

JANUSZ GRYGIEŃĆ
(Katedra Politologii UMK)

**TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI
JOHNA RAWLSA
JAKO PRÓBA DYSKREDYTACJI DIALOGU**

Przede wszystkim chciałem zaznaczyć, że w referat swój oparłem nie tylko na wydanej w 1971 roku *Teorii sprawiedliwości*, ale także, stanowiącym poniekąd jej rozszerzenie, *Liberalizmie politycznym*¹ oraz artykułach Rawlsa *Distributive justice*² i *Justice as fairness*³, co jest o tyle istotne, iż w publikacjach wydanych po *Teorii...* (chodzi konkretnie o *Liberalizm polityczny*) Rawls dokonuje repliki na zarzuty, które pod kątem jego teorii padły (w tym również próbuje sprostować nieścisłości, których opis stanowi podstawę mojego referatu).

W poniższym referacie nie zamierzam podejmować się ani bardzo wnikliwej analizy samej *sprawiedliwości jako bezstronności* ani też nie będę starał się jej streścić (może poza dwiema zasadami sprawiedliwości, o których powiem jedynie jak brzmią oraz jak powinny funkcjonować – jeśli można to za streszczenie uznać, to w takim razie takiego streszczenia dokonam). Będę w dużej mierze polegał na Państwa znajomości treści *Teorii sprawiedliwości*, a konkretnych zasad stanowiących składowe sprawiedliwości jako bezstronności będę używał jedynie jako przykładów dla potwierdzenia głównej tezy mojego wystąpienia.

Postaram się, jak to wynika z tematu mojego wystąpienia zaprezentować życiowe dzieło Rawlsa jako próbę zakończenia dialogu

¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

² Tenże, *Distributive Justice* [w:] Peter Laslett and W.G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society Third Series*, Oxford 1978.

³ Tenże, *Justice as fairness* [w:] Peter Laslett and W.G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society Second Series*, Oxford 1972.

politycznego, dialogu nad wartościami, których moglibyśmy chcieć bronić i pod kątem których powinniśmy budować instytucje społeczne i polityczne. Zdaję sobie sprawę z tego, iż Rawls w *Liberalizmie politycznym* daje wyraz temu, iż na tego typu odbieraniu jego pracy zdecydowanie mu nie zależy, wręcz przed tym przestrzega. Lecz nie będą dla mnie tutaj istotne intencje samego Rawlsa, a jedynie wnioski, jakie nasuwają się po lekturze *Teorii...*

Pierwsze pytanie brzmi: Dlaczego *sprawiedliwość jako bezstronność* ma stanowić zagrożenie dla dialogu w większym stopniu niż inne teorie odwołujące się do takich hipotez jak między innymi sytuacja pierwotna? Co stanowi o jej odmienności od innych, przede wszystkim, oświeceniowych koncepcji politycznych i społecznych?

Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa jest teorią wyjątkową, a to dlatego, iż jest to koncepcja sprawiedliwości zdecydowanie dystansująca się do jakichkolwiek osądów moralnych w potocznym tego słowa znaczeniu. To teoria, która jak wiele innych rości sobie prawo do obiektywności, lecz jej odmiennosc polega na tym, iż Rawls nie stara się legitymizować jej poprzez odwołanie się do dobrej lub złej natury ludzkiej. Rawls nie twierdzi, iż ludzkiej naturze przypisane są „odgórnie” jakiegokolwiek cechy poza racjonalnością. Jak sam pisze „teoria sprawiedliwości jest częścią – może najważniejszą – teorii racjonalnego wyboru”⁴. Wszelkie wartościowanie w rozumieniu tego pojęcia w sposób, w jaki czyniła to zdecydowana większość innych filozofów jest tu świadomie odrzucone (tzn. odrzucone przez autora a pozostawione poszczególnym ludziom, którzy według dwóch zasad sprawiedliwości mieliby żyć). Autor *Teorii...* twierdzi, iż różnicowanie na „dobry” i „zły” powinno być nie powodem (a nawet nie powinno być jednoznaczne z przyjęciem jej), lecz następstwem przyjęcia koncepcji sprawiedliwości. Z resztą samo „dobro” i „zło” definiuje używając w tym celu pojęcia racjonalności, jednocześnie ograniczając, jak tylko się da, wszelakie, w potocznym rozumieniu tego słowa wartościowanie. Rawls stawia sobie za cel eliminację z życia społecznego wszelkich twierdzeń aksjomatycznych, które mogłyby jedynie zakłócać „sprawiedliwe” funkcjonowanie instytucji społecznych kierowanych, bądź co bądź, przez ludzi.

