

Łukasz Perlikowski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Podstawowe elementy doktryny demokracji deliberatywnej w teorii Johna Rawlsa

Abstract

Main goal of this article is to elaborate basic elements of John Rawls's theory of deliberative democracy. Main issues are: justice as fairness, problem of stability, idea of overlapping consensus, two moral powers and public reason. We also try to shed some light on the critics of Rawls's ideas like: John M. Finnis, Herbert L. A. Hart and Michael Sandel. In the conclusion we try to recognize the position of Rawls in the context of history of political philosophy.

Głównym celem Johna Rawlsa w jego pracy filozoficznej było stworzenie teorii sprawiedliwości, w której sprawiedliwość pojmowana byłaby głównie w wymiarze dystrybucyjnym, czyli miała dawać odpowiedź na pytanie o zasady dystrybucji dóbr w dobrze zorganizowanych społeczeństwach demokratycznych. Na najogólniejszym poziomie rozważań stwierdzić można, iż sednem kwestii, którą podejmuje Rawls jest próba uzasadnienia teorii politycznej, która u swej podstawy miałaby godzić zasadę wolności i zasadę równości. W tej sprawie wypowiada się Chaim Perelman w artykule pod tytułem *Usprawiedliwianie norm*¹, gdzie znajdujemy odniesienie do tez Patricka Daya, który identyfikuje trzy podstawy uzasadnienia domniemań zasad prawnych: konserwatywną, liberalną i socjalistyczną. W ramach podstawy konserwatywnej – twierdzi Day – uzasadniania wymaga wszelka zmiana; w ramach podstawy liberalnej uzasadniać musimy każde ograniczenie wolności; w ramach podstawy socjalistycznej natomiast uzasadnienia wymaga każda nierówność. Perelman zauważa, iż zadaniem filozoficznym, jakie obrał John Rawls polega na syntezie dwóch ostatnich podstaw. Synteza ta przyjmuje formę zasady, w myśl której dopuszczalne jest tylko takie graniczenie wolności, które może skutkować zwiększeniem równości, pojmowanej jako równy dostęp obywateli do wolności. W kwestii usprawiedliwienia powyższej syntezy istotne są uwagi Perelmana o uzasadnianiu w ogóle:

¹ Ch. Perelman, *Usprawiedliwianie norm* [w:] *Metaetyka*, red. Ija Lazari-Pawłowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 184-194.

„Można więc zauważyć, że usprawiedliwienia wymaga się wtedy, gdy nasze postępowanie czy norma postępowania, która je wyznacza, naruszają jakąś uprzednio uznawaną zasadę i z tego powodu podlegać mogą krytyce. Widać stąd, że podawanie usprawiedliwień jest zawsze zjawiskiem poniekąd wtórnym: jeśli postępowanie nie narusza jakiejś przyjętej zasady postępowania czy z innych względów nie jest uważane za jakieś wykroczenie, jeśli nie ma podstaw do krytykowania, to nikomu nie przychodzi na myśl podawać usprawiedliwienia danej normy czy danego czynu”².

Słowa te należy rozumieć w ten sposób, iż każda argumentacja i uzasadnianie wyłania się w sprzeciwie do danego systemu przekonań i jednocześnie prezentuje pozytywną stronę w formie propozycji zasad. *Teoria sprawiedliwości* Rawlsa – jak sam autor wskazuje – jest formułowana z jednej strony w opozycji do teorii utylitarystycznych, gdzie generalnie rzecz biorąc, kryterium słuszności jest kumulacja jak największej sumy dobra, pojmowanego globalnie – jako suma dobra, które jest udziałem całego społeczeństwa – największej grupy jednostek w ramach tego społeczeństwa się zrzeszających. Z drugiej natomiast strony ma być odpowiedzią na niezadowolające stanowiska intuicjonistyczne. Jak wskazuje Will Kymlicka: „Rawls ma więc pewne historyczne zasługi w przełamaniu impasu między intuicjonizmem a utylitaryzmem. Jego teoria jest jednak ważna z innego powodu, a mianowicie zajmuje ona pozycję dominującą w tej dziedzinie filozofii. Nie dlatego, że jest powszechnie akceptowana, lecz dlatego, że inne stanowiska zostały sformułowane w opozycji do Rawlsa”³. Ciężarem, który ma mocować uzasadnienie jest u Rawlsa koncepcja umowy społecznej. Kontrakt następuje w hipotetycznej sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy, gdzie ustalone mają być zasady wiążące dla konstytucji sprawiedliwego społeczeństwa. Zasady, które proponuje autor *Teorii sprawiedliwości* nie są wyłożone od razu w formie zamkniętego teorematu, lecz przedstawione jako stan początkowy oraz stan po transformacji, która następuje w toku prezentacji wywodu. Zaczynamy więc od przyjęcia roboczo zasad sprawiedliwości w następującej treści:

„Tak więc pierwsze sformułowanie dwóch zasad wygląda następująco.

Pierwsza: każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego systemu

² Ibidem, s. 190-191.

³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2009, s. 79.

równych podstawowych wolności możliwego do pogodzenia z podobnym systemem wolności dla innych. Druga: nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by zarówno (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, jak i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich”⁴.

Po przeformułowaniu zasad, które polega na zastosowaniu wszystkich narzędzi teoretycznych, jakimi dysponuje Rawls, zasady sprawiedliwości przybierają ostateczną formę w następującym kształcie:

„*Pierwsza zasada.* Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. *Druga zasada.* Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie b) aby były związane z dostępnością urzędów i pozycji dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans. *Pierwsza reguła pierwszeństwa (pierwszeństwo wolności).* Zasady sprawiedliwości mają być ułożone w porządku leksykalnym, a zatem podstawowe wolności mogą być ograniczane jedynie w imię wolności. Istnieją dwa przypadki: a) mniejszy zakres wolności musi wzmacniać całościowy system wolności, który jest udziałem wszystkich; b) wolność mniej niż równa musi być do przyjęcia dla tych, którzy mają mniej wolności. *Druga reguła pierwszeństwa (pierwszeństwo sprawiedliwości wobec efektywności i dobrobytu)* Druga zasada sprawiedliwości ma w porządku leksykalnym pierwszeństwo wobec zasady efektywności i wobec zasady maksymalizowania sumy korzyści; zasada równych szans zaś ma pierwszeństwo wobec zasady zróżnicowania. Istnieją dwa przypadki: a) nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają mniejsze szanse; b) nadmierna stopa oszczędności musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie”⁵.

⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013 s. 107.

⁵ *Ibidem*, s. 438-439.

W tym właśnie kształcie, zostają podane przez autora zasady sprawiedliwości, którymi powinno kierować się sprawiedliwe społeczeństwo. Powstaje pytanie o moc oddziaływania tychże zasad, albowiem stajemy przed następującą alternatywą: albo 1) Zasad sprawiedliwości należy przestrzegać, ponieważ wiąże nas umowa, która zawarli celem ustalenia reguł dla wspólnoty politycznej; albo 2) Zasad sprawiedliwości należy przestrzegać, ponieważ wyrażają ideę sprawiedliwości bez względu na to, jaką drogą zostały powołane do życia.

Przyjrzyjmy się pierwszej możliwości. John Gray krytykuje metodę kontraktualistyczną za pomocą następującej argumentacji. Umowa hipotetyczna w żaden sposób nie może być wiążąca dla podmiotów funkcjonujących w określonych realiach społecznych. Jest tak:

„Albowiem w przypadku każdej realnej osoby motyw do działania mogą stanowić jedynie te wartości, za którymi rzeczywiście się opowiada, i jedynie te projekty i więzi, które są rzeczywiście dla niej istotne. Jednostka ma zatem prawo odmówić wejścia za zasłonę niewiedzy, która została pomysłana w taki sposób, aby pozbawić jej projekty uprzywilejowanej pozycji w imię ideału bezstronności i neutralnego podejścia do ideałów. Może ona mieć bowiem uzasadnione powody, by ów ideał odrzucać. Oczywistą intencją kryjącą się za zasłoną niewiedzy – tak jak i za innymi uniwersalizującymi zabiegami w ramach myśli liberalnej – jest obrona liberalnej formy życia.”⁶

Ponadto Gray zwraca uwagę, iż wykoncypowane przez Rawlsa warunki dociekania za zasłoną niewiedzy pierwszych zasad i reguł jest logicznie niemożliwe. Nie może bowiem istnieć dyskusja zawieszona w próżni i za punkt wyjścia przyjmująca całkowicie nieuwarunkowane środowisko. Celem umocnienia swojej argumentacji odwołuje się do Saula Kripkego interpretacji późnego Wittgensteina, który pisze, iż: „Do porozumienia językowego należy nie tylko zgodność w definicjach, ale także (choć dziwnie to brzmi) zgodność w sądach.”⁷. Oznacza to, iż u podstaw dyskusji leży swego rodzaju porozumienie językowe, które sprawia, iż rozmowa zawsze wychodzi od pewnego zbioru twierdzeń i sądów zawartych *implicite* już na samym początku rozmowy. Sprawia to zatem, iż kontrak-

⁶ J. Gray, *Po liberalizmie*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001, s. 26.

⁷ L. Wittgenstien, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, cz. I § 242.

tualizm na płaszczyźnie filozofii politycznej zawsze jest wtórny, ponieważ celem jego jest nadbudowanie umowy na już istniejącej umowie co do wielu ważnych podstaw funkcjonowania zbiorowości. Próba abstrahowania od tej pierwotnej podstawy, którą obserwujemy w dziele Rawlsa jest zatem błędem, polegającym na przyjęciu fałszywych przesłanek we wnioskowaniu. O ile zatem Wittgensteinowskie porozumienie językowe jest naturalne, choć nieuchwytnie, to Rawlsowska umowa społeczna jest tworem sztucznym, uchwytnym i zrozumiałym, jednakże arbitralnym.

