a nie istota tej nierozstrzygalności. Sama niemożność uzyskania definitywnej odpowiedzi różnie bywa wyjaśniana — albo przez fakt transcendowania pytania poza dane empiryczne, albo też przez niezniszczalność potrzeby umysłu ludzkiego, by

rozumieć swe własne czynności i ich miejsce w świecie; potrzeby, która stale na nowo musi być realizowana, nawet gdyby uzyskane już poprzednio rozwiązania i odpowiedzi były trafne. Zdolność myślenia raz rozwinięta nie może przestać stale się urzeczywistniać.

Nie będziemy jednak dalej zajmować się sprawą nierozstrzygalności problemów filozoficznych. Chodziło mi jedynie o przypomnienie tej kwestii, nie zaś o jej analizę. Przypomnienie to stanowi niezbędny wstęp do rozważenia koncepcji sprawiedliwości zaprezentowanej przez Rawlsa w jego książce *Teoria sprawiedliwości*, albowiem książka ta jest właśnie przekonującym przykładem owej stałej obecności pewnych podstawowych problemów w refleksji filozoficznej. Książka Rawlsa jest zakorzeniona głęboko w historii filozofii moralnej, stanowi kontynuację doświadczenia myślowego Kanta, Rousseau'a, Hume'a, Milla, a równocześnie proponuje nowe rozwiązania i daje nieznane dotąd odpowiedzi. Zawiera ona próbę stworzenia doktryny moralnej rozstrzygającej, czym jest dobro, co jest słuszne i obowiązujące, ujawnia racjonalne podstawy słuszności, pokazuje, że rozum może chronić przed złem itd. Tak szeroko zakrojona koncepcja Rawlsa stanowi istotny przełom w filozofii moralnej ostatnich dziesięcioleci. Po około pół wieku dominacji i panowania sceptycyzmu w zakresie zagadnień etycznych pojawiła się rozprawa, która jest obroną rozumu i absolutyzmu aksjologicznego. Fakt ten stanowi zapewne jeden z głównych powodów niezwyklej popularności książki Rawlsa, która od 9 lat jest szeroko dyskutowana w świecie Zachodnim. W tym czasie zdążyła już powstać ogromna literatura komentująca, krytykująca i chwalać koncepcję Rawlsa. Drugim zaś powodem niewątpliwym rozgłosu, jaki towarzyszy tej książce, jest szereg praktycznych szczegółowych wniosków, do których dochodzi jej autor, odnośnie właściwych form i sposobów organizacji społeczeństwa demokratycznego. Rawls jest kontynuatorem tradycji liberalizmu i wolności jednostki; niektórzy określają jego pogląd jako znalezienie stanowiska pośredniego pomiędzy liberalizmem a socjalizmem, jednak takie określenie wydaje się o tyle mało trafne, że jest to koncepcja wyraźnie indywidualistyczna i nie mająca punktów stykowych z kolektywizmem socjalizmu. Znamienną cechą rozprawy Rawlsa jest ściśle powiązanie filozofii moralnej z filozofią polityczną i społeczną. Tą ostatnią sprawą nie będziemy tu jednak zajmować się, ograniczając nasze analizy jedynie do kwestii aksjologii.

Porzucenie sceptycyzmu aksjologicznego jest niewątpliwie najbardziej doniosłym momentem rozważań Rawlsa. Mówiąc o sceptycyzmie mam na myśli zrodzoną z inspiracji neopozytywistycznej rezygnację z poszukiwań podstaw ważności wartościowań, całkowitą refutację wartości jako bytu pozornego oraz w konsekwencji zanegowanie sensowności wszelkiej refleksji moralnej wykraczającej poza opis obyczajów. Formą sceptycyz-

mu jest także redukcja filozofii wartości do analizy języka ocen i nakazów. Stanowisku temu towarzyszy przeświadczenie, że sfera rozumu jest ograniczona do zakresu opisu, natomiast wszystkie zjawiska aksjologii należą do nierozumnej dziedziny uczuć, mają charakter wyłącznie wewnętrznościowy i są wobec tego całkowicie zindywidualizowane i dowolne, nie pozwalające na ujęcie ich w jakieś ogólne reguły. Rawls przewycięża tę pozytywistyczną relegację wartościowań poza sferę racjonalną, ukazuje on możliwość racjonalności w zakresie moralności i aksjologii. Przejawia się to przede wszystkim w przywróceniu ważności pytaniom esencjalnym, w odrzuceniu ograniczenia analiz do kwestii wyłącznie formalnych. Rawls bada treść takich jakości aksjologicznych, jak dobro czy sprawiedliwość, ustala sens słuszności i obowiązku. Główny jego wysiłek myślowy koncentruje się na zdefiniowaniu sprawiedliwości, określeniu warunków jej realizacji, ustaleniu kryteriów jej istnienia. Rozważania jego dotyczą wartości samych i ich hierarchii. Najogólniej rzecz biorąc, postawę jego trzeba określić jako obronę rozumu w świecie wartości.

2. Analizując książkę Rawlsa zastanówmy się przede wszystkim, czym jest sprawiedliwość jako fenomen. Platon i Arystoteles wymieniali sprawiedliwość wśród czterech cnót podstawowych, na które składają się: mądrość, męstwo, panowanie nad sobą i właśnie sprawiedliwość — przy czym tej ostatniej przyznawali pozycję najwyższą, była ona zwieńczeniem wszystkich cnót i powiadano o niej, że „w sprawiedliwości — wszystkich cnót zawarty jest kwiat”. Ponadto szczególnością sprawiedliwości jest to, że ona jedna spośród cnót jest „cudzym dobrem”, ponieważ obejmuje stosunek do innych osób. O ile więc tamte są jak gdyby cnotami osobistymi, to sprawiedliwość jest cnotą obywatelską. Jest ona czynieniem tego, co pożyteczne dla innych. Warto też przypomnieć, że względu na rozważania nad książką Rawlsa, że Arystoteles określa sprawiedliwość jako proporcjonalność. W *Etyce Nikomachejskiej* powiada: „Tym więc, co sprawiedliwe, jest to, co proporcjonalne, a to, co wykacza przeciw proporcji, jest niesprawiedliwe... Bo kto postępuje niesprawiedliwie, ma zbyt wiele, a kto jest pokrzywdzony, ma za mało tego, co dobre”¹.

Rawls rozpatruje sprawiedliwość przede wszystkim jako cechę pewnej określonej organizacji społeczeństwa, jako coś co tkwi w społecznym systemie wolności i podziału. Głównym jego tematem jest więc sprawiedliwość społeczna. Jest to jednak zarazem główna treść pojęcia sprawiedliwości i wszystkie pozostałe treści są wobec niej konsekwentne. Sprawiedliwość jest cnotą instytucji. Osobom i czynom ludzkim przy-

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, BKF, Warszawa 1956, ks. V, 1131 b 18—1131 b 20.

sługuje ona wtórnie, ze względu na jej sens społeczny, jako dystynkcji określającej rodzaj wolności i podziału.

Głównym podmiotem sprawiedliwości jest dla Rawlsa podstawowa struktura społeczeństwa. Mówiąc o sprawiedliwości Rawls ma na myśli sposób, w jaki najważniejsze instytucje społeczne rozdzielają podstawowe prawa i obowiązki i określają podział korzyści płynących ze społecznej współpracy. Najważniejsze instytucje to: ustrój polityczny i inne systemy organizacyjne społeczeństwa. Te systemy to np.: prawna ochrona wolności myśli i sumienia (czyli swobody poglądów politycznych i religijnych), wolny rynek lub centralistycznie planowana ekonomika, kościół i jego pozycja społeczna, rodzina itd. Rawls bierze pod uwagę w swych analizach jedynie tego typu podstawowe instytucje, gdyż one określają warunki egzystencji każdego indywiduum, pomija zaś, dopuszczając ich odmienność i wyjątkowość, różne pomniejsze stowarzyszenia dobrowolne, które nie są fundamentem życia każdego człowieka.