Teoria Rawlsa jednocześnie stara się ustalić „naturalną” człowiekowi sprawiedliwość, więc pragnie być uznana za jedyną „prawdziwą” teorię, swe recepty uznając za najwłaściwsze dla społeczeństwa racjonalnego. Starając się sprowadzić istotę sprawiedliwości do pojęcia racjonalności

⁴ Tenże, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 30.

Rawls przenosi tym samym dyskusję o niej z poziomu indywidualno-aksjologicznego na poziom bardziej intersubiektywny (przynajmniej według Rawlsa).

Dla przypomnienia podam, iż Rawls przedstawia dwie zasady sprawiedliwości, które stanowią, jego zdaniem, najbardziej racjonalną, a co za tym idzie i najwłaściwszą dla gatunku ludzkiego, podstawę instytucji politycznych:

1. każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych;
2. urządzenie społecznych i ekonomicznych nierówności winno być takie, by (a) było z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych, i żeby (b) nierówności te były związane z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości możliwości.

Zasady te ułożone są w porządku linearnym, to znaczy, że pierwsza zasada (*zasada demokratycznej równości*) jest priorytetowa w stosunku do drugiej. Nie ma co, w związku z tym, dbać o zasadę drugą, jeśli równa wolność dla wszystkich nie jest faktem. Należy wówczas za wszelką cenę dążyć do wprowadzenia w życie zasady pierwszej, która ma bezwzględne pierwszeństwo⁵. „Uporządkowanie to oznacza, że odstępstw od instytucji równej wolności, wymaganej przez pierwszą zasadę, nie można usprawiedliwić ani skompensować zwiększeniem społecznych i ekonomicznych korzyści”⁶. niesprawiedliwymi dla Rawlsa są zatem jedynie te nierówności, które nie wiążą się z profitami uzyskiwanymi przez wszystkich członków społeczeństwa. „W tej „koncepcji ogólnej” Rawls wiąże ideę sprawiedliwości z równym udziałem w dobrach społecznych, dodając wszelako ważne zastrzeżenie. Traktujemy ludzi jako równych nie wtedy, kiedy usuwamy wszystkie nierówności, lecz wtedy, gdy usuwamy jedynie te nierówności, które kogoś krzywdzą”⁷.

Druga zasada sprawiedliwości jako bezstronności składa się z *zasady dyferencji* (a) (którą w *Liberalizmie politycznym* Rawls zmienia na *zasadę różnicy*, która tak na dobrą sprawę nie różni się niczym szczególnym od

⁵ Istotnym jest, iż Rawls dopuszcza możliwość, tymczasowego zawieszenia funkcjonowania zasady równej wolności, jeżeli może to prowadzić do udoskonalenia społeczeństwa, „które we właściwym czasie doprowadzi do stanu, gdy wszyscy będą cieszyć się równą wolnością” (J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt., s. 732). Większa wolność dla ludzi traci także swój priorytet, gdy społeczeństwo zagrożone jest jakąś wielką „stratą” lub konfliktem (Tenże, *Justice as...*, dz. cyt., s. 134).

⁶ Tenże, *Teoria...*, dz. cyt., s. 88.

⁷ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 1998, s. 65.

swej poprzedniczki) oraz *zasady autentycznej równości szans* (b). Zasada dyferencji ma za zadanie takie ułożenie struktury podstawowej społeczeństwa, by naturalne talenty, niezależnie od jednostek rozdysponowane przez naturę, nie prowadziły do nieuczciwych konsekwencji. Nie można, według Rawlsa, pozwolić na to, by jedni, nie ze swej winy (lecz z winy natury) głodowali, a drudzy, nie dzięki swej pracy (albo przynajmniej przy dużo mniejszym wysiłku w nią włożonym) pławili się w luksusie. Jak pisze Rawls w *Teorii...*, „nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe niż innym możliwości, ani na korzystniejsze społeczne miejsce startowe.(...) Można tak urządzić podstawową strukturę, by te akcydentalne właściwości pracowały dla dobra najgorzej usytuowanych. Prowadzi nas to do zasady dyferencji, jeśli pragniemy tak zestroić system społeczny, by nikt nie zyskiwał i nie tracił ani z powodu swego miejsca arbitralnie wyznaczonego przez rozkład naturalnych zasobów, ani za sprawą swej początkowej pozycji w społeczeństwie, nie dając bądź nie otrzymując w zamian kompensujących korzyści”⁸.