Czym zatem jest umowa w znaczeniu, o jakim mowa w *Teorii sprawiedliwości*? Nie jest jasne, kto występuje jako strona takiej umowy; kwestia kontekstu jest abstrakcyjna; jej ważność wydaje się również hipotetyczna. Adam Swift proponuje następujące rozewiązanie tego problemu:

„Często zarzuca się Rawlsowi, że umowy hipotetyczne, w przeciwieństwie do rzeczywistych, nie mają żadnej mocy wiążącej. Zarzut taki wynika jednak z błędnego zrozumienia roli pojęcia umowy w argumentacji kontraktualistycznej. Jeżeli ktoś zapyta, dlaczego powinien przystać na zasady sprawiedliwości Rawlsa, nie odpowiemy mu, że się na nie zgodził i dlatego ma umowny obowiązek je honorować. Byłoby to oczywistą niedorzecznością. Powinniśmy raczej odrzec, że winien przestrzegać tych zasad, ponieważ ma naturalny obowiązek działać sprawiedliwie, a Rawls prawidłowo wskazał, czego wymaga od nas sprawiedliwość. Rawls posługuje się hipotetyczną umową społeczną, ponieważ, jego zdaniem, jest to najwłaściwszy sposób myślenia o sprawiedliwości i najwłaściwsza metoda identyfikowania jej wymagań. Jeżeli istniałyby lepsze metody rozumowania, zastosowalibyśmy je, i również bylibyśmy związani wynikającymi z nich zaleceniami. Nie idzie tu zatem o umowę w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Hipotetyczna umowa jest narzędziem namysłu nad treścią zasad sprawiedliwości. Mamy obowiązek postępować zgodnie z tymi zasadami dlatego, że są sprawiedliwe, nie zaś dlatego, że przystaliśmy na nie w wyniku umowy”⁸.

Autor ten zatem skłania się ku drugiej możliwości, jednakże zauważyć musimy, iż kwestia ta odsłania trudności kontraktualizmu w ogóle, który boryka się z problemem odpowiedzi na pytanie o to kim są strony umowy oraz czy ma ona status historyczny czy hipotetyczny. Ponadto, jak zobaczymy w dalszym toku wywodu, Rawls finalnie pozbywa

⁸ A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 37-38.

się ciężaru trudności związanych z kontraktualizmem, gdy dochodzi do koncepcji rozumu publicznego autonomicznego względem umowy społecznej. Tak czy inaczej jednak, zasady sprawiedliwości zaproponowane przez Rawlsa składają się na koncepcję tak zwanej sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*).

Sprawiedliwość jako bezstronność

Przedmiotem teorii sprawiedliwości Rawlsa jest to, co nazywa on strukturą podstawową i jego głównym celem jest wykoncypowanie zasad dla tej właśnie struktury, w skład której wchodzi takie elementy jak: konstytucja, uznawane formy własności, struktura gospodarcza, system władzy ustawodawczej i sądowniczej.

Sprawiedliwość według Rawlsa ma przede wszystkim wymiar dystrybucyjny. Zasady wedle, których ma przebiegać dystrybucja są wybierane za zasłoną niewiedzy, w sytuacji pierwotnej, w której osoby pozbawione są przymiotów determinujących ich miejsce w społeczeństwie oraz dysponują one jaźnią niezakorzoną. Zabieg ten ma na celu osiągnięcie ideału bezstronności. Kiedy nie można pozyskać wiedzy o perspektywie, jaką przyjmujemy po uniesieniu zasłony niewiedzy, to będziemy podejmować takie decyzje, które mają charakter faktycznie bezstronny. Istnieją dobra pierwotne, które są rozpatrywane na etapie sytuacji pierwotnej, a które Harry Brighouse systematyzuje następująco:

„a) pierwotne dobra naturalne: zdrowie, inteligencja, talenty, kończyny, wzrok i tym podobne – nie mogą być one (zdaniem Rawlsa) przedmiotem dystrybucji; b) pierwotne dobra społeczne – mogą być one przedmiotem dystrybucji; oraz c) szacunek dla samego siebie – ten zależy po części od dystrybucji pierwotnych dóbr społecznych, lecz sam nie jest przedmiotem dystrybucji”⁹.

Do pierwotnych dóbr społecznych należą zatem: 1. Podstawowe wolności (swoboda myśli, wolność sumienia itp.); 2. Swoboda poruszania się i dokonywania wolnego wyboru; 3. Zabezpieczenie autonomii jednostek przez uprawnienia i prerogatywy urzędów publicznych; 4. Dochód i bogactwo; 5. Instytucje umożliwiające rozwijanie poczucia własnej wartości jednostki, jako obywatelowi społeczeństwa.

Rawls w interesujący sposób łączy bezstronność z preferencją równości, przedstawiając metaforę dzielenia tortu:

⁹ H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 65.

„Pewna liczba osób ma podzielić ciasto: przy założeniu, że uczciwy podział to podział równy, jaka procedura (jeżeli w ogóle taka istnieje) da taki wynik? Nie wdając się w kwestie techniczne, narzuca się takie oto rozwiązanie, by ktoś podzielił ciasto i wziął ostatni kawałek, inni zaś mogli wybrać przed nim swoje. Podzieli on ciasto równo, ponieważ w ten sposób zapewni sobie największy możliwy udział. Przykład ten ukazuje dwie charakterystyczne cechy doskonałej sprawiedliwości proceduralnej: po pierwsze, istnieje niezależne kryterium uczciwego podziału, kryterium zdefiniowane odrębnie i uprzednio wobec przyjętej procedury postępowania; po drugie, możliwe jest zaprojektowanie procedury niezawodnie prowadzącej do pożądanego rezultatu”¹⁰.

Rawlsowi przyświeca więc cel stworzenia czysto proceduralnej teorii sprawiedliwości, gdzie wymóg bezstronności byłby główną podstawą. Zauważyć zatem należy, iż bezstronność kojarzona z formalną zasadą podziału dóbr jest uzupełniona przez orientację egalitarystyczną, co oznacza, iż równość jest niepodważalnym postulatem dla wspólnoty politycznej.

Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa zakłada wygórowane cele, co w patetycznym zakończeniu autor ujmuje w następujących zdaniach:

„Tak więc, widzieć nasze miejsce w społeczeństwie z punktu widzenia sytuacji początkowej to widzieć je *sub specie aeternitatis*; jest to widzenie sytuacji człowieka nie tylko ze wszystkich społecznych, ale i za wszystkich czasowych punktów widzenia. Punkt widzenia wieczności nie jest spojrzeniem z określonego miejsca znajdującego się poza światem, nie jest też punktem widzenia bytu transcendentnego; jest to raczej pewna forma myślenia i odczuwania, którą racjonalne osoby mogą przyjąć wewnątrz tego świata. A jeśli to zrobią, mogą, niezależnie od pokolenia, do którego należą, złączyć razem w jeden system wszystkie indywidualne punkty widzenia i dość wspólnie do regulatywnych zasad, które mogą zostać uznane przez każdego, kto żyje zgodnie z nimi, i to uznane z jego własnego punktu widzenia”¹¹.

¹⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 142.

¹¹ *Ibidem*, s. 824.

Przyjrzyjmy się jednak problemom teoretycznym, które zmusiły Rawlsa do zrewidowania swoich założeń. By naszkicować ogólną tendencję w ewolucji poglądów autora *Teorii sprawiedliwości*, zauważmy, iż bezstronność w jego wczesnych pracach pojmowana jest jako *fairness*, co moglibyśmy przetłumaczyć również jako *uczciwość*. Wskazuje to, iż Rawls ma na myśli teorię moralną, które pomaga nam zrozumieć jak należy czynić uczciwie. W późniejszych pracach częściej występuje bezstronność jako *impartiality* co skłania nas do twierdzenia, iż teoria ta ma nam dać orientację jak zachować się w środowisku, w którym występuje wiele określonych stron, a nie powinno się faworyzować żadnej z nich. Problem gwarancji takiej perspektywy jest problemem *stricte* politycznym, dlatego jak zadeklarowaliśmy wcześniej, skupimy się na tych elementach, które składają się na teorię polityczną.

Problem stabilności

Kluczowy dla naszej perspektywy jest fakt związany z potrzebą swoistego *post scriptum*, która powstała w następstwie opublikowania przez Johna Rawlsa jego *opus magnum* pod tytułem *A Theory of Justice*¹² (1971). Pierwszym *post scriptum* była wersja zmodyfikowana tej samej książki, która ukazała się pod tytułem *A Theory of Justice. Revised edition*¹³ (1975). Treść w niej zawarta została relatywnie nieznacznie zmodyfikowana pod wpływem uwag zawartych w eseju Herberta Lionela Adolphusa Harta pod tytułem *Rawls on Liberty and Its Priority*¹⁴. Rawls bowiem – skrótowo na tym etapie rozważań rzecz ujmując – zakłada, iż za zasłoną niewiedzy, racjonalnie jest przyjąć, iż dopuszczalne może być jedynie takie ograniczenie poszczególnych wolności, które finalnie może społeczeństwu przynieść większą wolność. Artykułuje to *expressis verbis* formułując *Pierwszą regułę pierwszeństwa (pierwszeństwo wolności)*: „Zasady sprawiedliwości mają być ułożone w porządku leksykalnym, a zatem podstawowe wolności mogą być ograniczane jedynie w imię wolności”¹⁵. Inaczej rzecz biorąc – przyjęcie priorytetu wolności jako podstawowego wymogu sprawiedliwości ma zabezpieczyć społeczeństwo przed sytuacją, w której mogłoby przystać ono na wprowadzenie rządów autorytarnych w zamian za dobrobyt. Hart odpowiada w następujący sposób:

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge London 1971.