Spółeczeństwo, stanowiąc pewien schemat wzajemnych międzyludzkich świadczeń i przywilejów, korzyści i ciężarów, praw i zobowiązań, w zależności od tego jak ten schemat wygląda, jest instytucją mogącą się chlubić cnotą sprawiedliwości lub też może być ono nosicielem przywary niesprawiedliwości.

Mówiąc o instytucji społecznej, możemy jednak mówić o niej dwojako — albo jako o przedmiocie abstrakcyjnym, czyli jako o możliwej jedynie formie organizacji wyrażonej przez pewien system reguł, albo też jako o bycie konkretnym, czyli o realizacji pewnego systemu reguł. Otóż, Rawls wyklucza sensowność orzekania sprawiedliwości (lub niesprawiedliwości) o przedmiocie abstrakcyjnym, można o nim powiedzieć jedynie, że jeśli zostanie zrealizowany, będzie społeczeństwem sprawiedliwym. Zatem cecha sprawiedliwości przysługuje tylko realnie istniejącym systemom, jej nosicielem może być jedynie faktyczna instytucja.

Sprawiedliwość będąca cechą rzeczywistej instytucji jest zarazem jej cnotą główną. Rawls w swym wstępnym określeniu sprawiedliwości powiada: „Sprawiedliwość jest podstawową cnotą instytucji społecznych, tak jak prawda jest cnotą systemów myślowych. Najbardziej elegancka i ekonomiczna teoria musi zostać odrzucona i zrewidowana, jeśli nie jest prawdziwa: podobnie prawa i instytucje, niezależnie od sprawności i dobrego zorganizowania muszą zostać zrewidowane lub zniesione, jeśli są niesprawiedliwe”². Ważnym momentem w zacytowanym fragmencie jest nie tylko to, że sprawiedliwość jest cechą instytucji, lecz także to, że jest ona (czy może powinna być, bo przecież w świecie wcale się tak nie dzieje) ich cechą konstytutywną, to znaczy, że instytucja nie odznacza-

² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, s. 3.

jąca się sprawiedliwością nie ma racji istnienia. Brak sprawiedliwości jest wystarczającą krytyką instytucji i stanowi podstawę jej zniesienia. Rawls wyraźnie też podporządkowuje sprawność organizacyjną i efektywność sprawiedliwości; ta ostatnia jest decydująca dla oceny wszelkiej instytucji społecznej.

Sprawiedliwość jako cnota ma charakter podstawowy i absolutny — jest ona nieredukowalna do żadnych innych zjawisk, a także jest nienaruszalna dla jakichkolwiek innych korzyści. Sprawiedliwość jest autoteliczna — nie służy ona żadnemu innemu celowi poza samą sobą, nie jest instrumentem wobec czegoś innego. Dlatego też niemożliwa jest racjonalizacja poświęcenia jej dla czegoś innego. Odejście od niej jest zawsze tylko niesprawiedliwością, jest zawsze po prostu zanegowaniem pozytywnej wartości, odrzuceniem cnoty na rzecz przywary.

Z owego prymatu sprawiedliwości wobec innych cnót społecznych wynika nienaruszalność praw i godności indywidualów; sprawiedliwe instytucje nie gwałcą wolności niczyjej, ani nie podporządkowują interesów jednostkowych dążeniom większości, nie uzależniają też wolności indywidualnej od ogólnej pomyślności. Żaden rachunek społecznego interesu nie może naruszać sprawiedliwości i zagwarantowanej przez nią jednostkowej wolności i godności. Niesprawiedliwość może być uzasadniona tylko jako środek do uniknięcia większej niesprawiedliwości, jest ona bowiem tylko dążeniem do maksymalnej osiągalnej sprawiedliwości. Tak więc, podstawowy i autoteliczny charakter sprawiedliwości przejawia się w nienaruszalności wolności jednostkowej.

3. Dotychczas mowa była o tym, jaki rodzaj zjawiska stanowi sprawiedliwość, czemu może ona przysługiwać jako jakość i jakie jest jej miejsce wśród innych cnót społecznych. Rozważmy teraz samą treść sprawiedliwości. Rawls treść sprawiedliwości określa formułując dwie zasady sprawiedliwości. Zacznijmy od ich najogólniejszego, wstępnego wyrażenia. Otóż pierwsza zasada sprawiedliwości głosi: „każdy ma jednakowe prawo do najszerszych podstawowych wolności nie naruszających analogicznych wolności dla innych”³. Druga zaś zasada mówi, że „nierówności społeczne i ekonomiczne muszą być zorganizowane w ten sposób, aby *a.* można było oczekiwać, że będą korzystne dla wszystkich oraz *b.* żeby były związane ze stanowiskami otwartymi dla wszystkich”⁴. Jak widać od razu pierwsza zasada dotyczy praw i wolności, druga zaś dotyczy równości oraz dopuszczalnych nierówności podziału dóbr. Trzeba od razu powiedzieć, że dla Rawlsa obie zasady stanowią jedną całość i żadna z osobna nie stanowi sprawiedliwości.

³ Ibid., s. 60.

⁴ Ibid., s. 60.

Pierwsza zasada dotyczy podstawowych wolności obywatelskich, czyli wolności politycznej, wolności słowa i zgromadzeń, obejmuje także wolność sumienia i myśli, nienaruszalność własności, zagwarantowane przez prawo niezagrożenie aresztem ani konfiskatą. Druga zaś zasada dotyczy podziału dochodu i dóbr oraz systemu organizacji społeczeństwa różnicującego władzę i odpowiedzialność. Obie te zasady postulują równość pomiędzy członkami społeczności; sprawiedliwość jest tu rozumiana jako równość; z tym, że w pierwszym wypadku idzie o równość wolności, a w drugim o równość podziału korzyści płynących ze społecznej kooperacji. Równość jest dla Rawlsa zasadniczym składnikiem treści sprawiedliwości. Okazuje się jednak, że sens równości jest sprawą złożoną i trudną. Przede wszystkim treść równości musi się różnie kształtować w różnych dziedzinach życia, czym innym jest równość w zakresie wolności niż równość w sferze podziału. Rozważmy najpierw kwestię wolności. Sprawiedliwość rozumiana jako równość w zakresie podstawowych wolności obywatelskich polega na tym, że wszyscy mają jednako te prawa i jednako te gwarancje tych praw. Równość w zakresie wolności przejawia się w tym, że żaden z członków społeczności nie różni się (ani dodatnio, ani ujemnie) od innych. Takie pojmowanie równości jako identyczności sytuacji wymaga dokładnego wskazania tych kilku obszarów, w jakich ta identyczność występuje, bowiem przecież istotą życia społecznego jest różnorodność, której żadna teoria sprawiedliwości nie może likwidować. Przeciwnie, rozwinięta teoria sprawiedliwości musi uwzględniać wielostronną różnorodność indywidualów ludzkich, ich sytuacji, upodobań, potrzeb itd. Mimo jednak całej różnorodności istnieją pewne fundamentalne prawa osoby ludzkiej, których jednakże dla wszystkich zagwarantowanie jest podstawowym momentem sprawiedliwości. Rawls wymienia minimum tych praw. Obok tych fundamentalnych wolności, które są w sposób absolutny nienaruszalne, tzn. które nie mogą być uzależniane od żadnej innej racji i które nigdy żadnej innej racji nie mogą być podporządkowane, formułuje on ogólną zasadę ukazującą możliwość maksymalnego rozszerzania wolności ludzkich. W zakresie wolności sprawiedliwość polega na tym, by jedynym ograniczeniem ilości wolności było to, by nie prowadziła ona do ograniczania wolności innych, czyli by właśnie w dziedzinie wolności obowiązywała równość *sensu stricto*, czyli całkowita identyczność sytuacji jednostek. Znamionym rysem koncepcji Rawlsa jest ponadto ściśle wiązanie wolności ze sprawą ich gwarancji. Sięga on tu do dobrej tradycji liberalnej, wedle której wolności i ich gwarancje stanowią jedność nierozdzieloną. Wolności pozbawione jasnej prawnej gwarancji stają się jedynie pozorem.