Jak Rawls dochodzi do tego, iż te dwie zasady są właśnie tymi najbardziej odpowiednimi? Otóż formułuje tezę, iż gdyby człowieka postawić w sytuacji, w której nie istniałyby żadne warunki, które mogłyby przesłonić racjonalne pojmowanie rzeczywistości (a które występują w naszym dzisiejszym życiu), to właśnie te dwie zasady odzwierciedliłyby naturalne, poniekąd, dla człowieka reguły, według których skłonny byłby „bawić się” w życie społeczno-polityczne. Tą sytuacją jest sytuacja pierwotna wraz z *zastłą niewiedzy*, której celem jest wyeliminowanie wszelkiej wiedzy jaką jednostka posiada na temat innych ludzi. W takiej sytuacji człowiek, według Rawlsa, nie mając możliwości porównania się z innymi, nie byłby w stanie przewidzieć, jakie miejsce przyjdzie mu zająć w przyszłym społeczeństwie. Pozbawiony tej wiedzy, w momencie, w którym nakazano by mu wybrać zasady, które wyznaczałyby reguły gry w przyszłym, społecznym życiu, zachowałby się asekuracyjnie kierując się *zasadą maximinu* nakazującą maksymalną minimalizację ryzyka.

To wszystko, w połączeniu z przyjęciem, zapożyczoną od Sidgwicka, *idei racjonalnej refleksyjności*, sprawia, iż mamy przed sobą dwie, niezaprzeczalnie właściwe zasady sprawiedliwości i, oślepieni prawdą z nich płynącą, zastanawiamy się jak to możliwe, że nie żyjemy jeszcze w świecie według nich urządzonym.

⁸ J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt., s. 146.

Tutaj właśnie pojawia się główny problem. Czy, gdyby uznać założenia Rawlsa za właściwe, jest możliwy jakiś dialog na temat sprawiedliwego urządzenia instytucji społeczno-politycznych? A jeśli jest, to czy warto go prowadzić skoro już wiemy co jest właściwe a co nie? Naturalnie nie należy traktować teorii Rawlsa jako podającej receptę na jeden jedyny sposób życia, obejmującą nie tylko instytucje polityczne, ale także indywidualny system wartości, jaki każdy z nas wyznawać powinien. Tego typu zakres obejmują *rozumne rozległe doktryny*, jak je Rawls w *Liberalizmie...*⁹ nazywa, nie natomiast *liberalizm polityczny* jako następstwo przyjęcia dwóch zasad sprawiedliwości.

Dlatego też nie jest moją intencją przekonywanie kogokolwiek do tego, że teoria Rawlsa ma tendencje absolutystyczne obejmujące każdą dziedzinę ludzkiego życia. Nic bardziej błędnego. *Sprawiedliwość jako bezstronność* rości sobie jedynie prawo do bycia regulatorem systemu politycznego.

Jednakże, powracając do głównego tematu naszych rozważań, zadajmy sobie pytanie, czy rzeczywiście nie należałoby zaprzestać jakichkolwiek poszukiwań sposobu urządzenia instytucji politycznych? Czy nie należy poprzestać na *Teorii sprawiedliwości* i zacząć budować Rawlsowi pomniki, odrzucając jednocześnie jakąkolwiek możliwość znalezienia bardziej sprawiedliwych w społecznym odczuciu form organizacji politycznej?

Na wszystkie te pytania można by odpowiedzieć twierdząco, gdyby nie fakt powszechnych wątpliwości, jakie przez wielu autorów pod adresem *Teorii sprawiedliwości* były wysuwane. Zazwyczaj dotyczyły one nie czego innego jak właśnie założeń aksjomatycznych przez Rawlsa poczynionych.