¹³ Idem, *A Theory of Justice. Revised edition*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge London, 1999.

¹⁴ H. L. A. Hart, *Rawls on Liberty and Its Priority*, *University of Chicago Law Review*, 40 (1973), s. 534-555.

¹⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 438.

„Wszelako nie jest dla mnie oczywiste, dlaczego ma być racjonalne, by ludzie nakładali na samych siebie ograniczenia przeciwko czynieniu czegoś, co mogą chcieć robić na pewnym etapie rozwoju swojego społeczeństwa, ponieważ w stadium późniejszym („w końcu” czy „z czasem”) mogliby wcale tego nie pragnąć. Nie ma powodu, dlaczego wyrzeczenie się wolności politycznych, wyrzeczenie się jedynie po to, aby znacznie powiększyć dobrobyt materialny, a więc to, czego zakazuje reguła pierwszeństwa, miałoby stanowić stan trwały i uniemożliwić – gdy wielka zamożność zostaje już osiągnięta – wprowadzenie wolności, jeśli ludzie sobie tego życzą. To wcale nie jest tak, że ludzie zdecydowaliby się na ryzyko – gdyby nie było żadnej reguły pierwszeństwa – trwałego pozbawienia się wolności, której mogliby później zapragnąć”¹⁶.

Drugie *post scriptum*, które przyniosło już całkowicie nową książkę ze zrewidowanymi założeniami, jednakże motywem jej powstania jest ten sam problem, który w jednej z możliwych odsłon pokazał Hart. Zbiór wykładów zawiera obszerną odpowiedź na polemikę w postaci rozdziału zatytułowanego *Podstawowe wolności i ich pierwszeństw*. Problem, wokół którego toczyła się dyskusja, w *Political Liberalism*¹⁷ został nazwany przez Johna Rawlsa problem *stabilności społeczeństwa*¹⁸.

Problem stabilności jest newralgiczną kwestią normatywnych teorii politycznych. Tkwi on w luce dzielącej założenia teoretyczne i polityczną rzeczywistość. Rawls przyznaje, iż jego wczesne pomysły przedstawiają *nierealistyczną ideę społeczeństwa dobrze urządnego*, ponieważ nie biorą pod uwagę *rozumnego pluralizmu* nowożytnych społeczeństw demokratycznych. Kwestią zasadniczą staje się więc tak zwana stabilność społeczeństwa. Frapować może zatem następujący problem: jak to jest, że skrupulatnie przygotowana teoria, o wysokim stopniu spójności zaaplikowana do życia konkretnej wspólnoty politycznej może zmienić swój kurs nawet przy założeniu sprzyjających warunków? Z ogólnego porozumienia rodzi się pole sporów różnych stanowisk, spośród których gros stanowią propozycje odznaczające się rozumnością. Rawls pisze, iż z etapu filozofii moralnej (*TS*)

¹⁶H. L. A. Hart, *Rawls o wolności i jej prioritycie*, w: Idem, *Eseje z filozofii prawa*, tłum. J. Woleński, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, s. 247.

¹⁷J. Rawls, *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

¹⁸Idem, *Liberalizm polityczny*, tłum. Czesław Porębski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 8.

konieczne jest przejście do filozofii politycznej (*LP*). Każda teoria, która chce być polityczna, która chce mieć związek z życiem politycznym wspólnoty, musi przejść ten etap.

Kwestia ta przybiera jaskrawości na przykład na niwie libertariańskiej, gdzie problem ten skrótowo można ująć w pytaniu: 1) dla ujęcia anarchokapitalistycznego: Czy każdy ład, jaki wyłoniłby się z ładu libertariańskiego będzie zgodny z założeniami libertarianizmu i uznany za prawomocny w tym paradygmacie?; 2) dla ujęcia minarchistycznego: czy państwo etatystyczne powstałe na drodze ewolucji z państwa minimalnego posiada legitymację władzy politycznej? John Rawls zauważa, iż reżim libertariański jest koncepcją czystą formalną, stąd problem stabilności jest jej obcy. Jak wskazuje autor w dziele zaliczanym do późnego etapu jego twórczości pt. *Prawo ludów*¹⁹:

„Ustroju libertariańskiego nie cechowałaby stabilność z dobrych powodów, tej bowiem brakuje zawsze w czysto formalnym reżimie konstytucyjnym. Osiągnięcie takiej stabilności wymaga spełnienia następujących ważnych warunków: (a) pewnej uczciwej równości szans, szczególnie w edukacji (w przeciwnym razie nie wszyscy członkowie społeczeństwa będą mogli brać udział w debacie dotyczącej racji publicznej i uczestniczyć w polityce społecznej i ekonomicznej); (b) przyzwoitej dystrybucji dochodu i bogactwa spełniającej trzeci warunek liberalizmu: wszystkim obywatelom trzeba zapewnić wszechstronne środki niezbędne do inteligentnego i efektywnego wykorzystywania ich podstawowych wolności (przy braku tego warunku ci, którzy posiadają bogactwo i dochód, wykazują tendencję do dominowania nad tymi, którzy mają mniej, i w coraz większym stopniu kontrolują władzę polityczną tak, by działała na ich korzyść); (c) społeczeństwa jako pracodawcy ostatniego ratunku, działający za pośrednictwem ogólnego, bądź powszechnego rządu lub innych rodzajów polityki społecznej i ekonomicznej (brak poczucia trwałego bezpieczeństwa oraz brak szans na godziwą pracę i zatrudnienie jest destrukcyjny nie tylko dla poczucia własnej wartości obywateli, lecz także dla poczucia, że są oni członkami społeczeństwa, a nie po prostu jego więźniami); (d) podstawowej opieki zdrowotnej dla wszystkich obywateli; (e) publicznego finansowania wyborów i metod zapewniania dostępności publicznych informacji dotyczących polityki (zadeklarowanie

¹⁹ J. Rawls, *The Law of Peoples*, [w:] *Critical Inquiry*, no. 20, 1993.

potrzeby rozwiązań w tym zakresie wskazuje jedynie na to, czego potrzeba zarówno do zapewnienia przedstawicielom i innym urzędnikom wystarczającej niezależności od partykularnych współczesnych i ekonomicznych interesów, jak i dostarczenia wiedzy i informacji, na których opierać się może kształt polityki i jej inteligentna społeczna ocena.”²⁰

Jak widać pytanie o stabilność społeczeństwa jest kluczowym problemem i największą trudnością dla teorii politycznych. Koncepcje libertariańskie – z założenia apolityczne – abstrahują od tych kwestii pozostając właściwie na szczeblu teorii moralnych, przez co mówić można o etyce libertariańskiej, a nie o libertarianizmie politycznym.

John Rawls natomiast za cel swojego *post scriptum* przyjął przedstawienie koncepcji liberalizmu politycznego. Zmiana taktyki autora *A Theory of Justice* oprócz krytyki Harta, związana była z krytyką, jaką przedstawił komunitarystyczny filozof Michael Sandel w swojej polemice pod tytułem *Liberalism and the Limits of Justice*, w której za cel główny obiera ten element Rawlskiej koncepcji, który wiąże się koncepcją osoby. Jaźń niezakorzeniona zostaje uznana przez Sandela za nierealistyczną koncepcję metafizyczną podmiotu. Mamy bowiem do czynienia z tzw. *jaźnią nieuwarunkowaną*, a zatem pustą figurą, której treść jest stanowiona przez atrybuty, które zyskuje w toku aktualizacji swego Ja. Talenty oraz inne przymioty jednostek, jak cele, role społeczne, funkcje etc. są traktowane jako jakoby przyczepione do podmiotu; posiadane przez niego, jednak go nie stanowiące.

Sandel dokonuje krytyki Rawlsowskiej wizji jaźni, którą identyfikuje, jako trzon teorii *sprawiedliwości jako bezstronności*, oraz wykląda swoją koncepcję. Ujmując rzecz najkrócej: „[...] można powiedzieć, że o ile jaźń nieuwarunkowana ma charakter posesywny (podmiot posiadania) o tyle jaźń uwarunkowana ma charakter konstytutywny”²¹. Zgodnie z Kantowskim postulatem, iż żaden człowiek nie może być traktowany jedynie jako środek, lecz również jako cel, Rawls zakłada, że jednostka nie jest środkiem, lecz traktuje jako środek jej przymioty. Sandel analizując jego argumentację dochodzi do wniosku, iż rozdzielenie człowieka od jego przymiotów i traktowanie tylko tych drugich jako środki jest po prostu niewiarygodne, a tego typu argumentacja wydaje się być karkołomna.

²⁰ Idem, *Prawo ludów*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001, s. 75-76.

²¹ Ł. Dominiak, *Wartość wspólnot. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 195.