Pierwsza zasada sprawiedliwości mówi więc o absolutnym charakterze wolności. Sprawiedliwość w zakresie wolności polega na tym, że

jedynym czynnikiem limitującym wolność może być sama wolność — jedynym ograniczeniem wolności jest zakaz ograniczania podobnych wolności innych. Realizuje się więc ta zasada przez całkowite zrównanie sytuacji indywidualnych w zakresie swobód; nikt nie może posiadać takiej wolności, jakiej nie posiadaliby także inni członkowie danej społeczności. Zarazem jednak zakres swobód rozszerza się maksymalnie postulując wszystkie wolności, które nie naruszają wolności kogokolwiek. Wolność jest dla Rawlsa wolnością każdego indywiduum; wyraźne sformułowanie tego wyklucza możliwość demagogicznego operowania hasłem wolności. Tak więc, gdy zwiększenie wolności stu osób miało zmniejszyć wolność choćby tylko jednej osoby, to będzie to naruszeniem zasady sprawiedliwości. Wolnością nie można bowiem operować sumarycznie, a jedynie indywidualnie. Umniejszenie wolności osoby nie daje się niczym zrównoważyć, jest ono zjawiskiem automatycznie negatywnym, a instytucja utrwalająca taki stan nie odznacza się cnotą sprawiedliwości. Całkowita nienaruszalność swobód osoby jest jeszcze jedną formą absolutności wolności.

Druga zasada sprawiedliwości sformułowana przez Rawlsa, jak już była o tym mowa, dotyczy szeroko rozumianej kwestii podziału dóbr. Sprawą, która tu Rawlsa interesuje, jest także równość. Jednakże w tym zakresie równość musi być całkowicie odmiennie pojmowana; równość jako identyczność sytuacji jest bowiem po prostu niemożliwa. Istotą sytuacji ludzkich jest ich nierówność, poczynając od samego startu, od miejsca urodzenia — jeden rodzi się na równinie Mazowieckiej a inny w Kalifornii — poprzez sytuacje rodzinne, zdolności, cechy osobowe, dziedziczone bogactwo, otrzymane wykształcenie itd. Wszystko tu jest raczej nierównością niż równością. A ilość nierówności pomiędzy ludźmi jest niewyczerpywalna. Lecz różnorodne także są ludzkie plany życiowe i wynikające z nich hierarchie potrzeb, spraw traktowanych jako ważne, od realizacji których zależne jest ludzkie poczucie godności. Dlatego też zainteresowanie Rawlsa równością sprowadza się do pytania o to, które nierówności i kiedy muszą zostać zdyskwalifikowane jako niesprawiedliwe. Daleki jest on od pojmowania równości jako identyczności sytuacji, punktem wyjścia dla rozwiązania kwestii równości jest dlań idea indywidualności i różnorodności; równość nie może być ich zaprzeczeniem, lecz musi być ich potwierdzeniem. Utylitarystycznej największej sumie szczęścia dla największej liczby ludzi zarzuca Rawls zbytne pomijanie indywidualności. Można by powiedzieć, że koncepcja Rawlsa jest znacznie bardziej personalistyczna niż był utylitaryzm.

Postawę myślową Rawlsa najlepiej określić więc można jako pytanie o to, co najbardziej nas zbliża do równości w zakresie dóbr i sytuacji społecznych bez zanegowania demokratycznej zasady indywidualności.

ci i różnorodności. Dlatego też w sformułowaniu drugiej zasady sprawiedliwości ogranicza się on przede wszystkim do wskazania, kiedy nierówności stają się wyraźnie niesprawiedliwe oraz w jaki sposób należy manipulować nierównościami, by nie prowadziły one do spetryfikowanego systemu niesprawiedliwości społecznej. Rawls pisze: „nierównościami społecznymi i ekonomicznymi należy manipulować w ten sposób, by uzyskać możliwie największe korzyści dla jednostek najmniej w systemie uprzywilejowanych”⁵. Niesprawiedliwe są tylko takie nierówności, które służą w sposób wyraźny wyłącznie indywidualom najlepiej w społeczeństwie postawionym. Sprawiedliwość natomiast nie wymaga zrównania, utożsamienia sytuacji wszystkich jednostek, nie wymaga zatarcia różnic pomiędzy osobami i ich faktyczną egzystencją. Wymaga jedynie możliwości otwartych dla wszystkich, a w szczególności pełnego otwarcia i faktycznej dostępności dla wszystkich stanowisk dających większe korzyści. Natomiast stałemu równoważeniu powstających zawsze w życiu nierówności, które mogą zawierać w sobie załączek niesprawiedliwości ma służyć maksymalizacja minimum. Maksymalizacja minimum jest dla Rawlsa głównym gwarantem sprawiedliwości w zakresie podziału społecznego.

Z dwóch zasad sprawiedliwości, z których pierwsza dotyczy wolności, druga zaś dobrobytu, Rawls pierwszą wybiera jako podstawową. Mają więc te zasady wyraźną strukturę hierarchiczną — jeśli następuje konflikt pomiędzy wolnością a dobrobytem, to należy wybrać zawsze wolność. Nigdy żadne ograniczenie wolności nie może być usprawiedliwione płynącym z niego większym dobrobytem, ograniczenie wolności jest złem absolutnym. Ta hierarchiczność wolności i dobrobytu stanowi zasadniczy moment aksjologii Rawlsa. Można dla niej znaleźć jednak także motywację funkcjonalną — jeśli bowiem pozbawimy indywiduala podstawowych wolności politycznych i obywatelskich, to któż będzie mógł zapewnić realizację sprawiedliwego podziału. Prymat wolności przed dobrobytem — sformułowany przez Rawlsa — jest więc dla sprawiedliwości konstytutywny.

Przedstawiłem tu jedynie najogólniej treść dwóch zasad sprawiedliwości, stanowiących trzon koncepcji Rawlsa, do tego też na razie musimy się ograniczyć nie wchodząc w labirynt różnych szczegółów, bowiem ciągle zostały nie uwzględnione jeszcze pewne zasadnicze kwestie filozofii moralnej stanowiące przesłanki tej koncepcji.

4. Zasadniczym pytaniem jakie nasuwa się jest sprawa źródeł lub podstaw owych dwóch zasad sprawiedliwości sformułowanych przez Rawlsa. Skąd one biorą się, jakie jest ich uzasadnienie, wreszcie czy uzasadnienie takie jest w ogóle możliwe? Czyli innymi słowy, czy mamy

⁵ Ibid., s. 302.

tu do czynienia z odkryciami intuicji moralnej czy też raczej z prawdami rozumu? Pytanie o podstawy samej koncepcji sprawiedliwości jest umotywowane zarówno samym tematem, jak także faktem, że Rawls świadomie bierze je pod uwagę w swoich rozważaniach. Zacznijmy więc od tego, co Rawls sam mówi w tej sprawie.

Zasady sprawiedliwości są wedle Rawlsa czymś, do czego dojść można na mocy racjonalnej decyzji podejmowanej przy zagwarantowaniu pewnych warunków. Zasady sprawiedliwości są koniecznym przedmiotem wyboru bezstronnych partnerów. Aby rzecz tę bliżej wyjaśnić, musimy wprowadzić trzy fundamentalne pojęcia Rawlsa, a mianowicie: sytuacja wyjściowa, zasłona niewiedzy i umowa. Koncepcja sprawiedliwości jest wynikiem umowy podjętej przez kontrahentów ustalających system podstawowych instytucji społecznych. Otóż, zdaniem Rawlsa, właśnie powyższe dwie zasady sprawiedliwości zostaną wybrane przez kontrahentów w sytuacji, gdy wszystkie ich partykularne interesy i emocje poddane zostaną zawieszaniu i gdy będą oni zupełnie swobodnie decydować o tym, czym jest sprawiedliwość i jak ma być zorganizowane społeczeństwo sprawiedliwe. Wybór tych właśnie zasad ma zostać podyktowany zwyczajną racjonalnością umawiających się stron. Problem sprawiedliwości pragnie Rawls wyjaśnić w języku teorii gier i decyzji.