Jeden z głównych zarzutów tyczy się założeń, które Rawls przyjmuje przy opisywaniu *sytuacji pierwotnej* i jej uzasadnień logicznych oraz tyczących się jej warunków idealizacyjnych, słowem – wszystko, co tyczy się umowy społecznej¹⁰. Pomimo faktu, iż Rawls zdaje się zmierzać do stworzenia teorii naukowej, to jednak zdaje sobie sprawę z tego, iż u jej podstaw kładzie aksjomatyczne założenia, które czynią ją teorią o wydźwięku spekulatywistycznym. Zastanówmy się więc, czy jest sens dokładnie opisywać sytuację, która wyłoni się po przyjęciu dwóch zasad sprawiedliwości, skoro nie ma żadnej pewności, że przyjęte założenia (np. *zasada ograniczonego egoizmu* i wiążący się z nią bezpośrednio brak zawiści, ogólna znajomość praw psychologicznych oraz *Zasada*

⁹ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 102-11.

¹⁰ M. M. Jelenkowski, *Doktryna sprawiedliwości społecznej Johna Rawlsa*, Lublin 1989, s. 153.

Arystotelesowska, które to miałyby być powszechne wśród jednostek znajdujących się przed wyborem zasad) są słuszne (są tymi, które rzeczywiście obowiązywałyby w stanie niewiedzy).

Zarzuty pod adresem teorii Rawlsa odnoszą się także do samego faktu przyjęcia przez niego za podstawę swych rozważań sytuacji pierwotnej. Zarzuca się Rawlsowi, że manipuluje podstawowymi założeniami dotyczącymi *sytuacji pierwotnej* w taki sposób, by te właśnie, a nie inne zasady sprawiedliwości, zostały przyjęte. M.M. Jelenkowski, za T. Nagelem powtarza, iż następuje „takie obwarowanie formalno-logicznymi założeniami idealizacyjnymi hipotetycznej umowy społecznej w „sytuacji pierwotnej”, że jej uczestnicy nie mają faktycznie innej alternatywy ponad wybranie zasad zgodnie z przewidywaniami i intencją autora”¹¹.

Również istnienie *zasłony niewiedzy*, czyli czysto hipotetyczne wyzbycie się wszystkich emocjonalnych „niedoskonałości”, które mogłyby podważyć zasadność przyjęcia dwóch zasad sprawiedliwości wydaje się nie być żadnym gwarantem racjonalności takiej, jaką chciałby ją widzieć Rawls. Jest to próba sprowadzenia człowieka do mechanizmu pozbawianego jakichkolwiek emocji odpowiadającego, w możliwie prosty do przewidzenia sposób, reakcją na jakąkolwiek akcję.

Kolejną wątpliwością, jaka się nasuwa w związku z Rawlowską wizją sprawiedliwości *jest teoria edukacji społecznej*, której jedna wersja wywodzi się historycznie z koncepcji Hume’a i Sidgwicka, druga natomiast z tradycji racjonalistycznej Rousseau, Kanta i Milla. Ich celem jest „dostarczenie człowiekowi brakujących motywów: pragnienia bezinteresownego czynienia tego, co słuszne dla niego samego, i nie czynienia tego, co niesłuszne”¹². Chodzi o takie wychowanie członków społeczeństwa, które byłoby poniekąd gwarantem prospołecznych zachowań jednostki. W tym przypadku chodzi o akceptację i przestrzeganie dwóch zasad *sprawiedliwości jako bezstronności* oraz legitymację liberalizmu politycznego. Rawls przyjmuje koncepcję poniekąd wypośredkowaną, przejawiającą się w jego *teorii moralności*, początkowo dopuszczając moralność władzy, kończąc zaś na refleksyjnym przyjęciu zasad moralności. Pytanie brzmi: jak możliwe jest przyjęcie zasady wolności za priorytet, kiedy zakłada się, iż już od małego będzie się w człowieku kształtować konkretny system przekonań? Ile warta jest wolność, jeśli z góry wiadomo, że narzucone jej będą odgórnie pewne ramy? Jest to co prawda w żaden sposób nie

¹¹ Tamże, s. 156.

¹² J. Rawls, *Teoria...*, dz. cyt., s. 622.

sprzeczne z wolnością negatywną, godzi jednak w wolność pozytywną jednostki, ograniczając ją do granic społecznie pożądanых? Czy istnieje wolność bez wolnej woli, przy takim stopniu determinacji światopoglądowej już w okresie dzieciństwa?