„Gdzieś na końcu musi istnieć podmiot, który sam nie jest w posiadaniu”²² – zauważa Sandel. Jaźń według koncepcji komunitarystycznej występuje na płaszczyźnie konstytutywnej – istnieje osoba zakorzeniona w danej kulturze, w swego rodzaju zastanym łańdźie, który jest w stanie odkryć, oraz zidentyfikować cele, dobra, funkcje, które są jej przynależne, oraz w aspekcie posesywnym, czyli określonym przez posiadanie przez tę osobę rozmaitych przymiotów. Mianowicie, Michael Sandel wyróżnia trzy sposoby posiadania. Po pierwsze istnieje możliwość posiadania czegoś na zasadzie własności – dane przymioty przynależą wtedy jego właścicielowi i tylko on jest ich dysponentem. Po drugie, podmiot może być strażnikiem – to właśnie wizja komunitaryzmu, ale również chrześcijaństwa. Wiąże się to z idą wspólnego podmiotu posiadania. I tak, społeczeństwo jest właścicielem przymiotów, których jednostki są strażnikami²³. Komunitaryzm zbliżony jest do merytokracji, lecz nie wyklucza wszelkich działań o charakterze prospołnotowym; łącznie z ideą sprawiedliwości międzypokoleniowej. Jak wspomniano powyżej, John Rawls rysuje swoją teorię w sposób całkowicie odwrotny. Trzeci typ posiadania jaki wymienia Sandel to tzw. „składnica” i właśnie z tym typem identyfikuje koncepcje Johna Rawlsa.

Odpowiedzią autora *Liberalizmu politycznego* jest zredukowanie zakresu koncepcji osoby oraz umiejscowieniu jej w kontekście polityczny. Przechodzi więc od abstrakcyjnej jaźni niezakorzenionej do politycznej koncepcji osoby. Jak pisze autor: „Bez idei społeczeństwa i osoby nie ma miejsca dla koncepcji słuszności i dobra. Są one tak samo podstawowe jak idee sądenia i wnioskowania oraz zasady praktycznego rozumu”²⁴. Jeśli natomiast pytać o metodologie liberalizmu politycznego, to jest to konstruktywizm. Cztery główne cechy konstruktywizmu politycznego są następujące: 1) zasady politycznej sprawiedliwości można przedstawić jako wynik pewnej procedury konstrukcji; 2) prymat rozumu praktycznego przed teoretycznym; 3) złożona koncepcja osoby i społeczeństwa; 4) idea rozumności (uzyskana przez rozróźnienie na rozumność i racjonalność- wykład II, p. 1.)²⁵. Zasadniczą kwestią jest koncepcja osoby i społeczeństwa, która jak wskazano wyżej, stanowi silną podstawę teorii:

²² Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2009, s. 83.

²³ M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2009, rozdział: *Roszczenia indywidualne i społeczna: kto jest właścicielem czego?*.

²⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 167.

²⁵ Ibidem, s. 145-146.

„[...] konstruktywizm polityczny postrzega osobę jako należącą do społeczności politycznej rozumianej jako sprawiedliwy system kooperacji trwającej pokolenia na pokolenie. Twierdzi się oto, że osoby posiadają dwie władze moralne związane z ideą społecznej kooperacji – zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości i zdolność posiadania koncepcji dobra. Wszystkie te warunki, i inne jeszcze, są potrzebne do uzyskania idei, że zasady sprawiedliwości wynikają ze stosownej procedury konstrukcji”²⁶.

Nasze przypuszczenia o zmieniającym się charakterze teorii Rawlsa z abstrakcyjnej teorii moralnej w koncepcję praktycznej zgody, zostają potwierdzone przez krytyków Rawlsa. Philip Pettit i Chandran Kukathas w 1990 roku opublikowali książkę pod tytułem *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, w której obok libertariańskiej i komunitarystycznej krytyki teorii sprawiedliwości Rawlsa opisują proces autokrytyki, jakiej dokonał sam autor w serii artykułów. Wyróżniają oni dwa istotne okresy w rozwoju koncepcji: w latach 1971-1982 i w latach 1982-1989. Nie mając więc dostępu do finalnego owocu rozważań Rawlsa – *Liberalizmu politycznego* (1993), piszą o okresach tych następująco:

„Dwa ruchy dominują w jego późniejszej myśli: pierwszy jest próbą wzmocnienia i poprawienia Kantowskiej interpretacji jego starań; drugi polega na dystansowaniu jego przedsięwzięcia od złożonej filozofii moralnej Kanta. Poprzez wykonywanie drugiego ruchu, Rawls zmierza do przyznania o wiele większej wagi zabezpieczeniu praktycznej zgody wokół rywalizujących religijnych i moralnych perspektyw i za zadanie filozofii politycznej uważa to właśnie, niżli poszukiwanie prawdy. Traktowaliśmy to jako niewłaściwe rozwinięcie i w myśli Rawlsa. Sugeruje ono aspirację filozofii politycznej do zakończenia wszystkich filozofii politycznych. Ponadto sugeruje również beznadziejność możliwości osiągnięcia czegokolwiek w polityce poprzez filozoficzne dociekania”²⁷.

Dwie kwestie należy w kontekście uwag Pettita i Kukathasa podnieść. Po pierwsze, problem stabilności, który uważamy za jedno z ważniejszych wyzwań, jakie stoją

²⁶ Ibidem, s. 146.

²⁷ Ch. Kukathas, P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, Stanford California 1990, s. 151.

przed każdą teorią polityczną, niejako wymusił na Rawlsie transformację jego teorii w tym właśnie, a nie inny kierunku. Filozoficzne dociekanie, o którym piszą wyżej wspomniani autorzy, również musiało przejść modyfikację z tego powodu. I tu druga ważna uwaga: deliberacja – naszym zdaniem – ma stanowić substytut, namysłu filozoficznego. Jest filozofowaniem dopasowanym do warunków społecznych; Jest również próbą teoretycznego zracjonalizowania pluralizmu

Problem stabilności jest zasadniczą kwestią z punktu widzenia każdej teorii politycznej, a w przypadku teoria demokracji deliberatywnej wydaje się być główną przyczyną jej powstania. Problem stabilności jest ściśle związany z problem normatywności. Na tym etapie wywodu jednak, należy wspomnieć o dwóch ważnych komponentach teorii demokracji deliberatywnej: rozróżnieniu dwóch władz moralnych oraz idei częściowego konsensusu, by przejść wreszcie do rdzenia teorii Rawlsa czyli koncepcji rozumu publicznego.

Dwie władze moralne

W *Liberalizmie polityczny* znajdujemy wątek dotyczący rozróżnienia na racjonalność i rozumność. Antycypując ważną kwestię idei demokracji deliberatywnej, należy zauważyć, iż rozróżnienie to jest o tyle ważne, iż daje podwaliny koncepcji rozumu publicznego. Sprecyzowanie znaczenia terminów racjonalny i rozumny jest więc zabiegiem jak najbardziej zasadnym. Rozróżnienie to bierze swój początek filozofii Immanuela Kanta, na co wskazuje Rawls w słowach:

„Rozróżnienie między rozumnością i racjonalnością, jak sądzę, sięga Kanta: wyraża się w jego rozróżnieniu między imperatywem kategorycznym i hipotetycznym w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w innych pismach. Ten pierwszy jest wyrazem czystego rozumu praktycznego, ten drugi zaś empirycznego rozumu praktycznego. Dla celów politycznej koncepcji sprawiedliwości, nadaję rozumności sens bardziej ograniczony i wiążę ją, po pierwsze, z wolą proponowania i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji i, po drugie, z wolą uznawania ciężarów sądu i akceptowania ich konsekwencji.”²⁸

²⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s.89-90.

Każdy podmiot, który funkcjonuje w rzeczywistości społecznej posiada swoje interesy, i własne cele, których realizacja jest dla niego racjonalna. Racjonalność więc, można by wiązać z egoizmem. Rawls, co istotne wskazuje, iż racjonalność ta przejawia się w racjonalnym planie życia, który powinien być domeną każdej jednostki, która chce w jak najpełniejszy sposób osiągnąć zamierzone przez siebie cele, zrealizować dane dobra. Zabezpieczenie własnej egzystencji jest racjonalne, co więcej bez tak pojmowanej racjonalności nie byłoby możliwe funkcjonowanie tkanki społecznej, ponieważ podmioty zaniedbywałyby swój potencjał i samorozwój – traciłyby motywację do działania. Rozum natomiast jest domeną wspólnoty. Podmiot, który orientuje się w życiu społecznym musi kierować się rozumem. O rozumie w kontekście wspólnoty pisze Hans-Georg Gadamer następująco:

„Rozum – to brzmi jak nazwa czegoś lub kogoś, nazwa jakiejś rzeczy, siły, osoby. Mówmy raczej: rozumienie czegoś. Otóż rozumiemy coś wtedy tylko, gdy to nasze rozumienie da się zakomunikować innym; rozumienie zdarza się między ludźmi, a nie w duszy abstrakcyjnej, izolowanej jednostki [...] Ale nie jest tak, że to rozum jest fundamentem międzyludzkiej solidarności; nie tylko wówczas, gdy ludzie porozumieją się co do czegoś powstaje wspólnota. [...] Nie rozum jest źródłem wspólnoty, lecz odwrotnie – wspólnota jest źródłem rozumu”²⁹.

Choć Rawls najprawdopodobniej nie zgodziłby się z końcowym wnioskiem – jest on bliższy raczej tradycji komunitarystycznej - to sam związek rozumu ze wspólnotą jest podobny do tego w koncepcji Rawlsa. Rozum zatem, to branie pod uwagę celów, które muszą spełnić inne podmioty w ramach tej samej wspólnoty politycznej. W ramach rozumności zatem, odbywa się refleksja na temat tego co sprawiedliwe, tego co powinno być uznane za publicznie pożądane.