Sytuacja wyjściowa, do której Rawls się odwołuje, ma być niejako doskonałym początkiem stanowienia sprawiedliwości. Jest to sytuacja jedynie hipotetyczna. Rawls nie twierdzi, że taki raj istniał kiedyś, ani że zaistnieje. Interesują go nie stany faktyczne, lecz jedynie warunki określenia i stanowienia sprawiedliwości. Otóż uważa on, że właściwa koncepcja sprawiedliwości może powstać jako skutek umowy podejmowanej przez strony w okolicznościach gwarantujących bezstronność ich decyzji. Okoliczności te ujmuje on przy pomocy kategorii zasłony niewiedzy. Czym jest owa „zasłona niewiedzy” stanowiąca warunek bezstronności? Czy przypomina ona w jakikolwiek sposób Kartezjańskie poszukiwanie doskonałego początku poznania przez wątpienie lub fenomenologiczną *epoché*? Sam Rawls szuka zresztą w tej sprawie raczej pokrewieństwa z Kantem. Zasłona niewiedzy obejmuje przede wszystkim abstrahowanie od faktycznej (aktualnej i przyszłej) sytuacji kontrahentów względem rozpatrywanych instytucji społecznych. Nikt nie zna swego miejsca, swoich zdolności, swego startu, swego dziedzictwa ani swej pozycji. Przypomina mu się może każda z sytuacji społecznych branych pod uwagę w umowie. Jednym słowem, nie wiedząc, kim jest, musi być zainteresowany jakością najniższych kondycji społecznych, które mogą stać się jego udziałem. Jest to więc jak gdyby zasada bezinteresowności poprzez interesowność. Jednakże zasłona niewiedzy tai nie tylko indywidualną sytuację własną kontrahenta, lecz zasłania także informacje o sytuacji in-

nych. Zasłona ta ukrywa również wiedzę o pojęciu dobra kontrahentów i o ich racjonalnych planach życiowych. Co więcej, umawiające się strony nie znają ogólnej sytuacji swego społeczeństwa, ani ekonomicznej, ani politycznej, ani też zrealizowanego przez nie stopnia cywilizacji i kultury, nie wiedzą także do jakiej generacji należą, jak również jakie miejsce zajmują w ramach układu sytuacji na kuli ziemskiej. Cała ta niewiedza, czy raczej całe to zawieszenie wszelkiej faktycznej informacji psychologicznej, socjologicznej i kulturowej ma być jednym z gwarantów bezstronności podejmowanej decyzji dotyczącej sprawiedliwości. Koncepcja sprawiedliwości nie jest więc wyprowadzona z żadnej wiedzy empirycznej. Nie może też ona być narzędziem realizacji partykularnych interesów, ponieważ znajomość tych interesów jest zawieszona. To wykluczenie instrumentalizacji sprawiedliwości dla celów partykularnych jest istotnym wątkiem koncepcji Rawlsa; sprawiedliwość ma być pojęciem uniwersalnym, nonsensem zaś jest sprawiedliwość głoszona przez jakąś jedną grupę społeczną podobnie jak nonsensem jest głoszenie sprawiedliwości tylko dla kogoś (osoby czy klasy społecznej). Z taką zawężoną i instrumentalną koncepcją sprawiedliwości polemizował już Platon w *Państwie* krytykując tezę Trazymacha, że: „to, co sprawiedliwe, to dla mocniejszego i rządzącego interes, a dla rządzonego i poddanego — szkoda”⁶.

Warte podkreślenia jest także to, że zasłona niewiedzy dotyczy również wszelkich kwestii aksjologicznych, czyli że żadna określona koncepcja dobra czy wartości nie leży u podstaw umowy dotyczącej podstaw sprawiedliwości.

Obok zawieszenia wszelkich materialnych koncepcji aksjologicznych, jak również zawieszenia wiedzy o faktycznej sytuacji stron i społeczeństwa, co ma gwarantować zasłona niewiedzy, Rawls przewiduje także jako niezbędny warunek określenia sprawiedliwości zawieszenie uczuć i stanów emocjonalnych, takich jak resentment czy zawiść. Kontrahenci umowy o sprawiedliwości są pomyślni jako podmioty jedynie, a zarazem w pełni, racjonalne. Kontrahent w tym rozumieniu nie jest empirycznym człowiekiem, lecz bytem teoretycznym. Podobnie jak sytuacja wyjściowa nie jest faktycznym stanem społecznym, lecz hipotetyczną ideą. Zadaniem stron zawierających umowę w stanie wyjściowym jest podejmowanie racjonalnej zgody wedle reguł teorii gier i decyzji. Sprawiedliwość ma być racjonalną decyzją, której warunki podjęcia są zapewnione przez bezstronność wynikającą z zawieszenia zasłony ignorancji.

Dotąd była mowa o tym jakie czynniki muszą ulec zawieszeniu, by osiągnąć bezstronność kontrahentów ustalających na drodze umowy uni-

⁶ Platon, *Państwo*, t. 1, Warszawa 1958, ks. I, 343 C.

wersalny sens sprawiedliwości. Czym jednak dysponują wobec tego strony przy ustalaniu swego porozumienia dotyczącego zasad sprawiedliwości? Rawls dopuszcza tu pewien rodzaj poznania zarówno teoretycznego, jak i aksjologicznego. Wykluczona była szczegółowa wiedza o faktycznej sytuacji społecznej, założona natomiast jest znajomość ogólnych koncepcji dotyczących natury ludzkiej i życia zbiorowego, czyli dotycząca związków funkcjonalnych w sferze zjawisk psychiki i polityki. Podobnie przedstawia się kwestia wiedzy aksjologicznej — nie zakłada się żadnej określonej koncepcji dobra, żadnej treści dobra ani konkretnej hierarchii dóbr, natomiast przyjmuje się fakt istnienia świata wartości, przyjmuje się, że są jakieś podstawowe dobra, czyli rzeczy, których ludzie pragną i do których dążą w ramach swych racjonalnych długoterminowych planów życiowych. Ta wąska formalna koncepcja dóbr wystarcza Rawlsowi dla określenia zasad sprawiedliwości.

Zasłona niewiedzy ukrywa więc przed kontrahentami nie wszelką wiedzę, a tylko tę konkretną, która mogłaby zakłócić ich bezstronność. Istotą sytuacji wyjściowej, w której strony pod ochroną zasłony niewiedzy dokonują umowy, jest dla Rawlsa bezstronność. Zresztą bezstronność jest dla niego także istotą sprawiedliwości, najogólniejszym i podstawowym jej sensem. Dlatego też nazywa on swą koncepcję sprawiedliwości ideą bezstronności — *justice as fairness*.

Justice as fairness polega na tym, że w sytuacji wyjściowej, która jest sytuacją koniecznej bezstronności, umawiające się strony przyjmują dwie zasady, z których pierwsza wymaga równości w przyznaniu podstawowych praw i obowiązków, druga zaś utrzymuje, że społeczne i ekonomiczne nierówności, czyli nierówności dobrobytu i władzy są usprawiedliwione tylko o tyle, o ile przynoszą korzyści wszystkim, w tym przede wszystkim tym najgorzej postawionym społecznie.

Zasady sprawiedliwości pojmuje Rawls jako reguły, które będą wybrane przez racjonalne podmioty jako podstawy urządzania społeczeństwa, jeśli tylko te podmioty postawi się w sytuacji wyjściowej, czyli w sytuacji bezstronności zapewnionej przez zasłonę niewiedzy. Bezstronność tę gwarantuje brak orientacji we własnych partykularnych interesach oraz pominięcie stanów emocjonalnych. Sprawiedliwość — jej treść wyrażona przez dwie zasady — jest zatem wedle Rawlsa koncepcją biorącą się z racjonalnego wyboru, ideą, do której każdy może dojść w warunkach zapewnionych przez zasłonę niewiedzy na mocy posługiwania się własnym rozumem. Ta powszechna możliwość tworzy perspektywę umowy społecznej.