Skoro więc Rawls zakłada wprowadzenie edukacji społecznej, to nasuwa się pytanie, czy wraz ze zmieniającymi się warunkami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi nie powinny następować zmiany w dwóch zasadach sprawiedliwości. Jeśli bowiem stosujemy jakąś formę wychowania społecznego, to trzeba także wytłumaczyć dlaczego jedno pokolenie ma prawo „skazywania” pokolenia następnego na taką właśnie koncepcję sprawiedliwości (z kolei wpojoną temu pokoleniu przez pokolenie poprzednie). Czy można zakładać nieomyślność jednostek, które to jako pierwsze na swej drabinie genealogicznej zaczynają stosować jakąś formę edukacji moralnej opartą o wyznawanie uznanych przez nie za najważniejsze, zasady sprawiedliwości? Czy „racjonalność” teorii ma świadczyć na korzyść przyjęcia jej jako ostatecznej? Czy może być wystarczającym powodem zaprzestania poszukiwań, zaprzestania dialogu? Poza tym sztywne utrzymywanie, przy zmiennych warunkach zewnętrznych, tych samych zasad sprawiedliwości (i wynikającego z nich całego porządku społecznego) może grozić pewnymi społecznymi perturbacjami przejawiającymi się np. w różnych formach konfliktów społecznych.

Rawls pisze, iż na korzyść *sprawiedliwości jako bezstronności* zdecydowanie przemawia stabilność, jaką ten system jest w stanie zagwarantować. Jednakże skoro, w warunkach wyznaczonych przez aktualną strukturę społeczeństwa (a w tym i sprawiedliwości) występuje tak na dobrą sprawę ten sam proces kształtowania poglądów, który miałby odpowiadać sytuacji wykształconej poprzez przyjęcie dwóch zasad *sprawiedliwości jako bezstronności*, to na czym miałyby polegać różnica między tymi dwoma systemami – różnica w stabilności. Dlaczego Rawls’owskie dwie zasady miałyby kreować bardziej stabilny układ niż jest obecnie?

Po analizie aksjomatycznych założeń Rawlsa dotyczących się ogólnej wiedzy o prawidłowościach kierujących światem posiadanej przez jednostki zawierające umowę, można wywnioskować, iż „dla celów Rawlsa koniecznym jest założenie, że taka wiedza – o ile jest nią rzeczywiście – jest ponadczasowa, z czego wynika, że można by ją posiadać bez względu na miejsce i czas istnienia jednostki ludzkiej”¹³. Oczywiście, iż założeniem Rawlsa, na co kładzie nacisk w *Liberalizmie*

¹³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, dz. cyt., s. 157.

politycznym, jest hipotetyczność *sytuacji pierwotnej*. Nie zmienia to jednak w żaden sposób faktu, iż czyniąc założenia opierające się o współczesny stan wiedzy naukowej, wraz ze zmianami następującymi w tych naukowych teoriach, następować będą zmiany w ramach *sprawiedliwości jako bezstronności* (a taką możliwość zawsze trzeba brać pod uwagę, szczególnie, że sam Rawls pisze, iż *rozum publiczny* jako bardzo istotna składowa liberalizmu politycznego powinien właśnie przyjmować za jedną ze swych wartości „uznawanie metod i wniosków nauki, gdy nie są kontrowersyjne”¹⁴). Nie jest to w takim razie ta stabilność jakiej poszukiwał Rawls i na jakiej chciał budować uniwersalność swojej teorii.

Reasumując, Rawls przedstawia nam „najbardziej racjonalną”, według niego, koncepcję zasad sprawiedliwości. Należałoby się jednak zastanowić nad dwiema kwestiami. Po pierwsze, czy rzeczywiście warunki, za pomocą których Rawls udowadnia nam racjonalność swojej teorii *sprawiedliwości jako bezstronności*, wskazują jednoznacznie na to, że racjonalność ludzka godna jest jedynie tych zasad sprawiedliwości? Po drugie, czy jeśli zgodzimy się na to, że całe Rawlowskie rozumowanie jest poprawne, to czy nie będziemy musieli, uznając konieczność uwzględnienia w rozważaniach na temat systemu politycznego wyłącznie (a przynajmniej przyznając jej priorytet) racjonalności, zaprzestać politycznego dialogu dotyczącego zarówno zasad, według których należy urządzić instytucje polityczne, jak i celów, jakim instytucja państwa ma służyć?

¹⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, dz. cyt., s. 202.