O tym samym zagadnieniu pisze Ronald Dworkin, w dziele z późnego okresu jego twórczości pt. *Justice for Hedgehogs*³⁰. Jest to pogląd, który wyraźnie obrazuje kwestie dwóch władz moralnych. Etyka skupia się na tym, co znaczy *dobrze życie* (*good life*) - kategoria kojarzona jest z eudajmonią, szeroko pojmowanym szczęściem, czy też spełnieniem. Dotyczy przede wszystkim indywidualnego życia jednostki. Jest to w zasadzie droga,

²⁹ K. Michalski, *Gadamer [w:] Tenże, Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 253.

³⁰ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press, USA 2011.

którą ludzie winni podążać w swoim własnym interesie. Na tym jednak nie kończy się aktywność jednostki. Oprócz tego, że jednostka może wieść *dobre życie* (*good life*) musimy wziąć pod uwagę aktywność, którą Dworkin nazywa żyć dobrze (*living well*). Związana jest ona z relacją z innymi ludźmi - są one warunkiem *living well*. W efekcie dochodzimy do ustalenia, iż etyka i moralność są współzależne. Między nimi zachodzi interpretatywna łączność, co sprawia, że ktoś, kto nie postępuje dobrze względem innych ludzi nie może wieść *dobrego życia* (*good life*), nawet, gdy sam tak twierdzi. Inną stroną tego problemu jest to, iż ktoś może mieć *złe życie* (*bad life*) pomimo życia dobrze (*living well*). Jest tak na przykład, jeśli ktoś ryzykuje dużo i chybia, lecz również dlatego, że dobro jego życia nie zależy w pełni od jego decyzji. Z drugiej jednakże strony może istnieć odwrotna sytuacja - ktoś ma *dobre życie* (*good life*), a nie żyje dobrze (*living well*). Sytuacja ta następuje w przypadku nieetycznych środków osiągania celów, które składają się na *dobre życie* (*good life*). Autor zauważa jednak, iż ze względu na immoralizm takiej drogi życiowej życie to nadal jest gorsze od tego, które można by wieść używając moralnych środków do osiągnięcia tych samych celów. Osoba, która postępuje immoralnie, postępuje niesłusznie ponieważ godzi w odpowiedzialność etyczną. Co zatem przeważa? „Good life” czy „Living well”? Jak wskazuje autor:

„Co zatem przynależy do większej odpowiedzialności etycznej? Żyć dobrze. Jest etyczną nieodpowiedzialnością żyć nie przykładając troski do czynienia życia lepszym i niewłaściwe jest czerpanie przyjemności lub dumy z dobre życia, jeśli zostało uzyskane kosztem życia w niewłaściwy sposób. Moglibyśmy powiedzieć (używając terminu rozwiniętego przez ekonomistów, a który został wśród filozofów rozpropagowany przez Johna Rawlsa), że wartość życia w dobry sposób leksykalnie poprzedza wartość dobrego życia”³¹.

Oba elementy są więc komplementarne. Rozumność i racjonalność decydują zatem o naszych wyborach moralnych. Racjonalność kieruje nas ku temu co dobre dla naszego planu życiowego, co jest celowe dla naszych działań jako jednostek. Rozumność natomiast sprawia, że przyjmujemy bardziej adekwatną perspektywę dla nas samych jako członków większej całości. O tym jak wygląda perspektywa tylko racjonalna lub tylko rozumna pisze

³¹ Ibidem, s. 202.

autor *Teorii sprawiedliwości* następująco:

„Tym, czego brakuje działającym tylko racjonalnie – wskazuje Rawls - jest owa szczególna forma wrażliwości moralnej tkwiąca u podłoża pragnienia, by angażować się w sprawiedliwą kooperację jako taką, i na takich warunkach, by można było rozumnie oczekiwać, że inni jako równi przystaną na nie. Nie zakładam, że rozumność to już całą wrażliwość moralną; zawiera ona jednak tę część wrażliwości moralnej, która wiąże się z ideą sprawiedliwego systemu kooperacji.”³² [...] „Działający tylko rozumnie nie mieliby własnych celów, które chcieliby przeprowadzać za pomocą sprawiedliwej kooperacji; działającym tylko racjonalnie brakuje poczucia sprawiedliwości i nie potrafią uznać niezależnej ważności roszczeń innych”³³

Można zatem na podstawie powyższych wytycznych wywnioskować, jaką wizję człowieka i obywatela Rawls uznaje za wiążącą dla społeczeństwa liberalnego. Abstrahując od określonej koncepcji dobra, postuluje on pewne minimum reguł dla działania społecznego. Jako jednostka trzeba mieć w życiu plan, a jego naczelną cechą powinna spójność i konsekwencja w dążeniu do jego realizacji. Jako obywatel natomiast, jednostka powinna uszanować wszelkie konkurencyjne plany i pomysły na życie innych obywateli. Dobry obywatel natomiast nie wnika w sferę prywatną współobywateli, a tym bardziej nie dysponuje moralnymi ocenami danych postępowań, gdy tylko wypełniają one liberalne minimum. O wizji człowieka i obywatela według Rawlsa pisze Barbara Grabowska w następujących zdaniach:

„Analizując omówione powyżej zagadnienia, zauważyć można wyraźne różnice w podejściu Rawlsa do dwóch ideałów: człowieka i obywatela. Ideał „prywatny” stawia przed ludźmi skromne wymagania. Jednostka powinna być racjonalna, zdolna do posiadania jakiejś koncepcji dobra i jej realizowania. Można założyć, jak to czyni sam Rawls, iż większość z nas spełnia te kryteria. Jeśli nawet tak nie jest, to i tak nie mamy prawa w żaden sposób ingerować w życie innych, bo naruszałoby to ich wolność. Wolno nam zatem

³² J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 93.

³³ *Ibidem*, s. 94.

tylko mieć nadzieję, iż faktycznie ludzie są przeważnie rozumni i świadomie wybierają swoje plany na życie. Rawls nie propaguje również jakiegokolwiek konkretnej koncepcji dobra. Jednocześnie jednak autor *Teorii sprawiedliwości* proponuje niezwykle wymagający ideał obywatela. Można mieć wątpliwości, co do tego, czy ludzie będą w stanie sprostać jego wymaganiom. Dodatkową trudność rodzi konieczność pogodzenia obu omawianych ról³⁴.

Dwie władze moralne dają nam wyraźny obraz wizji człowieka w paradygmacie liberalnym. Wizja ta spotkała się z krytyką ze względu na to, iż nie ujmuje ona tego, co najbardziej interesuje humanistów. Formalny charakter teorii liberalnej przysparza jej popularności, ponieważ jest ona spójna i przejrzysta. Z teoretycznego punktu widzenia koncepcja podmiotu oparta na rozumności i racjonalności stanowi solidną podstawę instytucji społecznych oraz ogólnie rozumianą wizję ładu politycznego. Z perspektywy humanistycznej jednak unikanie odpowiedzi na pytanie o dobro jest rażącym mankamentem, świadczącym o słabości teorii jako całości. Na problem ten wskazuje Allan Bloom:

„Do tej pory Rawlsowi nie udało się jeszcze przekonywająco wykazać, że interes indywidualny oraz publiczny są ze sobą tożsame. Co za tym idzie – czuje się on zobligowany powrócić do najstarszego pytania filozofii politycznej, które Glaukon i Adejmantos zadali Sokratesowi w *Państwie*: „Czy sprawiedliwy człowiek jest człowiekiem szczęśliwym?”. Odpowiedź musi brzmieć: „tak”, jeżeli prawo ma być powabne dla człowieka poszukującego szczęścia. Jedynie porzucając szczęście jako cel, Kant mógł uniknąć odpowiedzi na to pytanie. Pomimo ambicji bycia kantystą Rawls jest tylko eudajmonistą używającym języka Kanta, podchodzącym na nową modłę do dawnego tematu. Jest to ogromnie trudne, gdyż jego liberalizm uniemożliwia mu twierdzenie, że niektóre dobra są bardziej racjonalne czy też wyższego rzędu od innych. Jego metoda uniemożliwia mu rozważanie prawdziwej natury rzeczy³⁵.

³⁴ B. Grabowska, *Samotny egoista czy odpowiedzialny obywatel? Rozważania na temat liberalnego ideału człowieka i obywatela*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 102.

³⁵ A. Bloom, Rawls [w:] *Historia filozofii politycznej. Część druga* red. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 900.

Pytanie o szczęście, tudzież o dobro musi znaleźć siłą rzeczy odpowiedź w ramach teorii, która jest teorią moralną lub polityczną. I faktycznie Rawls daje odpowiedź, którą Bloom uważa za groteskową. Egzemplifikacją bowiem racjonalnego planu, który ma być również analogonem racjonalnego planu życia jest dla autora *Teorii sprawiedliwości* planowanie wakacji. Pewne wymogi racjonalności w rozumieniu rzeczonyj teorii są wspólne wszelkim rodzajom planowania. Wydaje się to zarówno dezawuować kategorię racjonalności jak i umniejszać powagę planowania. Bloom komentuje to w następujący sposób:

„To elokwentne podsumowanie kondycji ludzkiej jest także podsumowaniem myśli Rawlsa. Jego śmieszność tłumy nasze oburzenie. Jak człowiek, który mówi nam, jak żyć, może przywoływać przykład wakacji podczas omawiania najdonioślejszego z wszystkich zagadnień? Czy można dziwić się, że pokolenie odwróciło się od rozumu, jeżeli taki jest poziom najznamienitszych przedstawicieli, jeżeli tego rodzaju przykład otrzymuje od nich? Rawls zwraca się do ludzi o duszach turystów”³⁶.

