

JACEK HOŁÓWKA

Sprawiedliwość umowy społecznej*

W labiryncie niezliczonych wywodów składających się na książkę Johna Rawlsa *A Theory of Justice* (będę się odwoływać do numeracji stron w wydaniu Clarendon Press, Oxford 1972) popierających jego system etyki opartej na umowie społecznej szczególnie ważne jest jedno zdanie: „sprawiedliwość polegająca na stosowaniu do siebie postulowanego prawa (*justice as fairness*) wymaga, by ludzie zgodzili się wzajemnie dzielić swój los” (s. 120); tego właśnie żąda teoria Rawlsa: każdy człowiek powinien się zgodzić na dzielenie losu innych. Mówiąc o dzieleniu losu innych ludzi Rawls nie ma jednak na myśli dzielenia problemów, ani nawet zrozumienia, jak czuje się człowiek, który musi się uporać ze swymi problemami. Rawls żąda czego innego, mianowicie, byśmy wyrzekli się naszego dotychczasowego życia i tożsamości, i byśmy zgodzili się hipotetycznie przemienić w innego człowieka. Podobnego wyrzeczenia żądały w przeszłości i inne teorie etyczne nakazując nam wyobrazić sobie, jak czulibyśmy się w skórze innego człowieka. Rawls jednak nie porzestaje na tym prostym eksperymencie myślowym, twierdzi bowiem, że gdybyśmy wyobrazili sobie, że staliśmy się kimś, kogo nie znamy i o kim z góry nic nie wiemy, to mielibyśmy prawo występować w imieniu owej osoby, i moglibyśmy podejmować w jej imieniu wiążące zobowiązania. Wyzbycie się własnej tożsamości jest więc w teorii Rawlsa bezpośrednio wynagradzane przez uzyskanie nieograniczonych uprawnień do zaciągania zobowiązań.

Fakt, że w normalnym życiu być może nikt nie zgodziłby się powierzyć nam pełnomocnictw i nie upoważnił do decydowania o wszystkich swoich sprawach, wcale nie peszy Rawlsa. Przypuszcza on bowiem, że wskazania zawarte w jego teorii uczynią z dowolnego człowieka kompetentnego i bezstronnego sędziego, zdolnego do rozwiązywania wszystkich

* Jest to tekst referatu wygłoszonego w Warszawie na polsko-brytyjskiej konferencji etycznej: 3 X—10 X 1979. Angielska wersja artykułu została zamieszczona w „Dialectics and Humanism” nr 4, 1979.

spraw ludzkich. Ponadto wskazania te dostarczają gwarancji, że nikt działając w imieniu innego człowieka nie wyrządzi mu krzywdy. Podejmując zobowiązania za innych w tzw. sytuacji wyjściowej (*the original position*) każdy będzie zmuszony do postępowania w sposób bezinteresowny i bezstronny (s. 174). W sytuacji wyjściowej zarówno postępowanie egoistyczne, jak i altruistyczne okaże się bowiem nieracjonalne. Potencjalny egoista będzie się musiał mieć na baczności, by nie skrzywdzić siebie samego: gdyby dążył do przeforsowania umowy, która faworyzuje jego interes, może się okazać, że wskutek zamiany tożsamości działał w imieniu osoby, w której interesie leżało nieprzyjęcie tej umowy, i obecnie sam stał się tą osobą. Altruista musi być równie ostrożny, bo chcąc działać dla dobra innych może stworzyć sytuację, w której sam zyskuje najwięcej. Inaczej mówiąc w sytuacji wyjściowej jest czymś całkowicie nieracjonalnym działać na korzyść jakichkolwiek wyróżnionych jednostek. W sytuacji wyjściowej — twierdzi Rawls — partnerzy umowy przyjmą „postawę konserwatywną” i starać się będą o poprawę losu tych, którzy są w najtrudniejszym położeniu (*the difference principle*), (s. 153). Argument ten wydaje się jednak przekonujący tylko pod warunkiem, że przyjmiemy, iż wszystkich ludzi można podzielić bez reszty na egoistów i altruistów. Istnieje jednak trzecie, pokrewne, ale mniej tendencyjne stanowisko — utylitaryzm. Zamiast zawsze maksymalizować swój własny interes, albo zamiast zawsze maksymalizować interes innych osób kosztem własnego, możemy maksymalizować zawsze interes tej jednostki (wszystko jedno, czy będę to ja, czy ktoś inny), która w danych okolicznościach ma najwięcej do wygrania lub do stracenia. Przyjęcie tej możliwości uwidacznia natychmiast pewne słabości teorii Rawlsa. Jeśli zerwiemy z upartą polityką faworyzowania siebie samego we wszystkich okolicznościach lub gnębienia siebie samego przy każdej okazji, nie wydaje się, by najlepszym rozwiązaniem dla wszystkich było podjęcie starań o poprawienie losu ludzi znajdujących się w najgorszym położeniu. Wydaje się wprost nieprawdopodobne, by w takiej sytuacji partnerzy umowy od samego początku powzięli inne postanowienie niż to, by rozpatrzyć, jak rozmaite wersje umowy społecznej rzutują na ich indywidualne dobro.