W koncepcji Rawlsa widzimy pewne nici wspólne z teorią Hobbesa. Hobbes powiadał — bez umowy nie ma prawa ani sprawiedliwości, stan natury jest stanem wojny wolnym od prawa, rozum nakazuje umo-

wę gwarantującą pokój dla dobra wszystkich. Złamanie umowy jest niesprawiedliwością, natomiast wszystko, co jest zgodne z umową, jest sprawiedliwością. Czyny sprawiedliwe są to czyny zgodne z rozumem. Umowa jest podstawą prawa i sprawiedliwości. U Rawlsa także umowa jest podstawą sprawiedliwości, choć sprawiedliwość nie jest po prostu przestrzeganiem umowy, lecz sprawiedliwość bierze się z umowy, jest ustanawiana przez umowę; zgodne z Hobbesem jest też i to, że sprawiedliwość jest sprawą rozumu.

Zasadnicza wątpliwość, jaką budzi koncepcja Rawlsa, polega na pytaniu: dlaczego kontrahenci w sytuacji wyjściowej mają wybrać raczej sprawiedliwość niż cokolwiek innego? Łatwo można zgodzić się z Rawlsem, że partykularne interesy, a także emocja i resentment, są czynnikami utrudniającymi percepcję i rozumienie treści sprawiedliwości, że ludzie w „stanie naturalnym”, czyli w potocznym myśleniu, są skłonni raczej kierować się doraźnymi prywatnymi potrzebami niż ideą dobra powszechnego, czyli sprawiedliwości. Dlatego też niewątpliwie cały pomysł zasłony niewiedzy i hipotetycznego stanu wyjściowego wydaje się bardzo trafny. Trzeba się zgodzić z Rawlsem, że takie „zawieszenie” jest owocne w teorii sprawiedliwości, że warunkuje ono w ogóle dostrzeżenie samej idei sprawiedliwości, jej istotnej treści. Zasłona niewiedzy jest zabiegiem metodycznym, którego sens sprowadza się do tego, że zakrywanie pewnych kwestii może odkryć inne. Trudno się tu oprzeć postawieniu analogii z wątplieniem Kartezjańskim, choć zbytne rozszerzenie takiej analogii grozi nieporozumieniami. Zasłona niewiedzy ma przede wszystkim zagwarantować stan bezstronności, który Rawls uważa za niezbędny warunek wszelkiego myślenia o sprawiedliwości. Tym samym ukazuje on pewną fundamentalną cechę idei sprawiedliwości, a mianowicie jej uniwersalność. Sprawiedliwość nie może być ujmowana z perspektywy żadnej partykularnej sytuacji społecznej, ani rozważana w odniesieniu do żadnej partykularnej grupy społecznej. Sprawiedliwość jest czymś odnoszącym się do społeczeństwa jako całości, instytucje, które miałyby czynić rzekomą sprawiedliwość dla jakiejś jednej klasy, stają się z istoty swej, przez swój partykularyzm, zaprzeczeniem sprawiedliwości. Żadna pozycja społeczna nie predestynuje do wyrokowania o sprawiedliwości, przeciwnie każde stronnicze nastawienie eliminuje sprawiedliwość z góry. Koncepcja zasłony niewiedzy wskazuje na kilka równoległych aspektów uniwersalnego charakteru sprawiedliwości, najogólniej można je określić jako aspekt epistemologiczny i ontologiczny. Ani poznanie, czym jest sprawiedliwość, ani urządzenie, realizowanie społeczności sprawiedliwej, nie jest możliwe z perspektywy partykularnej grupy. Punkt widzenia grupy jest miejscem, z którego nie widać idei sprawiedliwości, stwarza on jakby „falszywą świadomość” — jak

mawiają marksiści. Ta fałszywa świadomość, np. wyzyskiwanych, opatrzonych resentymentem, przesłania im w ogóle sens idei sprawiedliwości, uniemożliwia im zarówno dotarcie myślowe do istotnej treści sprawiedliwości, jak też czyni niemożliwością budowanie z ich perspektywy instytucji społecznych odznaczających się cnotą sprawiedliwości.

Kategoria zasłony niewiedzy pokazuje więc nam wyraźnie uniwersalność sprawiedliwości. Bezstronność zagwarantowana przez tę zasłonę jest warunkiem sprawiedliwości. Bezstronność, zawieszenie partykularnych interesów, jest warunkiem podstawowym sprawiedliwości, podobnie jak autonomiczna wola jest warunkiem moralności. Rawls *expressis verbis* nawiązuje w swej koncepcji do idei Kanta. Podobnie jak autonomiczna wola odrzuca wszelkie zewnętrzne uwarunkowania, by stanowić swe własne, na sobie tylko ugruntowane prawo (przypomnijmy sformułowanie Kanta: „autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem. Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej woli zawarte jako ogólne prawo”⁷, tak samo też kontrahenci za zasłoną niewiedzy decydują w oderwaniu od wszystkich empirycznych i faktycznych uwarunkowań kierując się jedynie szukaniem zasad sprawiedliwości, które są jedynym celem ich decyzji. Decyzje te nie są określone przez żadną przypadkowość społeczną ani naturalną. Można by rzec, że są to decyzje autonomicznej woli. Zasady sprawiedliwości przyrównuje też Rawls do imperatywu kategorycznego. Są one z nim analogiczne zarówno przez ich związek z autonomiczną wolą, jak również przez ich apodyktyczność, a także przez ich formalizm, o czym powiemy nieco dalej. Tak jak Kant w swej koncepcji rozumu praktycznego przeszedł od popularnej filozofii moralnej do metafizyki moralności, tak można powiedzieć, że Rawls w swej książce przechodzi od konkretnych koncepcji sprawiedliwości do filozoficznego poznania warunków sprawiedliwości, do metafizyki sprawiedliwości. Kant pisał, że: „Metafizyka moralności winna badać idee i zasady czystej woli, a nie czynności i warunki woli człowieka w ogóle, zaczerpnięte po większej części z psychologii”⁸. Podobnie można powiedzieć, że metafizyka sprawiedliwości Rawlsa bada idee i podstawy sprawiedliwości, traktując jej zasady jako imperatyw moralny, pomija zaś faktyczne motywy i przeświadczenia funkcjonujące wśród ludzi. Jeśli zdarza się, że ludzie działają sprawiedliwie, to działają oni wtedy tak samo jak owi hipotetyczni kontrahenci w hipotetycznej sytuacji wyjściowej, czyli jako wolne, racjonalne, autonomiczne osoby, którymi na co dzień nie są.

⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 78—79.

⁸ *Ibid.*, s. 8.

5. Wróćmy jednak do pytania: dlaczego w sytuacji wyjściowej przy spuszczonej zasłonie niewiedzy kontrahenci wybiorą sprawiedliwość przeciw niesprawiedliwości? Rawls zdaje się w tej sprawie odpowiadać, że tak się stanie, gdyż wtedy nikt nie będzie miał motywacji ku niesprawiedliwości. Jednak jest to odpowiedź niepełna, bowiem sprawiedliwość jest nie tylko brakiem niesprawiedliwości, lecz ma pewną pozytywną treść samodzielną. Ta samodzielna treść sprawiedliwości wyrażona jest w dwóch zasadach sprawiedliwości sformułowanych przez Rawlsa. Dlatego też samo usunięcie przeszkód stojących na drodze do uchycenia tych zasad nie jest jeszcze wyjaśnieniem genezy idei sprawiedliwości, ani też nie jest jej uzasadnieniem. Zasłona niewiedzy umożliwia *justice as fairness*, lecz jej nie konstytuuje jako idei. Zasłona ta zakrywając nasze interesy pozwala nam dostrzec ideę bezstronności, lecz nie jest jej źródłem. Jak więc jest dana idea bezstronności, wolności i równości? Wydaje się, że w ramach schematu koncepcji stworzonej przez Rawlsa zostają zasugerowane w tej sprawie dwie różne odpowiedzi i żadna z nich nie zostaje definitywnie wybrana. Pierwsza z nich może być nazwana racjonalnością funkcjonalizmu. Zastanówmy się, czy sprawiedliwie zorganizowane społeczeństwo ma być po prostu systemem zapewniającym optymalną sprawność i harmonię, czy ma być ona po prostu rozwiązaniem funkcjonalnie najdoskonalszym. Zapewne sprawiedliwe społeczeństwo jest społeczeństwem harmonijnym i funkcjonalnie sprawnym. Platon powiedział, że sprawiedliwość w państwie jest harmonią wynikającą stąd, że każdy robi to, co do niego należy, czyli to, do czego został przeznaczony przez naturę, natomiast niesprawiedliwość to rozkład i walka wewnętrzna. Taką wątek tkwi też niewątpliwie w koncepcji Rawlsa, lecz harmonia i funkcjonalność nie wyczerpują treści sprawiedliwości. Rawls wyraźnie podkreśla w swoich wywodach, że sprawność nie jest wartością, której należy wszystko podporządkować. Przeciwnie, to sprawność, która nie rozstrzyga o sprawiedliwości, ma być podporządkowana tej ostatniej, Czyli, jeśli dążymy do sprawiedliwości, to nie mierzenie sprawności funkcjonalnej (*efficiency*) różnych układów ma być naszym kryterium. Tak więc kontrahenci w sytuacji wyjściowej nie ze względu na sprawność systemu społecznego wybierają zasady sprawiedliwości. Nie mogą ich też wybrać ze względu na żaden inny cel poza sprawiedliwością samą. Sprawiedliwość bowiem, jak wszelka cnota, jest autoteliczna, czyli nie służy niczemu innemu poza sobą samą, jest celem autonomicznym. Dlatego też wszystkie próby Rawlsa, by uczynić sprawiedliwość przedmiotem racjonalnego wyboru, muszą się kończyć niepowodzeniem. Racjonalizacja decyzji w sprawie treści sprawiedliwości z natury rzeczy bowiem prowadzi do instrumentalizacji sprawiedliwości.