Ważnym pytaniem, na które odpowiedzieć ma filozofii polityki, jest według teoretyków prawa naturalnego pytanie o szczęście. W tradycji klasycznej bowiem dobre rozwiązania polityczne to takie, które przynoszą szczęście wspólnocie politycznej. Temu właśnie służyć miała idea dobra wspólnego pojmowana jako synergia dóbr wszystkich członków wspólnoty. Perspektywa ta jest obca Rawlsa, nad czym pochyła się Vittorio Possenti w słowach:

„Teoria sprawiedliwości jako bezstronności, której nie poprzedza żadna merytoryczna koncepcja dobra, ani też która nie stara się szacować względnych zalet i różnych koncepcji dobra, równa się neutralizacji takiego zagadnienia w obrębie filozofii społecznej: statusem dobra jest bycie czymś niepublicznym. Wybór taki niesie z sobą bardzo poważne konsekwencje w obrębie dyskusji nad pojęciem szczęścia, które jawi się jako zubożałe. Dla Rawlsa jest ono, ogólnie rzecz biorąc realizowaniem własnego planu życiowego, pomyślnym doprowadzeniem do końca obranego przez siebie racjonalnego projektu”³⁷.

³⁶ Ibidem, s. 903.

³⁷ V. Possenti, *Zarys filozofii polityki. Społeczeństwo liberalne na rozdrożu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z

Possenti wskazuje w tym miejscu na kwestie, która w każdej liberalnej teorii politycznej występuje już *implicite*, czyli na postulacie indywidualizmu. W tradycji związanej z ideą dobra wspólnego szczęście, pojmowane jako rozkwit, realizacja potencji, eudajmonia, nie może dojść do skutku poza wspólnotą; poza troską o dobro wspólnoty oraz bez relacji w ramach organizmu politycznego. Odwrotność liberalizmu polega więc na tym, że we wspólnocie upatruje on zagrożenie realizacji prywatnych interesów. Racjonalność w rozumieniu Rawlsa wydaje się więc być daleka od rozumności praktycznej klasycznej doktryny prawa naturalnego.

Częściowy konsens

Warta wyjaśnienia jest również idea częściowego konsensu, gdyż jest ona jednym z warunków funkcjonowania demokracji deliberatywnej w wizji autora *Liberalizmu politycznego*. Koncepcja ta jest przedłużeniem idei rozumności jako władzy moralnej. Poprzedni podrozdział kończą uwagi na temat implikacji założeń o racjonalności do wizji jednostki. Kwestia rozumności natomiast zbliża nas do projektu ładu społecznego, który Rawls uważa za pożądany. Pierwszą kwestią jest więc idea częściowego konsensu, drugą natomiast rozum publiczny, którego idea zostanie omówiona w kolejnym podrozdziale.

Częściowy konsens ma być receptą na mnogość głosów w sferze publicznej, ich zróżnicowanie i przede wszystkim na ich roszczeniowość względem prawdy. Nie sposób pogodzić ze sobą stanowiska, przyznając wszystkim rację, ponieważ, jeśli wszyscy mają rację, to jej wartość jest znikoma i wtedy racji nie ma nikt. Z drugiej jednak strony, jeśli nie byłoby choć niewielkiego przyczółku, który mógłby stanowić płaszczyznę dyskusji, to cały projekt teorii politycznej ległby u swego początku. By wybrnąć z tego problemu Rawls proponuje abstrahowanie od roszczeń do prawdy rozległych doktryn na rzecz odnalezienia wspólnych przekonań dotyczących politycznej sprawiedliwości. Oznacza to, iż stojąc w obliczu faktu, że spory światopoglądowe nie są możliwe do rozwiązania za pomocą racjonalnych metod, autor *Liberalizmu politycznego* skupia uwagę na polityce. Wierzy on bowiem, że w polityce konsens jest możliwy. Wszystkie rozległe doktryny siłą rzeczy zachodzą częściowo na sferę polityczną. Błędem jest – zdaniem Rawlsa – gdy do uzasadnienia decyzji politycznych używa się argumentów z pozapolitycznego pola tychże doktryn. W takim stanie rzeczy konsens faktycznie jest trudny do osiągnięcia, gdy wyznawcy jednej religii uznają swoje uzasadnienie za silniejsze, bo odwołujące się do ich religijności, a nie

Akwinu, Lublin 2012, s. 199.

uzasadnienie adwersarzy wyznających inną religię. Częściowy konsens jest więc rozumiany jako konsens, który dotyczy kwestii tylko politycznych, a polityczność jest autonomicznym polem dyskusji, w ramach którego eliminuje się argumenty pochodzące z rozległych doktryn. Nasuwa się w tym miejscu pytanie: czy sama koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności nie jest rozległą doktryną? Rawls odpowiada negatywnie:

„Dana doktryna jest w pełni rozległa, gdy obejmuje wszystkie uznane wartości i cnoty w ramach jednego, dość dokładnie wyłożonego systemu myślowego; dana doktryna jest tylko częściowo rozległa wtedy, gdy obejmuje pewne (ale nie wszystkie) wartości i cnoty niepolityczne i jest raczej luźno wyrażana. Zauważmy, że – na mocy definicji – aby dana koncepcja była choćby tylko częściowo rozległa, musi wychodzić poza to, co polityczne, i obejmować niepolityczne wartości i cnoty”³⁸.

Częściowy konsens łączy więc wszystkie rozumne doktryny w tym co polityczne. Gdyby nie były rozumne, to nie zawierałyby komponentu politycznego. Jest to zatem idea, która przedstawia politykę jako domenę racjonalizmu, w której możliwy i pożądanym jest racjonalny konsens. Polityczna wrogość jest niemożliwa wśród stanowisk, które na celu mają polityczne rozwiązanie problemów i realizację interesów. Jest to teza oryginalna, ponieważ przedstawia polityczność jako obszar, potencjalnie choćby, wolny od konfliktów. Idea częściowego konsensu jest przez autora opisana następująco:

„Ideę częściowego konsensu łatwo zrozumieć opacznie mając na uwadze ideę konsensu, jaką posługujemy się na co dzień w polityce. Dla nas jej znaczenie powstaje następująco: zakładamy, że dany konstytucyjny reżim demokratyczny jest w miarę sprawiedliwy i funkcjonuje, i warto go bronić. Jeśli jednak mamy do czynienia z faktem rozumnego pluralizmu, to jak możemy przeprowadzić naszą obronę, by zdobyć dostatecznie szerokie poparcie i osiągnąć stabilność? W tym celu nie zwracamy się ku ogólnym doktrynom, które faktycznie istnieją, i nie wysuwamy politycznej koncepcji, która tworzyłaby jakiś rodzaj równowagi między nimi. [...] Chodzi nam nie o to, że dobra pierwotne sprawiedliwie się należą w świetle rozległych

³⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 246.

koncepcji dobra związanych z takimi doktrynami, dzięki sprawiedliwemu ich wyważeniu, lecz raczej o to, że sprawiedliwie należą się one wolnymi równym obywatelom, jako osobom, które mają te koncepcję³⁹.

Aby dopełnić swój pomysł częściowego konsensu rozumnych doktryn Rawls wprowadza zasadę wzajemności (*reciprocity*). Głosi ona, iż podawane w ramach politycznego dyskursu muszą być zrozumiałe i możliwe do przyjęcia przez pozostałe strony. Nie mogą być to głosy egoistyczne, ale nie mogą również być nastawione na jedną określoną ideę dobra wspólnego. Rawls rozwija ten pomysł w słowach:

„Rozumność jest elementem idei społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji, to zaś, żeby dla wszystkich było rzeczą rozsądną przyjęcie jej sprawiedliwych warunków, jest częścią idei wzajemności wpisanej w ten system. Jak powiedziałem wcześniej, idea wzajemności leży między ideą bezstronności, która jest altruistyczna (ponieważ chodzi w niej o dobro ogólne), a ideą wzajemnej korzyści rozumianą jako odnoszenie korzyści przez każdego, ze względu na jego obecne i spodziewane położenie, tak jak się rzeczy mają. Osoby rozsądne, twierdzimy, nie powodują się dobrem ogólnym jako takim, lecz pragną, ze względu na niego samego takiego społecznego świata, w którym mogą, jako wolne i równe, kooperować z innymi na warunkach, które akceptują wszyscy. Uważają, że w świecie tym powinna obowiązywać wzajemność, tak aby każdy czerpał korzyść wraz z innymi⁴⁰.

Idea wzajemności zdaje się ukazywać prawdziwy fundament doktryn liberalnych. Poza wszelką racjonalną i logiczną argumentacją znajduje się przeświadczenie, które *de facto* legitymizuje ład liberalny. Jest to przeświadczenie, iż taki właśnie ład jest w stanie zapewnić dobrą, skuteczną kooperację jednostek, które funkcjonują w ramach systemu godzącego równość z wolnością. Niepokojące jest natomiast to, że oceny innych ustrojów społeczno-gospodarczych oraz politycznych są dokonywane z tej perspektywy, która ugruntowana jest na pozaracjonalnym przekonaniu, preferencji. Opinia ta bierze górę nad kategorią prawdy, czy też nawet racji, przeciw czemu protestuje John Finnis w słowach:

³⁹ Ibidem s. 79-79.

⁴⁰ Ibidem, s. 91.