Rawls proponuje jednak swą teorię jako „alternatywę wobec myśli utylitarystycznej” (s. 22), sugerując przy tym, że pogodzenie utylitaryzmu i teorii umowy społecznej jest w etyce niemożliwe. Utylitaryzm musi być odrzucony, jego zdaniem, z kilku powodów: po pierwsze, „poszukiwanie największego zaspokojenia pragnień może ... usprawiedliwić stosowanie bezwzględnych środków represyjnych przeciwko czynom, które nie powodują żadnej szkody społecznej” (s. 450); po drugie, wskaźnik użyteczności nie wyraża wszystkiego, co jest ważne w życiu ludzkim: „próby ustanowienia miary porównującej rozmaite osoby i biorącej pod

uwagę pełny zakres ich ostatecznych celów są beznadziejne ... z prostego powodu: istnieje wiele rzeczy, którym ludzie się poświęcają znajdując w tym pełne zadowolenie, w zależności od tego, jakie mają upodobania” (s. 174); po trzecie, próby takie prowadzą do usprawiedliwienia czynów odrażających moralnie: „jeśli ludzie czerpią przyjemność z prześladowania innych lub z ograniczania ich wolności, by w ten sposób poprawić swą samoocenę, to zaspokojenie ich pragnień musi być oszacowane w naszych rozważaniach (tu Rawls ma na myśli utylitaryzm, a nie teorię umowy społecznej) odpowiednio do ich intensywności, czy jakkolwiek inaczej nazwiemy siłę tych uczuć, na równi z wszystkimi innymi pragnieniami” (s. 30).

Nie jest jednak jasne — jak to wykazali R. M. Hare¹ i B. Barry², w jaki sposób Rawls pragnie usunąć ze swej teorii utylitaryzm. Autorzy ci wykazali, że koncepcja podstawowych dóbr w teorii Rawlsa jest *implicit* oparta na założeniach utylitarystycznych, a także że istotne konkluzje teorii Rawlsa — na przykład twierdzenie, że w sytuacji wyjściowej użyta zostanie strategia *maximin*owa przy wyborze instytucji społecznych — oparte są na przesłankach, które równie dobrze mogą służyć do wyciągnięcia wniosków utylitarystycznych.

Zastrzeżenia obu wspomnianych autorów chciałbym uzupełnić dwiema uwagami. Mam wrażenie, po pierwsze, że omawiając wolność, równość i sprawiedliwą konstytucję Rawls niewłaściwie zdaje sprawę z umownego (w sensie umowy społecznej) charakteru tych instytucji, oraz po drugie, że jednoczesne pominięcie aspektu utylitarystycznego tych instytucji sprawia, że analizy Rawlsa zostają pozbawione jakiegokolwiek systematycznego uzasadnienia.

Wolność

Równa wolność jest w teorii Rawlsa „leksykograficznie pierwszą zasadą sprawiedliwości”, to znaczy, że inne zasady mogą być użyte do dokonywania moralnych rozróżnień między czynami tylko w obrębie klas przypadków powstających przy stosowaniu zasady równej wolności. Bliższe omówienie równej wolności rozpoczyna jednak Rawls od zasadniczego zastrzeżenia: „postaram się ominąć spór na temat znaczenia wolności” (s. 201). Rawls nie podaje więc definicji wolności i zamiast zajmować się wolnością zajmuje się od początku równą wolnością. Już od tego miejsca propozycja Rawlsa wydaje mi się nieuzasadniona. Czym uza-

¹ R. M. Hare, *Rawls' Theory of Justice*. „The Philosophical Quarterly” 1973, 2—3.

² B. Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford 1973.

sadnione jest żądanie, by każdy miał tyle samo wolności? Zwykle uważamy, że wolność nie jest agregowanym dobrem, takim jak ziemia czy złoto, mającym skończoną wielkość i ograniczoną podzielność: Zazdrościmy innym wolności, czasami walczymy o nią, ale rzadko rywalizujemy o to, kto ma jej więcej, lub próbujemy ją dzielić. Niewielu też ludzi żyje w złudzeniu, że można zdobyć więcej wolności wydzierając ją tym, którzy mają jej więcej. Spróbujmy jednak rozpatrzyć możliwe argumenty na korzyść stanowiska bronionego przez Rawlsa. Przypuszczenie, że wolność jest wartością agregowaną, można by uzasadnić dwoma argumentami: po pierwsze, przez wykazanie, że we wszystkich dziedzinach życia społecznego ludzie zachowują się w sposób rywalizacyjny, a zatem trzeba, czy nie trzeba, rywalizują również o wolność; po drugie, przez wykazanie, że faktycznie istniejące ograniczenia wolności są tego rodzaju, że obalenie tych ograniczeń z konieczności powoduje ich wzmocnienie w stosunku do innych osób.

Co do pierwszego uzasadnienia, musimy przyznać, że być może istnieją jednostki gotowe rywalizować o wszystko, bo zarówno wśród jednostek, jak i wśród całych społeczeństw obserwujemy znaczne różnicowanie gotowości do rywalizacji. Różne czynniki mogą uczynić rywalizację dominującym motywem postępowania: względne ubóstwo, nie kontrolowane pragnienie dokonania osiągnięć, kompleks niższości, wreszcie zwykła bezmyślność. Ale nawet jeśli uznamy, że w pewnych okolicznościach chęć do rywalizacji może być najmocniej odczuwanym motywem działania, nie musimy tym samym uznać, że jest to motyw, któremu jednostki mają prawo ulegać, i że siła tego motywu zdejmuje z nich odpowiedzialność za to, co robią pod jego wpływem. Każde społeczeństwo używa pewnych technik przekształcenia zachowań rywalizujących w zachowania mające charakter współpracy. Wydaje się nawet, że od tego głównie zależy siła więzi społecznej między jednostkami. Jednak w społeczeństwie, które nie dbając o solidarność i realizację wspólnych celów skłania każdą jednostkę do rywalizacji z innymi, chęć prześcignięcia innych nie jest moralnym (ani nie jest moralnie usprawiedliwionym) motywem postępowania.