Dwie zasady sprawiedliwości nie mogą być zatem ustanowione jedynie na mocy racjonalnej decyzji, bowiem wszelka taka decyzja musi być podjęta ze względu na jakiś cel. Żadne rozwiązanie sytuacji, uwzględnianie alternatywnych rozwiązań, deliberowanie nad konsekwencjami przyjętych rozwiązań nie może doprowadzić do owych dwóch zasad wyrażających treść autotelicznej cnoty społecznej, jaką jest sprawiedliwość. Zasady te nie mają więc żadnego swego uzasadnienia w określonym rozumowaniu. Mogłoby to zdarzyć się tylko wtedy, gdybyśmy potraktowali owe zasady jako konsekwentne, instrumentalne wobec innych idei czy wartości. Ale tak wedle Rawlsa nie ma być; nie chce on negocjować autoteliczności sprawiedliwości. Przeciwnie, silnie ją akcentuje. Jeśli racjonalni kontrahenci mogą wybrać te zasady w sytuacji wyjściowej, to zdarza się to tylko dlatego, że zasady te odpowiadają ich intuicji sprawiedliwości, a zasłona niewiedzy jedynie sprzyja uzyskaniu czy rozpoznaniu tej intuicji. Dochodzimy tu więc do punktu zasadniczego koncepcji Rawlsa, czyli do bezpośredniej, elementarnej naoczności sprawiedliwości. Bez poczucia bezstronności, wolności i równości, bez idei harmonii (Platon), bez idei proporcjonalności (Arystoteles), żadna zgoda powszechna w sprawie dwóch zasad sprawiedliwości nie byłaby możliwa. „Grając” w organizację społeczeństwa sprawiedliwego musimy znać reguły gry w sprawiedliwość lub wiedzieć, czym jest nasz cel, czyli sprawiedliwość. Z samej gry, która bez reguł czy celu nie jest jeszcze grą, jej zasady i cel nie wynikają. Sama zasłona niewiedzy tworzy sytuację wyjściową, która jest treściowo pusta; sytuacja ta sama przez się nie daje jeszcze żadnych zasad sprawiedliwości ani też nie daje jeszcze umowy co do sprawiedliwości; umowa ta musi mieć swe oparcie w posiadanej intuicyjnie przez kontrahentów idei bezstronności i równości; wtedy dopiero, gdy dysponują jakąś ideą sprawiedliwości mogą oni dojść do sformułowania dwóch wymienionych poprzednio zasad sprawiedliwości. Innymi słowy, zasłona niewiedzy jest warunkiem naoczego oglądu treści sprawiedliwości, w tym też sensie można by powiedzieć, że przypomina ona fenomenologiczny pomysł zawieszenia, *epoché*, które jest właśnie stworzeniem poznawczych warunków dla pewnych prostych intuicji.

Zasady sprawiedliwości mogą więc zostać określone wedle reguł racjonalnego wyboru jedynie przy odwołaniu się do intuicji sprawiedliwości. Bez tej intuicji żadne reguły podejmowania decyzji nie mogą doprowadzić do idei sprawiedliwości. Wszelkie zaś próby wyprowadzania rozumowego sprawiedliwości z jakiejś innej idei jedynie instrumentalizują sprawiedliwość, a łańcuch cofania przesuwają tylko o jedno ogniwo wstecz do jakiejś innej intuicyjnie danej wartości.

6. Jednakże umowa w sprawie dwóch zasad sprawiedliwości, którą kontrahenci podejmują przy opuszczonej zasłonie niewiedzy, stanowi jedynie wstępny krok na drodze stanowienia sprawiedliwych instytucji. W ślad za nią musi iść określenie podstawowych struktur zapewniających realizację tych zasad, a także analiza istniejących struktur z punktu widzenia ich zgodności z ideą sprawiedliwości. Struktury organizacji społeczeństwa, czyli podstawowe instytucje, mają być, zdaniem Rawlsa, wybierane w podobny sposób jak same zasady sprawiedliwości. Pewne jednak dodatkowe czynniki muszą tu być uwzględniane. Najogólniej można powiedzieć, że w grę wchodzi różnorodne manipulowanie zasłoną niewiedzy. O ile w sytuacji wyjściowej, czyli w momencie podejmowania umowy w sprawie dwóch zasad sprawiedliwości, zasłona niewiedzy w pełni nie tylko zakrywa informację o osobistej pozycji kontrahentów, lecz także ukrywa wszystkie dane o faktycznym społeczeństwie (chodzi przecież o to, by zasady sprawiedliwości były uniwersalne), o tyle przy decyzjach w kwestiach bardziej szczegółowych zakres obejmowany przez zasłonę niewiedzy musi być zmniejszany. Rawls wyróżnia cztery poziomy rozważań i decyzji dotyczących kwestii sprawiedliwości. Jest to jeden z najciekawszych momentów jego koncepcji. Można go nazwać ideą stopniowości konstruowania sprawiedliwości. Wielką zaletą tej idei jest przekształcenie sprawiedliwości z abstrakcyjnej jedynie idei w kwestię funkcjonalnego systemu instytucji zapewniających realizację wolności i równości osób w społeczeństwie.

Pierwszym stopniem analizy sprawiedliwości jest omówiona już umowa dotycząca dwóch zasad sprawiedliwości, czyli zasady wolności oraz zasady maksymalizacji minimum, która jest określoną wersją idei równości. Gdy zasady sprawiedliwości zostaną wybrane, to kontrahenci niejako powracają na swoje miejsca w społeczeństwie i usiłują stosować te zasady wobec danego społeczeństwa. Jest to trudne i skomplikowane, aby więc sprawę uprościć Rawls wyróżnia kolejne hipotetyczne sytuacje podejmowania decyzji. Po ustaleniu zasad sprawiedliwości następuje szczebel umowy konstytucyjnej. Tu decyduje się o sprawiedliwości politycznych form organizacji społeczeństwa oraz ustala konstytucję. Obejmuje ten szczebel określenie władzy rządu oraz podstawowych praw obywatelskich i ich gwarancji. Tu też określa się, na czym polega zastosowanie zasad sprawiedliwości wobec różnorodności poglądów politycznych i wierzeń religijnych; ustala się, jakie prawa osób muszą być w związku z tym zapewnione. W tej sytuacji hipotetycznej zasłona niewiedzy zostaje częściowo uchylona — nie bierze się nadal pod uwagę własnej pozycji kontrahentów stanowiących konstytucję ani ich udziału w podziale dóbr, ani nawet ich koncepcji dobra; znają oni jednak ogólne zasady teorii społecznej (co było także założone przy całkowicie opusz-

czonej zasłonie niewiedzy), ponadto zaś, co jest najważniejsze, znają także podstawowe fakty dotyczące danego społeczeństwa, naturalne warunki i zasoby, poziom ekonomiczny i kulturę polityczną, znają też oczywiście zasady sprawiedliwości. Opierając się na całej tej wiedzy mają wybrać najbardziej efektywnie sprawiedliwą konstytucję, czyli konstytucję najbardziej funkcjonalną ze względu na realizację zasad sprawiedliwości.