„Pytanie, czy opinie tworzące ten konsensus („częściowy konsensus wszystkich rozumnych ludzi” – przyp. Ł. P.) są poprawne lub prawdziwe, a racje – ważne i prawidłowe, ma być pominięte przez rozumowanie w sprawach publicznych, takich jak fundamentalne kwestie życia politycznego i legislacji. Rawls afirmuje i broni tak dramatycznego ograniczenia treści i ugruntowania racji publicznych jako implikacji czy też wymogu zasady lub kryterium wzajemności (*reciprocity*), co oznacza, że zastosowane racje i podjęte na ich podstawie decyzje muszą – w mniemaniu sprawujących władzę – być możliwe do rozumnego przyjęcia przez innych ludzi, wolnych i równych obywateli. Owa zasada wzajemności jest istotnie źródłem (liberalnej) zasady legitymacji.”⁴¹

Częściowy konsens tworzy obszar, na którym toczona jest dyskusja w dobrze urządzonej społeczności demokratycznej. Niewątpliwie słuszny jest zarzut Finnisa, iż tak zakrojone pole debaty w istocie ją paraliżuje, jednakże przyjrzyjmy się jak działa instrument, który dla celów racjonalnej dyskusji przeznaczył John Rawls. Tym narzędziem jest rozum publiczny.

Rozum publiczny

Idea rozumu publicznego swój początek bierze w dziele Thomasa Hobbesa pt. *Lewiatan* z 1651 roku. Już w początkowych rozdziałach tego traktatu autor zwraca uwagę na różnicę między rozumowaniem indywidualnym a zbiorowym namysłem (rozdz. IV *O rozumie i wiedzy*). W rozdziale XXXVI rzeczony termin jest wyrażony *expressis verbis*:

„W dzisiejszych czasach bowiem nie znam ani jednego człowieka, który by widział kiedykolwiek takie dzieło cudowne, uczynione mocą uroku, czy na słowo czyjeś, czy też na modlitwę, i które człowiek obdarzony nawet średniej miary rozumem uważałby za nadprzyrodzone. I powstaje tu już nie pytanie, czy to, co widzimy, ze się dokonuje jest cudem; i czy cud, o którym słyszymy albo czytamy, był rzeczywistym zdarzeniem, nie zaś wytworem mowy czy pióra; lecz powstaje proste i jasne pytanie, czy opowieść o tym zdarzeniu jest prawdziwa czy też jest fałszem. I w odpowiedzi na to pytanie

⁴¹ J. M. Finnis, *O racji publicznej*, Ius et Lex, Warszawa 2005, s. 9-10.

nie powinien każdy z nas opierać się na własnym, prywatnym rozumie czy sumieniu, lecz na rozumie publicznym, to znaczy na rozumie najwyższego zastępcy Boga, sędziego. Uczyniliśmy go wszak już sędzią, jeśliśmy mu byli dali moc suwerenną, by czynił wszystko, co jest niezbędne dla naszego pokoju i obrony”⁴².

Znaczące jest, iż już u zarania idei rozumu publicznego ma ona silny związek z władzą sądzenia. Sędzia ma być zatem reprezentantem perspektywy publicznej, której obcej są partykularyzmy, a której celem jest utrzymywanie ładu. Rozum sędziego ma większą rangę niż rozum indywidualny. Jego kompetencję dotyczą również kwestii wyższej wagi; kwestii politycznych.

Podobne znaczenie rozumowi publicznemu przypisuje John Milton, któremu John Finnis błędnie przypisuje pierwsze użycie tego terminu⁴³. W poemacie tytułem *Raj utracony*, który ukazał się w roku 1667 w księdze IV (w. 500-510) tego dzieła czytamy:

„Do zemsty na was, choć mi ona wstrętna,
Na was, choć krzywdy od was nie zaznałem,
Przez niego, który mi krzywdę uczynił,
A gdybym topniał nawet, co jest prawdą,
Patrząc na waszą bezbronną niewinność,
Jednak publiczna racja słuszna, honor
I to imperium powiększone zemstą
Dzięki podbiciu powstałego świata
Zmuszają, abym uczynił rzecz, której,

⁴² T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005, s. 531. Tekst oryginału (za: T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londyn 1985, s. 477-478.): “For in these times, I do not know one man, that ever saw any such wondrous work, done by the charm, or at the word, or prayer of a man, that a man endued but with a mediocrity of reason, would think supernaturall : and the question is no more, whether what wee see done, be a Miracle; whether the Miracle we hear, or read of, were a reall work, and not the Act of a tongue, or pen; but in plain terms, whether the report be true, or a lye. In which question we are not every Part to make our own private Reason, or Conscience, but the Publique Reason, that is, the reason of Gods Supreme Lieutenant, Judge ; and indeed we have made him Judge already, if wee have given him a Sovereign power, to doe all that is necessary for our peace and defence.”

⁴³ Ł. Dominiak, *Politics as a Consensus: The Idea of Public Reason in the Contemporary Political Philosophy* [w:] *Ponowoczesność w poszukiwaniu nowej wizji polityki. Postmodernity in Searching of a New Vision of Politics*, red. Idem, B. Michalak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 145-162.

Choć potępiony, brzydziłbym się wielce. –
 Tak Wróg rzekł, czyny tłumacząc diabelskie
 Słowem tyranów zwykłym; koniecznością.”⁴⁴

Dostrzec można w tym sformułowaniu pewne załączki znaczenia, które rozwinięte zostało w toku ewolucji idei. Racja publiczna jest czymś, co stawia się ponad prywatną, co ma usprawiedliwić czyny, których dokonujemy nie w interesie własnym, lecz dla szlachetnego celu niepartykularnego.

John Rawls jasno wskazuje na źródła inspiracji w tworzeniu idei publicznego rozumu w wykładach, które opublikowane zostały w zbiorze pt. *Wykłady z filozofii polityki*. By w pełni zrozumieć tę ideę, Rawls poleca zwrócić się do prac Jana Jakuba Rousseau takich jak *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (1754) oraz *Rozprawa o ekonomii politycznej* (1775).

Sformułowanie rozum publiczny odnaleźć można w *Rozprawie o nierówności*, choć dokładnie rzecz ujmując, w polskim tłumaczeniu autorstwa Henryka Elzenberga mowa jest o *rozumie powszechnym*. Natomiast w wersji francuskiej czytamy o *raison publique*, a w angielskim tłumaczeniu *public reason*. Słowa te umieszczone są w następującym kontekście:

“Ludzie są źli; smutne doświadczenie codzienne zwalnia tu od obowiązku dowodu; a przecież – zdaje mi się, że to wykazałem – człowiek z natury jest dobry: cóż więc mogło tak go znieprawić, jeśli nie zmiany zaszły w jego stosunkach życiowych, postępy, które poczynił, wiedz, którą z biegiem cza-

⁴⁴ J. Milton, *Raj utracony*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011, s. 130. W oryginalne słowa brzmią następująco (za: J. Milton, *Paradise Lost*, Oxford University Press, Oxford 2005.):

“To entertain you two, her widest gates,
 And send forth all her kings; there will be room,
 Not like these narrow limits, to receive,
 Your numerous offspring; if no better place,
 Thank him who puts me loath to this revenge
 On you who wrong me not for him who wronged.
 And should I at your harmless innocence
 Melt, as I do, yet public reason just,
 Honour and empire with revenge enlarged,
 By conquering this new world, compels me now
 To do what else though damned I should abhor.
 So spake the fiend, and with necessity,
 The tyrant’s plea, excused his devilish deeds.”

su osiągnął? Podziwiającie, ile chcecie, społeczność ludzką, prawdą pozostanie zawsze, że skłania ona ludzi do nienawiści wzajemnej, w miarę jak się krzyżują ich interesy, do wyświadczenia jedni drugim przysług pozornych a w istocie do wyrządzania wszelkiej krzywdy, jaka tylko być może. Cóż sądzić o stosunkach, przy których rozum każdej poszczególnej jednostki dyktuje jej zasady wręcz sprzeczne z tymi, które rozum powszechny zaleca społeczeństwu jako całości i przy których każdy znajduje swą korzyść w nieszczęściu drugiego?”⁴⁵

W dalszej części tekstu Rousseau opisuje różne przypadki, w których niepowodzenie jednej strony wiąże się z korzyścią drugiej, co ma być dowodem na negatywne skutki wyjścia ze stanu natury oraz na optymizm antropologiczny. Rozum publiczny miałby być zatem narzędzie, które pozwala na przyjęcie perspektywy, której obce byłyby czynniki partykularne. Na wyraźne inspirację pracami Rousseau wskazuje Rawls w następujących zdaniach:

„Zauważmy, że idea punktu widzenia w takiej postaci, w jakiej została wykorzystana w tych uwagach, jest ideą deliberującego rozumu i jako taka ma określoną przybliżoną strukturę; oznacza to, że jest ona sformułowana

⁴⁵ J. J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, tłum. H. Elzenberg, [w:] Idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956, s. 243. W wersji francuskojęzycznej: „Les hommes sont méchants; une triste & continuelle expérience dispense de la preuve; cependant l’homme est naturellement bon, je crois l’avoir démontré; qu’est-ce donc qui peut l’avoir dépravé à ce point, sinon les changemens survenus dans sa constitution, les progrès qu’il a faits, & les connoissances qu’il a acquises? Qu’on admire tant qu’on voudra la société humaine, il n’en sera pas moins vrai qu’elle porte nécessairement les hommes à s’entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparens & à se faire en effet tous les maux. chaque particulier lui dicte des maximes directement contraires à celles que la **raison publique** prêche au corps de la société, & où chacun trouve son compte dans le malheur d’autrui?” Jean-Jacques Rousseau, DISCOURS SUR L’ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L’INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES, in Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch. W wersji anglojęzycznej: „Men are wicked; a sad and continual experience dispenses us from having to prove it. Nevertheless, man is naturally good; I believe I have demonstrated it. What therefore can have depraved him to this degree, if not changes that have befallen his constitution, the progress he has made, and the sorts of knowledge he has acquired? Let human society admired as much as one wants; it will be no less true for it necessarily brings men to hate one another to the extent that their interests are at cross-purposes with one another, to render mutually to one another apparent services and in fact do every evil imaginable to one another. What is one think of an interaction where the reason of each private individual dictates to him maxims directly contrary to those that **public reason** preaches to the body of society, and where each finds his profit in the misfortune of another?” J. J. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, tłum. D. Cress [w:] Idem, *Basic Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Hackett Publishing Company, Cambridge/Indianapolis 1987, s. 90.