Na temat drugiego argumentu możemy powiedzieć, że jest prawdą, że w pewnych przypadkach ludzie umawiają się, ile każdemu przysługiwać będzie wolności. Mogę na przykład zgodzić się na to, że będę z kimś dzielić swoją własność, albo, że ktoś będzie się zalecać do mojej żony, albo też, że ktoś będzie się starał wygryźć mnie z pracy, jeśli jednocześnie podobne prawa będą mi przysługiwać na zasadzie wzajemności i nadto będę miał wrażenie, że podobne rozwiązanie nie czyni nikomu poważnej krzywdy. Czy jednak taka umowa jest naprawdę umową na temat wolności? Wydaje mi się, że nie, bo trudno powiedzieć, że czło-

wiek, który nie dzieli z innymi swej własności, nie akceptuje zalotników swojej żony i nie zamierza innych wygryzać z pracy, pozbawia się wolności. W każdym razie, nie taką wolność ma się na myśli, gdy uważa się wolność za jedno z podstawowych praw człowieka. Jeśli mówi się o kimś, że żyje w niewoli, ma się zwykle na myśli zupełnie inne rzeczy niż brak zalotników żony, to na przykład, że nie wolno mu się poruszać tak, jak tego pragnie, że nie ma prawa robić wraz z innymi tego, co wspólnie uznają za korzystne dla siebie i innych bez uzyskania oficjalnej zgody odpowiedniego urzędu, że nie ma on możliwości publicznie wypowiadać swych poglądów bez obaw ściągnięcia na siebie sankcji lub prześladowania, że nie może wychowywać swych dzieci w przywiązaniu do przekonań, które sam uważa za słuszne, że nie może się wzbogacić w uczciwy sposób bez narażania się na zarzut, że jest pasożytem społecznym itd. Życie bez wolności dobrze opisał Platon w *Państwie*. Składa się na nie sprawność fizyczna, pożywne odżywianie, kontemplacja filozoficzna, kariera wojskowa otwarta dla wszystkich utalentowanych, mądra cenzura i dziarska muzyka. Były to instytucje równej wolności i zdaniem Platona stanowiły one podstawę sprawiedliwego społeczeństwa. Nie był on też przeciwny poprawianiu sytuacji społecznej osób znajdujących się w najgorszym położeniu, co go jeszcze bardziej upodabnia do Rawlsa. Nie twierdził jednak, że sprawiedliwe społeczeństwo żyć będzie w wolności i nie było to przeoczenie.

Rawls stara się wykazać, jaką wartość ma równa wolność na przykładzie równej wolności sumienia (s. 207). Jest oczywiste, że takie uzasadnienie jest zbyt wąskie, bo przykład nie może uzasadniać ogólnego twierdzenia, a ponadto jest ono mało przekonujące. Rawls pragnie wykazać, po pierwsze, że wolność sumienia ma wartość absolutną, nie dającą się wywieść z uzasadnień utylitarystycznych, a także, że będąc wartością absolutną wolność sumienia powinna być przyznana każdemu. Po drugie, Rawls twierdzi, że tylko ten może żądać dla siebie równej wolności sumienia, kto gotów jest ją zapewnić każdemu, bez względu na to, czy inni żądają jej, czy nie. Inaczej mówiąc, kto żąda równej wolności sumienia dla siebie, żąda jej w imieniu wszystkich ludzi, a więc żąda jej dla wszystkich.

Zacznijmy od pierwszej kwestii, tzn. od pytania, ile wolności sumienia może żądać utylitarysta. Rawls twierdzi, że w sytuacji wyjściowej partnerzy biorący udział w ustalaniu warunków umowy nie przyjmą zasad użyteczności. „Gdyby zrobili inaczej, ich wolność stałaby się przedmiotem rachunku interesów społecznych i tym samym uprawomocniliby ograniczenia swej wolności, o ile prowadziłyby one w sumie do większego (powszechnego) zadowolenia” (s. 207). Niezależnie od tego, co myśli Rawls, są to warunki, które każdy utylitarysta chętnie zaakceptuje. Jeśli

więc tylko Rawls pozwoli utylitarystom wypowiedzieć swój pogląd w sytuacji wyjściowej, utylitarysta spróbuje bez wątpienia przekonać wszystkich kontrahentów umowy, że utylitarystyka zapewnia tyle wolności sumienia ile chcemy jej mieć. To prawda, że utylitarysta może zalecać w pewnych wypadkach, by określone poglądy zostały chwilowo przytłumione, i jeśli jest utylitarystą konsekwentnym, to zgodzi się również, że w pewnych okolicznościach przytłumione powinny być poglądy utylitarystów (po to na przykład, by przywrócić społeczeństwu możliwość przemyślenia innych poglądów, które były dławione w przeszłości). To wyjściowe stanowisko utylitarystów nie może być jednak podstawą do twierdzenia, że utylitarysta jest również gotów spalić na stosie pewne książki razem z ich autorami, jeśli okaże się to społecznie użyteczne. Nie dlatego twierdzenie to jest błędne, że źle charakteryzuje stanowisko utylitarystów, ale dlatego, że naprawdę nie potrafimy wyobrazić sobie okoliczności, w których palenie książek razem z autorami byłoby rzeczywiście użyteczne społecznie; kto jest przeciwnego zdania, ten kłamie. Nigdy zresztą w przeszłości nie wrzucano w ogień ani książek, ani ludzi pod presją zaleceń utylitarystów.

Twierdzenie Rawlsa, że wolność sumienia jest wartością absolutną opiera się zatem na założeniu, że oferowana przez utylitarystów ograniczone poparcie dla wolności zostanie odrzucone w sytuacji wyjściowej. Tu jednak Rawls rozstrzyga problem, zanim go postawił. Rawls założył, że w sytuacji wyjściowej kontrahenci odrzucą utylitarystykę, nie podał jednak argumentu, dlaczego powinni tak postąpić.