Zdaniem Rawlsa, sprawiedliwa konstytucja w sensie idealnym jest sprawiedliwą procedurą zapewniającą sprawiedliwy wynik. Oczywiście żadna procedura (w tym wypadku proces politycznego rządzenia) nie determinuje jeszcze w pełni sprawiedliwego wyniku, stwarza ona jednak niezbędne warunki takiego wyniku. Pewne schematy konstytucyjne z góry wykluczają możliwość sprawiedliwych praw i w konsekwencji sprawiedliwych aktów. Różne schematy organizacyjne mają większą lub mniejszą tendencję do powodowania niesprawiedliwych praw i w konsekwencji determinowania niesprawiedliwości społecznej. Zadaniem kontrahentów na tym poziomie zawierania umowy jest określenie takich podstawowych politycznych instytucji społecznych, które najlepiej będą zapewniały realizację zasad sprawiedliwości w społeczeństwie o określonej cywilizacji. Trudno jednak na podstawie uwag Rawlsa byłoby wnioskować o tym w jaki sposób poziom cywilizacyjny, kulturalny i ekonomiczny społeczeństwa ma warunkować decyzje konstytucyjne kontrahentów. W każdym razie wyraźnie uchyla on możliwość jednego uniwersalnego modelu konstytucyjnego społeczeństwa sprawiedliwego. Absolutna uniwersalność zasad sprawiedliwości na poziomie konstytucyjnym ulega pewnej partykularyzacji, choć pewne sprawy pozostają nienaruszalne. Tak więc, sprawiedliwa konstytucja musi zawsze gwarantować równość wolności obywatelskich, takich jak wolność sumienia, myśli, przekonań politycznych, wolność osobistą, równe prawa polityczne.

Następnym poziomem dokonywania umowy konstytuującej sprawiedliwe społeczeństwo jest szczebel legislacyjny. Sprawiedliwość prawodawstwa musi być rozpatrywana z perspektywy konstytucji gwarantującej podstawowe prawa osób. Tak więc, sprawiedliwość konkretnych postanowień legislacyjnych jest określona ze względu na podstawowe zasady sprawiedliwości pośrednio poprzez ich konstytucyjną realizację. Dobry model konstytucyjny ma właśnie stworzyć takie ramy sprawiedliwej legislacji. Tu Rawls milcząco idzie za konstytucją amerykańską, która właśnie taką funkcję pełni, gdyż każda ustawa może podlegać skarżeniu jako niezgodna z konstytucją.

Ta określająca funkcja konstytucji wobec legislacji w toku tworzenia umowy społecznej może być także odwrócona — z perspektywy ustawodawstwa można spoglądać także wstecz na konstytucję i badać,

czy jest ona dostatecznie funkcjonalna w swej roli stymulowania i gwarantowania sprawiedliwego prawodawstwa. Rawls zaleca taki dwustronny ruch myślowy — od konstytucji do prawodawstwa i odwrotnie — i sądzi, że jedynie wtedy można osiągnąć znalezienie najlepszych form konstytucyjnych.

O ile szczebel refleksji konstytucyjnej dotyczy przede wszystkim kwestii wolności obywatelskich, o tyle szczebel legislacyjny dotyczy głównie podziału dóbr i określa politykę społeczną. Tak więc każda z tych refleksji koncentruje się na innej z dwóch zasad sprawiedliwości; hierarchia ich odpowiada hierarchii ważności zasad sprawiedliwości.

Wreszcie czwarty i ostatni poziom refleksji nad sprawiedliwością dotyczy stosowania zasad przez sędziów, administrację (władzę państwową) oraz przez wszystkich obywateli. Chodzi o to, w jaki sposób zasady sprawiedliwości realizują się w faktycznym życiu społecznym. Tu nie zawieszają się żadne informacje. Zasłona niewiedzy zostaje całkowicie usunięta. Wszystkie fakty w zakresie życia danego społeczeństwa są znane i muszą być znane, skoro chce się ustalać ostateczną realizację sprawiedliwości w faktycznie funkcjonującym społeczeństwie. Jest to więc refleksja szczegółowa dotycząca partykularnego społeczeństwa. Stanowi też ona dobry punkt wyjścia do oglądania konstytucji i prawodawstwa pod kątem widzenia ich funkcjonalnej sprawności w realizowaniu zasad sprawiedliwości. Ostateczną więc oceną instytucji jako sprawiedliwej lub nie dokonuje się na tym ostatnim poziomie refleksji, a podstawę dla niej stanowi odniesienie do dwóch zasad sprawiedliwości.

Naszkiecowana tak przez Rawlsa idea wielostopniowej refleksji nad sprawiedliwością ujawnia ścisły związek pomiędzy ogólną ideą sprawiedliwości a systemem organizacji społeczeństwa. Zasady sprawiedliwości nie mogą być dyskutowane w oderwaniu od instytucjonalnych form zapewniających ich realizację. Zasady bez gwarancji ich realizacji stają się pustymi pojęciami, zaś instytucje społeczne bez zasad sprawiedliwości zostają pozbawione kierującego nimi celu istnienia.

7. Na koniec rozważmy miejsce jakie Rawls przyznaje sprawiedliwości wśród innych kategorii filozofii moralnej. Istotą omawianej koncepcji jest to, że czyni ona ze sprawiedliwości centralne pojęcie etyki, na którym ufundowane są inne pojęcia, jak słuszności, obowiązku, dobra. Jest więc to pewien system aksjologiczny, a nie jedynie doktryna niekrywdzącego podziału dóbr pomiędzy ludzi. Ustalony w drodze umowy sens sprawiedliwości stanowi podstawę słuszności i określa zasadnicze obowiązki osób. Rawls odrzuca wszystkie teleologiczne koncepcje etyki odwołujące się do jakiegoś określonego dobra i przeciwstawia im postawę

deontologiczną, wedle której coś jest dobre, jeśli służy życiu zgodnemu z ustaloną zasadą słuszności. Odwołując się w filozofii moralnej do pojęcia obowiązku Rawls pozostaje jednak daleki od formalizmu Kantowskiego. Obowiązek nie jest bowiem dla niego pustą treściowo zasadą ogólną; obowiązek polega na robieniu określonych rzeczy, nie zaś na robieniu ich w imię obowiązku. Treść zaś obowiązku jest określona i wypełniona przez dwie zasady sprawiedliwości. Słuszność aktu znajduje zatem swe ugruntowanie w sensie sprawiedliwości, nie jest natomiast po prostu funkcją dobrej woli. O zasadach sprawiedliwości można więc powiedzieć podobnie jak mawiano o wartościach, że są one ważne (*gelten*), że określają słuszność i narzucają obowiązek. Tę ich „siłę” oddziaływania Rawls wyjaśnia w pewnej mierze faktem pochodzenia ich z umowy zawartej w sposób nieprzymuszony przez kontrahentów. Hobbes uznał za prawo natury zasadę, że ludzie powinni dotrzymywać umów, w owym też dotrzymywaniu umowy widział on istotę sprawiedliwości. Dla Rawlsa jednak sprawiedliwość jest czymś więcej niż tylko formalną zasadą dotrzymywania umowy, ma ona pozytywną treść wyrażoną w postaci dwóch zasad sprawiedliwości, natomiast źródłem wartości tych zasad jest niewątpliwie wedle niego fakt wytworzenia ich poprzez umowę. Ukazuje to jeszcze od jednej strony, jak silnie koncepcja Rawlsa jest zakorzeniona w tradycji filozofii umowy.