Drugie uzasadnienie równej wolności sumienia opiera się na następującym wywodzie: „nie mogą oni [kontrahenci w sytuacji wyjściowej] ryzykować utraty wolności pozwalając, by dominująca doktryna religijna lub moralna prześladowała lub dławiła inne doktryny, jeśli jej to odpowiada. Nawet jeśli się założy (choć jest to ryzykowne założenie), że bardziej jest prawdopodobne, że podejmujący umowę znajdzie się w większości (jeśli taka istnieje), podjęcie podobnego ryzyka dowodzi, że podejmujący umowę nie bierze swoich moralnych i religijnych poglądów serio i niezbyt wysoko ceni sobie możliwość krytycznego zbadania swych poglądów” (s. 207).

W zasadzie nie należy lekko traktować swych poglądów. Bez wątpienia jednak ludzie często tak robią i warto wiedzieć dlaczego. Jak się wydaje, Rawls przypuszcza, że ludzie przestaliby tak postępować, gdyby tylko dobrze przemyśleli swe postępowanie. Sytuacja wyjściowa może być doskonałą okazją do takich przemyśleń, w szczególności dlatego, że osobom zawierającym umowę nie będzie brakować czasu, by krytycznie rozpatrzyć swe poglądy moralne i religijne, skazane są przeto na jedno-myślność.

Wyobraźmy jednak sobie, że kontrahenci przemyśleli już wszystko i doszli do wniosku, że po namyśle nie są mądrzejsi niż byli wcześniej. Czy w takim przypadku możemy im przedstawić nowe argumenty z dziedziny moralności i religii, których nie uwzględnili? Czy też mamy im raczej zalecić, by nie występowali z sytuacji wyjściowej, dopóki sami takich argumentów nie znajdą? Wydaje się mało prawdopodobne, by sytuacja wyjściowa trwać mogła krócej niż wieczność, jeśli postawimy taki warunek. Nie możemy więc wykluczyć, że w pewnym momencie kontrahenci uznają, że nie ma innego wyjścia tylko muszą traktować swe poglądy religijne i moralne lekko, ponieważ nie potrafią znaleźć dla nich zadowalających kryteriów prawdziwości. Decyzja ta nie będzie dowodem, że kontrahenci nie dość poważnie zastanawiali się lub że brak im sprawności intelektualnych. Zrobili wszystko, co było w ich mocy, by znaleźć uzasadnione stanowisko, ale stwierdziwszy, że nie mogą znaleźć niewątpliwych podstaw dla swych poglądów religijnych i moralnych, postanowili nie przywiązywać wagi do tego, jakie przytrafi im się mieć poglądy w tych sprawach po opuszczeniu sytuacji wyjściowej. Konsekwentnie więc nie będą przywiązywać większej wagi do prześladowań religijnych i moralnych, jeśli tylko będzie jasne, że ofiary prześladowań łatwo mogą swe poglądy zmienić. Jest to pewne stanowisko moralne. Głosi ono, że poza powyższym poglądem, inne poglądy moralne są niepoważne. Nie jest to stanowisko wewnętrznie sprzeczne, a co ważniejsze, nawet jeśli się nam nie podoba, to wydaje się, że niewiele odbiega od tego, co wielu ludzi istotnie myśli na temat moralności.

Możemy teraz uznać, że twierdzenia Rawlsa, (1) że wolność musi być równa, (2) że musi być absolutna i (3) że nie można jej uzasadnić wyłącznie siłą pragnienia posiadania wolności, są nieugruntowane. Powinniśmy zapamiętać jego mądrą przestrożę, że nie warto oddać nawet ułamka wolności za dobrobyt lub cokolwiek innego (s. 207). Ale powinniśmy też pamiętać, dlaczego tak jest: często łudzimy się sądząc, że na dostatku zależy nam bardziej niż na wolności. Wbrew wcześniejszym zastrzeżeniom Rawlsa ten ostatni, przekonujący argument ma charakter utylitarystyczny.

Nie ma więc powodu dzielić wolności na równe części i zmuszać każdego, by bez względu na to, czy odpowiada mu to czy nie, wziął swoją porcję w całości. Życie pod rządami władzy, która ogranicza wolność, ma pewne niewątpliwe zalety, jak przekonywali socjologowie i psycholodzy. Nie mamy podstawy stwierdzić, że ci, którzy próbowali obu możliwości: wolności i poddaństwa, i wybrali tę drugą, obiektywnie rzecz biorąc popełnili błąd. To samo też trzeba powiedzieć o tych, którzy postąpili odwrotnie. Jedyne problem pojawia się więc w przypadku tych osób, które nie mogły zbadać obu możliwości lub znając je nie potrafiły

między nimi wybrać. Ale i w tym przypadku istniejące wątpliwości lepiej rozstrzygnie nowa próba zdobycia doświadczeń niż zapewnienie Rawlsa, że wolność jest leksykograficzna pierwotna lub że „pierwotna akceptacja zasady wolności jest nieodwołalna” (s. 207).

Chciałbym zwrócić uwagę, że Rawls nie tylko stara się nie korzystać z utylitarystycznych uzasadnień w obronie wolności, ale nie korzysta również z możliwości oparcia wolności na zasadach umowy społecznej. Gdyby się uciekł do takiego uzasadnienia, teoria jego zawierałaby błędne koło: umowa społeczna stanowiłaby podstawę dla zasad wolności, a z kolei wolność byłaby podstawą dla stworzenia „sytuacji wyjściowej”, w której ustalane miałyby być zasady umowy społecznej. Pominięcie elementów umowy społecznej w uzasadnieniu wolności prowadzi jednak do równie niepożądanych konsekwencji. Rawls nie podjął próby ustalenia, czy któraś z istniejących instytucji społecznych opiera się na umowie społecznej, a jeśli tak, to czy umowa ta zostaje rozwiązana przez podjęcie rozważań w ramach sytuacji wyjściowej, czy też może odwrotnie, czyni dalsze rozważania i próby zawarcia nowej umowy przedsięwzięciem nieuprawnionym. Bez rozważania tych kwestii umowa społeczna jest wątpliwą podstawą dla teorii etycznej.

Różne możliwe uzasadnienia wolności dobrze ilustrują ten dylemat. Przyznanie komuś wolności równoważne jest, jak sądzę, nadaniu mu immunitetu przeciwko żądaniu, by przedstawił swe postępowanie do publicznego wglądu i oceny. Wolność sumienia znaczy nie tylko to, że nikt nie będzie prześladowany za swe przekonania, ale również i to, że nikt nie będzie miał prawa ustalać wbrew woli zainteresowanego w co on wierzy i dlatego. Przyznanie wolności w jakiejś dziedzinie jest wyrazem społecznego zobowiązania do niewtrącania się do postępowania i poglądów jednostki, jeśli tylko tego żąda. Jest to więc, bez wątpienia, pewna umowa społeczna. Jest bowiem zawsze sprawą zwyczaju lub porozumienia, kiedy powołanie się na przyznaną wolność uznane zostanie za argument zasadny, uniemożliwiający dalszą społeczną interwencję w postępowanie i poglądy jednostki. Zazwyczaj tego typu wolność gwarantuje się w obrębie spraw prywatnych i społecznie utrwalonych. Nie pytamy, co kto robi, gdy jest sam, lub dlaczego robi to, co robią wszyscy. Nie jest jednak oczywiste, jakie sprawy mają charakter prywatny i jaki stopień zrytualizowanego zachowania społecznego nie podlega kwestionowaniu. Różne społeczeństwa różnie zdecydowały w tych sprawach i rozważania na temat wolności w obrębie koncepcji umowy społecznej nie powinny pomijać tych społecznych decyzji.

Równość

Sprawiedliwość oparta na zasadzie zwrotnego stosowania prawa (*justice as fairness*) jest koncepcją „czystej sprawiedliwości proceduralnej”, tzn. że koncepcja ta nie zawiera niezależnego kryterium sprawiedliwego podziału dóbr niezależnie od tego, jaka procedura podziału zostanie przyjęta w sytuacji wyjściowej (s. 85). Innymi słowy, każda umowa przyjęta zgodnie z wymaganiami proceduralnymi jest *ex definitione* moralnie trafna i wiążąca, i nie istnieje niezależna metoda ustalenia, do jakiego rezultatu doprowadzi (lub powinno doprowadzić) stosowanie owej procedury. Jest więc od początku jasne w filozofii Rawlsa, że nie można *a priori* znaleźć odpowiedzi na pytanie: w jakich sprawach i ile równości powinno się zagwarantować w sprawiedliwym społeczeństwie.

Pewna fragmentaryczna odpowiedź na to pytanie jest jednak od początku niewątpliwa: w sytuacji wyjściowej będzie więcej równości niż kiedykolwiek później. W sytuacji wyjściowej wszyscy zawierający umowę są równi w tym sensie, że nikt nie jest ważniejszy niż ktokolwiek inny i wszyscy mają takie same szanse skłonienia pozostałych do przyjęcia zaproponowanego punktu widzenia. Gdy jednak negocjacje dobiegną końca i zasady sprawiedliwości zostaną wybrane, kontrahenci przestają być równi. Jedni są w lepszej sytuacji, inni w gorszej. Powstaje więc pytanie, jaka różnica poziomów między ich położeniem jest sprawiedliwa. Zgodnie z zastrzeżeniem Rawlsa nie można dać *a priori* ścisłej odpowiedzi, musimy więc poprzestać na pewnych przybliżeniach: „nierówności ekonomiczne i społeczne muszą być tak urządzone, by były możliwe najbardziej korzystne dla osób będących w najgorszym położeniu” (s. 83), „działanie zasady równych możliwości i zasady otwartego dostępu do stanowisk zmniejsza rozbieżność między bogatymi i biednymi i nie pozwala jej przekroczyć pewnej wielkości” (s. 157—158), „strony występujące w sytuacji wyjściowej mogą się zgodzić na przyjęcie pewnego minimum społecznego” (s. 285). Rawls przyznaje, że te przybliżenia są ogólnikowe i przypomina: „prawdziwa gwarancja równości leży w treści zasad sprawiedliwości, a nie w samych założeniach proceduralnych” (s. 507). Sądzi jednak, że udało mu się wydedukować, jakie zasady sprawiedliwości zostaną przyjęte w sytuacji wyjściowej (s. 302—303) i do nich nas odsyła. Gdy jednak rozpatrzymy te zasady, okazuje się, że nie mówią one nic więcej na temat dopuszczalnych zróżnicowań dobrobytu niż mówiły zasady proceduralne³. Z dwóch zasad sprawiedliwości wynika

³ „Pierwsza zasada: Każdemu przysługuje równe prawo do możliwie najszerszego pełnego systemu równych wolności podstawowych, które nadto jest niesprzeczne z podobnym systemem wolności dla innych. Druga zasada: Nierówności społeczne i ekonomiczne winny być rozdzielone tak, by zarazem a) były one najbardziej korzystne dla osób będących w najgorszym położeniu przy zachowaniu wy-

tylko, że osoby w najtrudniejszym położeniu nie mogą być pozostawione w sytuacji, w której są, i że nie można ich też wynieść powyżej sytuacji osób będących w lepszym położeniu niż najgorsze. Czy to znaczy, że zdaniem Rawlsa sprawiedliwość społeczna polegać ma na kolejnym poprawianiu sytuacji osób znajdujących się najniżej po poprzednich poprawkach?