Teoria sprawiedliwości Rawlsa nastawiona jest opozycyjnie przede wszystkim wobec utilitaryzmu. Antyutilitarystyczne jest odrzucenie teleologicznej etyki na rzecz deontologii. Znajdujemy jednak u Rawlsa znacznie więcej przejawów niezgody z utilitaryzmem niż tylko generalny wybór sposobu budowania filozofii moralnej. Można sądzić, że konflikt Rawlsa z utilitaryzmem koncentruje się głównie wokół koncepcji indywiduum ludzkiego. Wspomniałam już, że koncepcję Rawlsa trzeba określić ze względu na jej relację do utilitaryzmu jako personalistyczną. Właśnie też ten wątek personalistyczny wydaje mi się fundamentalny dla całej filozofii moralnej Rawlsa. Ów personalizm daje się zauważyć w wielu bardzo punktach jego rozważań; tutaj wspomnę tylko o najistotniejszych jego objawach. Należy też do nich właśnie sprzeciw wobec utilitaryzmu.

Utilitaryzm dążąc do największej sumy szczęścia dla największej masy dopuszcza możliwość manipulowania indywidualną wolnością i godnością ludzką. Dokonuje on redukcji osoby do elementu zbioru, pomijając tym samym całkowicie różnicowanie indywiduów i związaną z nim niepowtarzalność każdego człowieka. Znika tym samym, w perspektywie utilitarystycznej troski o szczęście masowe, unikalność osoby. Utilitaryzm niewątpliwie jest indywidualizmem, a nie holizmem — używając terminów stosowanych przez Poppera. Znaczy to tyle, że utili-

taryzm nie głosi dominacji żadnej całościowej struktury nad jednostką. Dobrem jest wedle niego suma szczęścia indywidualnego, a więc całość powstaje z części, nie jest zaś apriorycznie dana jako ich warunek. Dlatego też niewątpliwie z punktu widzenia Popperowskiej opozycji holizmu i indywidualizmu utylitaryzm jest stanowiskiem indywidualistycznym. Jest to sprawa oczywista i przypominam ją tylko po to, by jasno na tym tle ukazała się istota odmienności koncepcji utylitarystycznej i Rawlsa. Obie koncepcje należą bowiem do indywidualizmu, a jednak mimo to tak bardzo różnią się między sobą właśnie w kwestii pojmowania indywidualizmu i natury jednostki. W utylitaryzmie mamy do czynienia z numeryczną równością jednostek, są one po prostu elementami zbioru, obiektami ogólnego rachunku szczęścia i wszelkie ich szczególne zróżnicowania ulegają w tej perspektywie zatarciu. Rawls sprzeciwia się takiemu pojmowaniu jednostki. Cała jego teoria sprawiedliwości jest nastawiona na uwzględnienie unikalności osób i na stworzenie systemu społecznego gwarantującego respektowanie tej unikalności. Sprawiedliwa równość to wedle jego teorii taka równość, która nie zacierza różnic pomiędzy ludźmi, różnaitości ich potrzeb, lecz przeciwnie każdemu zapewnia osiąganie tego, co dla niego ważne indywidualnie, a nie tego, co zgodne z odczuciami większości. Z tym personalistycznym nastawieniem Rawlsa wiąże się demokratyzm jego koncepcji, jeśli demokrację pojmować właściwie, czyli jako obronę praw mniejszości, a nie jako dominację tłumu nad jednostką.

Akcenty personalistyczne znajdujemy w wielu tezach Rawlsa. Wspomnę tu jednak tylko o kilku. Przede wszystkim prawa osoby są wyrażone przez pierwszą zasadę sprawiedliwości. Mówi ona o wolności jako o głównym prawie osoby. Jest to prawo podstawowe. Jego naruszenia nie może uzasadniać żadna wyższa racja, bowiem wolność jest racją najwyższą. Wolność indywidualna nie może stać się elementem przetargu ze względu na inne wartości. Broni to osobę przed możliwością manipulowania jej dobrem osobistym (wolnością) w imię jakichkolwiek holistycznych struktur. Pierwsza zasada sprawiedliwości jest więc wyraźnym odrzuceniem zarówno holizmu, jak też utylitarystycznego indywidualizmu redukującego wolność osoby do kwestii rachunku szczęścia powszechnego. Z tego punktu widzenia również szczególne znaczenie ma nie tylko sama treść pierwszej zasady, lecz także jej hierarchiczna wyższość wobec zasady drugiej — wyklucza ta wyższość bowiem możliwość podporządkowania wolności osoby zwiększeniu ilości dóbr, czyli wyklucza możliwość manipulowania osobą w imię dobrobytu powszechnego.

Innym wątkiem wyraźnie personalistycznym jest u Rawlsa pojmowanie dobra. Rawls buduje swą teorię sprawiedliwości nie odwołując się

do żadnej konkretnej koncepcji dobra. Sprawiedliwość jest kategorią podstawową i z niej są wyprowadzane inne pojęcia etyki. Jakie jest więc bezstronne pojęcie dobra? Każda definicja naruszałaby wolność osoby. Jedyne pojęcia dobra, jakim operuje Rawls, ma charakter czysto formalny. Dobrem osoby jest realizacja rozsądnego pragnienia. Takie określenie dobra w terminach oczekiwań czy pragnień pozwala z jednej strony na uwzględnienie całej różnorodności dóbr, a z drugiej strony na ich porównywalność. Różne sensory dobra, czyli różne jakościowe charakterystyki dobra, różnorodne jego treści, nie dają się porównywać. Jedynym natomiast momentem wspólnym dla wszystkich, jaki można znaleźć w pojęciu dobra, jest wolność każdej osoby do postępowania zgodnie ze swym planem życiowym, o ile tylko nie narusza on wolności i praw innych. Rawls pisze następująco: „dobro osoby jest określone przez to, co jest dla niej najrozsądniejszym planem życiowym”⁹. Dobrem człowieka jest możliwość realizacji swego indywidualnego planu życiowego, tylko to bowiem zapewnić może człowiekowi poczucie godności (*self-respect*). Rawls przeciwstawia się w ten sposób także naiwnemu egalitaryzmowi — równość w zakresie dóbr nie może polegać na żadnym zrównywaniu, ujednocianiu. Naiwny egalitaryzm jest niesprawiedliwy, bowiem narusza podstawową wolność człowieka polegającą na prawie do własnego planu życiowego, do osiągnięcia poczucia własnej godności, które każdy osiąga inaczej. Dobro każdego człowieka jest odmienne, zindywidualizowane, zrealizowane do jego oczekiwań i planów życiowych. Jedyne, co w tych wszystkich ludzkich pragnieniach wspólne i jednolite, to chęć ich realizacji, wobec tego sprawiedliwe społeczeństwo musi to zapewniać. Lecz ta jedność dobra polega na jego różnorodności. Dlatego wszelka równość ograniczająca różnorodność jest naruszeniem wolności indywidualnej. Jedyne sprawiedliwe egalitaryzm, to równość prawa do realizacji własnych planów indywidualnych, dla których jedynym ograniczeniem jest respektowanie wolności innych. W koncepcji poczucia godności jako podstawowego dobra osoby wyraża się więc drugi istotny akcent personalistyczny teorii Rawlsa.

Personalizm stawia filozofię moralną Rawlsa w opozycji zarówno wobec holizmu społecznego jak i wobec indywidualizmu utylitarystycznego.

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

⁹ J. Rawls, op. cit., s. 395.

Ханна Бучиньска - Гаревич

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ

В статье речь идет о теории справедливости Джона Роулса. Автор рассматривает основные понятия книги *Теория справедливости*, в частности, понятие «преграды незнания» и принципы справедливости. Особое внимание в статье уделяется некоторым философским аспектам понятия справедливости и проблеме обоснования идеи справедливости. Автор критикует теорию Роулса за то, что в ней не анализируется генезис идеи справедливости, без чего нельзя понять, обладает ли эта идея автономным существованием или же включает и рациональное обоснование.

H. Buczyńska-Garewicz

JUSTICE AND RATIONALITY

The article deals with John Rawls' theory of justice. The principal categories of Rawls' book are analyzed; especially the „veil of ignorance” and the principles of justice. Author's attention is focused on some philosophical aspects of the concept of justice. The question of grounding of the idea of justice is analyzed. Rawls' theory is criticized for its lack of explanation in which way the idea of justice is given: is it a primordial experience or a result of the rational calculus?