Rawls podejmuje tę kwestię z wielką ostrożnością. Po pierwsze, jak pamiętamy, odrzucił wszelkie aprioryczne ustalenia zasad równości i dał jedynie do stworzenia mocnych fundamentów dla takich decyzji na temat równości, jakie zostaną przyjęte w sytuacji wyjściowej. Po drugie, uznał, że bezwzględnie należy poprawić los osób będących w najgorszym położeniu. Po trzecie jednak (i w związku z pierwszym) nie chcąc z góry wykluczyć żadnych rozwiązań położył Rawls fundamenty mogące utrzymać najbardziej wygórowane żądania egalitarystów. Postulując zaprowadzenie równości wprowadza Rawls pojęcie „własności zakresowej”. Jest to własność przysługująca wszystkim elementom danej klasy i nie poddająca się stopniowaniu: „to czy istnieje odpowiednia własność zakresowa wyróżniająca wszystkich ludzi i dająca uzasadnienie dla traktowania ich jako równych rozstrzyga koncepcja sprawiedliwości; ... i zasady sprawiedliwości zapewniają nas, że każde zróżnicowanie umiejętności w ramach owej klasy powinno być traktowane jak każda inna wrodzona zaleta. Nie ma przeszkód dla uznania, że naturalne właściwości człowieka są podstawą dla równości” (s. 508). Jeśli dobrze rozumiem myśl Rawlsa, to twierdzi on, że chociaż ludzie mają różne właściwości (i na podstawie tych różnic jedni są uważani za mających więcej umiejętności, a inni za mających mniej) wszystkie te właściwości mają być uznane za konstytutywne dla człowieka, i nie mają podlegać stopniowaniu. Ważne jest tylko to, czy się te własności posiada, a nie to, kto je ma i w jakim stopniu. Jeśli więc zgodzimy się nie stopniować własności konstytutywnych dla człowieka, będziemy musieli się zgodzić, że ludzie są pod pewnym względem jednakowi, i tym samym są równi. Tak doszliśmy do wątpliwego banału: wszyscy ludzie są równi, bo wszyscy ludzie są ludźmi. Banał też jest wątpliwy, bo opiera się na twierdzeniu, że różnice stopnia naturalnych właściwości człowieka mogą być w moralności pominięte, tak jak pominięte są zalety wrodzone: uroda, siła fizyczna, uzdolnienia muzyczne itp., których społeczeństwo nie wynagradza bezpośrednio, lecz jedynie wówczas, gdy zostały odpowiednio użyte. Możemy się zgodzić, że te przyrodzone właściwości są *prima facie* pozbawione moralnej wartości, ale obserwacja ta nie może być użyta do podtrzymania przesad-

magań zasady oszczędności i b) związane były z pozycjami i stanowiskami dostępnymi dla wszystkich, przy założeniu, że spełniony jest warunek równego startu”. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972, s. 302.

nych uogólnień. Nie jest moralnie bez znaczenia, czy ktoś jest np. wytrwały i odważny, choć cechy te mogą być determinowane biologicznie, mogą pojawiać się niezależnie od woli i starań osoby, którą charakteryzują, nie są więc zasłużone, lecz raczej odziedziczone. Rawls proponuje pominąć tę różnicę i uważa to za zaletę swej teorii, że nie wprowadza ona takich odróżnień: „stanowisko umowy społecznej oparte jest na dużo słabszych założeniach (niż wiele teorii teologicznych) na temat rozkładu [cech naturalnych] dających podstawę równym prawom. Wystarczy, jeśli pewne minimum jest powszechnie spełnione” (s. 509). Wydaje mi się, że w obu kwestiach Rawls się myli. Po pierwsze, pewne istotne minima nie są powszechnie spełnione. Istnieją ludzie odważni, inni są jednak mniej odważni od nich, a jeszcze inni są tchórzami. Niektórzy ludzie są pracowici, inni mniej, lecz jeszcze inni są leniwi itd. Nie ma więc klasy konstytutywnych ludzkich cech, które należałoby wyłącznie brać pod uwagę ustalając moralne podstawy równości. Po drugie, nie jest prawdą, że stanowisko umowy społecznej może się opierać na słabszych założeniach niż inne. Jeśli stanowisko to nie ma pomijać moralnie istotnych rozróżnień, musi się opierać na tak samo złożonych założeniach jak każda inna teoria etyczna. Przy słabszych założeniach każda teoria staje się arbitralną i moralnie wątpliwą. Taki niestety charakter ma propozycja Rawlsa, by pominąć różnice stopnia przy ustalaniu, komu przysługują pewne naturalne właściwości, a komu nie. Propozycja ta byłaby moralnie usprawiedliwiona tylko wtedy, gdyby można było popełnić tylko jeden rodzaj błędu przy dokonywaniu podziału dóbr: wszystko podzielić między wybrane jednostki, a pozostałym nie dać nic. Możemy jednak popełniać również inne błędy: jednym dać zbyt mało, a innym zbyt dużo. Teoria sprawiedliwości Rawlsa nie potrafi rozpoznać błędu drugiego rodzaju. Musimy więc stwierdzić, że jako koncepcja sprawiedliwości proceduralnej nigdy nie doprowadzi ona do sformułowania moralnie zadowalających zasad równości. Społeczeństwo, które przyjmie dwie zasady sprawiedliwości Rawlsa (s. 302—303), nigdy nie znajdzie okazji do oparcia zasad sprawiedliwości na „zakresowych właściwościach” człowieka. Przyjęte zasady sprawiedliwości równie dobrze będą bowiem służyć jako uzasadnienie dla radykalnego egalitaryzmu, co i dla przyjęcia szczegółowych zasad postępowania pozwalających każdemu zagarnąć dla siebie jak najwięcej dóbr, jeśli tylko osoby będące w najgorszym położeniu, choć w minimalnym stopniu poprawiają swe położenie a dające największy dochód pozycje społeczne są — formalnie biorąc — otwarte dla wszystkich.

Analiza równości podobnie jak przedtem analiza wolności, w charakterystyczny sposób pomija zarówno utylitarystyczne argumenty, jak i argumenty związane z umową społeczną. Rozważania na temat rów-

ności w ramach teorii umowy społecznej wymagałyby przede wszystkim ustalenia, czy na temat równości nie zawarliśmy już *implicite* jakichś porozumień. Otóż zdaniem pewnych ludzi, przede wszystkim zwolenników lewicowych ideologii, tak właśnie się stało. Ideologie te twierdzą, że ci, którzy cierpią na niedostatek, znajdują się w ciężkim położeniu w wyniku kolonizacji, wyzysku, bezrobocia, przeżytków niewolnictwa, analfabetyzmu i imperialistycznych nadużyć. Żyjący w dobrobycie wzbogacili się ich kosztem, zaciągnęli więc dług, który powinni spłacić. Bogaci nie wiedzą jednak nic o takim długu i nie sądzą, by byli cokolwiek winni tym, którzy są w gorszej od nich sytuacji. Jest to wyraźny przykład niewyraźnie zawartej umowy. Jedna strona uważa, że umowa została zawarta i jej warunki nie są dotrzymane, druga twierdzi, że żadnej umowy nie było. Trudno w tej sytuacji proponować zawarcie nowej umowy, jeśli nieporozumienia związane ze starą nie zostały wyjaśnione i obie strony oskarżają się o działanie w złej wierze.

Utylitarystyczne rozwiązanie problemu równości jest zdecydowanie przez Rawlsa odrzucone: „można by pomyśleć, że równa sprawiedliwość oznacza, że społeczeństwo powinno dokonywać takiego samego starania o to, by każdej osobie umożliwić realizację najlepszego życia, do jakiego jest ona zdolna” (s. 510). Rawls odrzuca tę zasadę, ponieważ sądzi, że może ona być źle użyta i doprowadzić do usprawiedliwienia żądań tych, którzy są w korzystnej sytuacji, by społeczeństwo pomagało im więcej niż tym, którzy są w gorszym położeniu. Na mocy tej zasady można by jednak równie dobrze odrzucić te roszczenia i żądać, by społeczeństwo wspomagało raczej te osoby, które są w trudnym, a nie dogodnym położeniu, szczególnie, jeśli tym ostatnim można pomóc szybciej i łatwiej. Ponieważ stosowanie tej zasady na korzyść bogatych wydaje się Rawlswi błędem — Rawls zasadę tę odrzuca. Pomija przy tym fakt, że ta sama zasada może być poprawnie użyta i wtedy przynosi pożądane moralnie rezultaty. Zasada, która w dobrym zastosowaniu daje dobre rezultaty, a w złym zastosowaniu daje złe, wydaje się Rawlswi w sumie zła. Nie spostrzega jednak, że na mocy tego kryterium trzeba by również odrzucić te wszystkie zaproponowane przez niego zasady, które bez wątplenia mogą też być źle użyte.

Sprawiedliwa konstytucja

Teoria czystej proceduralnej sprawiedliwości przekształca sytuację wyjściową w zgromadzenie konstytucyjne. Po ustaleniu dwóch zasad sprawiedliwości (s. 302—303) osoby podejmujące umowę przechodzą do ustalenia zasad konstytucji opartej na zasadach sprawiedliwości. Wtedy też podniesiona zostaje zasłona ignorancji, która w sytuacji wyjściowej nie pozwalała kontrahentom stwierdzić kogo każdy z nich reprezentuje.

Zasłona ta unosi się jednak niewysoko. Kontrahenci nadal nie znają swej tożsamości, i dowiadują się jedynie jakie reprezentują społeczeństwo: „Osoby w zgromadzeniu konstytucyjnym nie mają nadal żadnych wiadomości dotyczących poszczególnych jednostek: nie znają swej pozycji społecznej, udziału w rozkładzie naturalnych zalet, ani nawet nie znają swych wyobrażeń o wartościach. Oprócz wiadomości składających się na teorię społeczeństwa znają one teraz istotne ogólne fakty na temat swego społeczeństwa, to znaczy, znają jego warunki naturalne i bogactwa, stopień ekonomicznego rozwoju, kulturę polityczną itp.” (s. 197). Sprawiedliwa konstytucja ma więc w pewien sposób odzwierciedlać bogactwa naturalne, rozwój ekonomiczny i istniejącą kulturę polityczną.

W tradycji liberalnej, którą, jak sądzę, Rawls pragnie kontynuować, konstytucja określała organizację państwową, funkcję i podstawowe instytucje polityczne państwa oraz prawa i obowiązki obywateli wchodzących w kontakt z tymi instytucjami. W liberalnej konstytucji przyjmuje się na przykład, że treść sprawiedliwej konstytucji nie może ulec zmianie, gdy będzie tego żądała większość obywateli, ani nawet wtedy, gdy zmiany zażąda zwykła większość ustawodawców. Podobnie też, nie każdy akt prawny wprowadzony przez ustawodawców jest z definicji uznany za zgodny z konstytucją, co pozwala wprowadzić różnicę pojęciową między zatwierdzonym aktem prawnym a sprawiedliwym aktem prawnym. Podstawą tego odróżnienia było założenie, że konstytucja jest sprawiedliwa, co znaczyło m.in., że była dostatecznie ogólna i niezależna od takich naturalnych przypadłości, jak zasoby naturalne, postęp ekonomiczny czy kultura polityczna. Postanowienia sprawiedliwej konstytucji liberalnej opierały się najczęściej na koncepcji prawa naturalnego.

Trudno jednak uwolnić koncepcję prawa naturalnego od nieprzyjemnych metafizycznych założeń. Twierdzenie, że jedynie liberalna konstytucja jest słuszna, że jest ona absolutnie słuszna i że poprawność jej założeń nie zależy od uchwał podjętych przez zgromadzenie konstytucyjne, wprawia w zakłopotanie współczesnych filozofów moralności i polityki. Liberalna konstytucja miała jednak niewątpliwe zalety: konsekwentnie narzucała zasadę nadrzędnej roli prawa w stosunku do decyzji władz administracyjnych i redukowała niezmienniki zawarte w konstytucji do minimum, tzn. do relacji między jednostkami, relacji między jednostkami i państwem, a także relacji między państwami. Przyjmowano *implicite*, że może istnieć tylko jedna sprawiedliwa konstytucja i że wszystkie istniejące konstytucje powinny zbliżać się do tego ideału. Te oczekiwania były inspiracją dla starań zmierzających do opracowania takich konstytucji, które w zasadzie mogłyby zdobyć sobie uznanie każdego obywatela, każdej klasy społecznej, a nawet każdego społeczeństwa.

Poglądy te wyszły teraz z mody. Organizacje międzynarodowe rzadko

pomijają okazję, by podkreślić, że ich polityka opiera się na zasadach relatywizmu kulturowego. Architekci pokojowego współistnienia również faworyzują pluralizm poglądów jako potencjalnie mniej niebezpieczny niż próby ustalenia uniwersalnych reguł sprawiedliwości. Jedyna umowa społeczna zawarta dla człowieka raczej niż przez człowieka — liberalna konstytucja — uznana została za propozycję pretensjonalną i bezzasadną. Filozofia Rawlsa wzmacnia te tendencje postulując wielość konstytucji uzasadnionych przez wolę zgromadzenia, wyrażających aktualne warunki życia i podlegających korekcie, gdy warunki te ulegają zmianie. Obawiam się, że trudno byłoby Rawlsowi wykazać, że wszystkie konstytucje powołane do życia w opisany przez niego sposób są równie sprawiedliwe, i że odpowiednio i odpowiedzialnie odzwierciedlają różne warunki życia w różnych społeczeństwach.

W sumie, jestem przekonany, że Rawls dokonał niezwykle śmiałej próby wywiedzenia możliwie największej ilości szczegółowych twierdzeń na temat sprawiedliwości z możliwej najmniejszej liczby założeń. Zrezygnował przy tym z oparcia się na teorii prawa naturalnego jako podstawy sprawiedliwej konstytucji, pominął elementy umowy społecznej w istniejących instytucjach społecznych i zdecydował się nie korzystać z argumentów utylitarystycznych. Stanowisko swoje scharakteryzował w sposób nie dający się niemal zrealizować ze względów logicznych, określając je jednocześnie jako teorię czystej sprawiedliwości proceduralnej oraz teorię zmierzającą do realizacji pewnego ideału moralnego. Zbudowany przez niego system zasługuje na uznanie jako jedna z nielicznych w historii prób wyprowadzenia całej teorii etycznej, filozofii polityki i prawa z pojedynczego założenia hipotetycznej umowy społecznej. Jak starałem się jednak pokazać, nie wszystkie konkluzje Rawlsa rzeczywiście opierają się na tym założeniu. Niektóre wnioski Rawlsa są zdroworozsądkowe i nie mają innego uzasadnienia, toteż nie wszystkie jego wnioski wydają mi się przekonujące.

Uniwersytet Warszawski

Яцек Холувка

СПРАВЕДЛИВОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА

Автор убежден в том, что книга Джон Роулса *Теории справедливости* является одним из значительных исследований в области философии морали, проведенных в XX веке. Отличительной чертой этого сочинения является создание понятийного аппарата, необходимого для систематического исследования современных проблем философии морали, философии политики и философии права. Используя теорию Роулса, можно прийти к формулированию некоторой

совокупности критериев, пригодных для проверки оценочных суждений, законодательных положений, конституционных принципов, неcodифицированной социальной практики и поведения личности. Однако следует иметь в виду, что в некоторых ситуациях предлагаемые самим Роулсом критерии оценок обманчивы. Они не дают прочной базы для принципа свободы, принципа равенства и конкретных положений справедливой конституции.

Jacek Hołowka

JUSTICE OF SOCIAL CONTRACT

It is a belief of the author that *A Theory of Justice* by John Rawls is one of the most fundamental works in moral philosophy written in the 20th century. The principal merit of the book is found in a conceptual framework for a systematic discussion of the issues arising in moral philosophy, political philosophy, and legal philosophy. These discussions lead to the formulation of interrelated criteria of rightness for jurisdiction, legislation, constitutional provisions, uncodified practices and behavior of individuals. However, the criteria offered by Rawls appear defective in certain conditions. They cannot fully support the principles of liberty and the principles of justice, nor the particular enactments contained in the just constitution.