w celu rozważenia określonych rodzajów pytań – pytań dotyczących tego, które normy konstytucyjne lub prawa podstawowe najbardziej sprzyjają dobru wspólnemu – i tylko określone rodzaje racji uznaje ona za posiadające jakąkolwiek wagę. Tak więc wynika z tego wyraźnie, że ujęcie Rousseau zawiera ideę tego, co nazwałem rozumem publicznym. O ile mi wiadomo, idea ta zostaje zapoczątkowana właśnie przez niego, a pewne jej wersje z pewnością można znaleźć później u Kanta, którego prace mają również duże znaczenie w odniesieniu do tych kwestii. [...] Rozum publiczny jest formą rozumowania właściwą równym obywatelom, którzy jako ciało zbiorowe nakładają na siebie nawzajem reguły wspierane sankcjami władzy państwowej. Podzielane przez wszystkich wytyczne dotyczące badania i metody rozumowania czynią ten rozum publicznym, natomiast wolność słowa i myśli w ustroju konstytucyjnym czyni ten rozum wolnym⁴⁶.

Kolejnym wskazanym powyżej przez Rawlsa autorem, z którego czerpał inspiracje do wykoncypowania idei rozumu publicznego był Immanuel Kant, który o rozumie publicznym pisze w tekście pt. *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie* z roku 1784:

„Dla oświecenia nie potrzeba niczego oprócz wolności. Co więcej, [wolności] najbardziej nieszkodliwej ze wszystkiego, co tylko można nazwać wolnością, mianowicie wolności, by czynić ze swego rozumu publiczny użytek w każdej sytuacji. Jednakże zewsząd słyszę krzyki: nie zastanawiać się! Oficer mówi: nie zastanawiać się, lecz ćwiczyć. Poborca podatkowy: nie zastanawiać się, lecz płacić! Duchowny: nie zastanawiać się, lecz wierzyć! (Tylko jedyny na świecie władca mówi: Zastanawiajcie się, ile tylko chcecie, i nad czym chcecie; lecz bądźcie posłuszni!) Tu wszędzie istnieją ograniczenia wolności. Które ograniczenie stoi na przeszkodzie oświeceniowi, które zaś nie sprzeciwia się mu, co więcej, jest mu wielce pomocne? Odpowiadam na to, że publiczny użytek ze swego rozumu za każdym razem musi być wolny, i jedynie taki doprowadzić może do oświecenia pośród ludzi. [...] Za publiczny użytek swego własnego rozumu uznaję takie jego zastosowa-

⁴⁶J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 315.

nie, jakie wobec całej publiczności wykształconego świata [Leserwelt] czyni z niego ktoś, [występując] jako uczony. Osobistym użytkiem nazywam taki, jaki wolno [człowiekowi czynić ze swego rozumu na pewnym powierzonym mu publicznym stanowisku czy urzędzie. Dla wielu spraw, które wpływają na interesy społeczności, jest niezbędny pewien mechanizm, utrzymujący niektórych członków społeczeństwa w biernym posłuszeństwie tak, aby dzięki zaprowadzonej w ten sposób sztucznej jednomyślności rząd był w stanie realizować publiczne cele lub chociaż chronić je przed zaprzaczeniem. Oczywiście, w takim przypadku zastanawianie się nie jest dozwolone, tu raczej trzeba być posłusznym. Dopóki jednak ten element mechanizmu traktuje się równocześnie jako część stanowiącej pewną całość społeczności, a nawet wspólnoty światowej, a zatem jako uczonego, który za pośrednictwem swych pism zwraca się do publiczności we właściwym tego słowa znaczeniu, to ten może z pewnością zastanawiać się, nie szkodząc przez to sprawom, w których jako trybik biernie uczestniczy.”⁴⁷

Publiczny użytek rozumu u Kanta wiąże się z oświeceniowym postulatem zabezpieczenia wolności myśli dla intelektualistów. Rola jaką pełnił ten argument polega więc na postawieniu rozumu na uprzywilejowanym miejscu, ale osoby w nim partycypujące musiały odznaczać się pewnymi wyjątkowymi przymiotami. W interesujący sposób na ten polityczny aspekt projektu oświeceniowego zwraca uwagę Allan Bloom w książce pt. *Umysł zamknięty*⁴⁸. Autor interpretuje Oświecenie jako proces, w ramach którego zabezpieczono pozycję filozofa, który od zawsze znajdował się w położeniu problematycznym względem wspólnoty. Od tego momentu wiedza i działalność intelektualna miała zostać zaprzęgnięta na potrzeby społeczeństwa. Stąd począwszy od przedsięwzięcia encyklopedystów po Kantowski publiczny użytek z rozumu Oświecenie miało udzielać się wspólnocie politycznej.

Rawls dostrzega również wkład Johna Stuarta Milla w rozwój idei rozumu publicznego, gdy zauważa, iż: „Zasada wolności jest raczej swojego rodzaju aksjomatem po-

⁴⁷ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, tłum. T. Kupś [w:] Idem, *Dziela zebrane*, tom VI *Pisma po roku 1781*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 48-49.

⁴⁸ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012.

średnim (Utylitaryzm, rozdz. II, ak. 24-25). Niemniej jednak ma wielkie znaczenie: jest to zasada rozumu publicznego – zasada polityczna, kierująca dyskusją polityczną w demokratycznym społeczeństwie⁴⁹. Dzięki tej obserwacji uzyskujemy kolejny ważny komponent całościowego obrazu rozumu publicznego. Zawiera on zasady, które wyznaczają ramy deliberacji. Jest to istotne, bowiem żeby deliberacja miała charakter publiczny musi być w pewien sposób sformalizowana. Deliberacja musi posiadać swój porządek, jeśli ma służyć celom publicznym. Brak takich ram dyskusji, mógłby utrudnić podjęcie decyzji politycznej zamiast podwyższyć jej jakość – na co nadzieję mają teoretycy demokracji deliberatywnej.

„Tak więc jednym ze sposobów interpretacji Millowskiej zasady wolności jako zasady rozumu publicznego jest postrzeganie jej jako niedopuszczającej, by określone racje były brane pod uwagę w legislacji lub w kierowaniu moralnym przymusem opinii publicznej (jako sankcją społeczną). W przypadku rozumu publicznego trzy podane wyżej rodzaje racji mają zerowe znaczenie (1. racje paternalistyczne; 2. Racje znakomitości i ideałów ludzkiej doskonałości; 3. Racje niechęci, niesmaku lub preferencji – przyp. Ł.P.)⁵⁰.

Z powyższego płynie wniosek, iż rozum publiczny należy kojarzyć z ideami emancypacyjnymi. Ma on być narzędziem dociekań wolnym od ciężaru autorytetu, perfekcjonizmu i subiektywizmu jako czynników irracjonalnych.

Zauważmy, że wyżej wymienione trzy rodzaje zasad łączy wspólny mianownik. Są one domeną arbitralności. Ośrodek, który decyduje o paternalistycznym podejściu, wyborze określonych ideałów oraz preferencjach znajduje się wewnątrz indywidualnego rozumu. Zasady te są wyrazami woli i usposobienia jednostki są partykularne w przeciwieństwie do rozumu publicznego, który w paradygmacie liberalnym powinien odrzucać argumenty czerpiące swoją moc z zasad tego typu. Co do zasad określonych pozytywie natomiast – czyli tych na których rozum publiczny powinien się opierać, sprawa prezentuje się następująco:

„Podsumowując, realną siłę Millowskiej zasadzie wolności dają trzy rodzaje racji wykluczonych przez pierwszą klauzulę, co w rezultacie sprawia, że

⁴⁹ J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*,..., s. 386.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 388.

ostatnie dwie klauzule głoszą, iż sprawę rozstrzygnąć muszą racje słuszności i niesłuszności, zdefiniowane w *Utylitaryzmie* w rozdziale V (ak. 14-15), zwłaszcza racje uprawnień moralnych i uprawnień do sprawiedliwości. Skutkiem jest to, że jedynie określone rodzaje racji – tylko określone rodzaje użyteczności – można we właściwy sposób przywoływać w Millowskim rozumie publicznym.⁵¹

Podsumowując rozważania o specyfice rozumu publicznego John Rawls zauważa, iż istnieć może wiele projektów rozumu publicznego i zestaw reguł nim kierujących może być odmienny w różnych wizjach, jednakże w każdej z nich takowy musi być obecny. Daje tym do zrozumienia, że jego projekt rozumu publicznego również posiadać będzie pewien z góry założony kształt:

„Jak pokazaliśmy w naszym omówieniu, idea rozumu publicznego obejmuje ideę dopuszczalnych racji przeciwstawionych tym racjom, które są niedopuszczalne. Trzeba jednak podać, na jakiej podstawie nie wszystkie racje są dopuszczalne, ponieważ łatwo można by pomyśleć, że na pewno wszystkie racje powinny zostać uwzględnione. Zwolennicy różnych koncepcji politycznych mogą oczywiście twierdzić, że dopuszczalne są odmienne racje i podawać dla tego odmienne podstawy.”⁵²

Czym zatem jest rozum publiczny w znaczeniu, jakie nadaje mu sam Rawls. Otóż, gdy przyjrzymy się samej nazwie, to spotykamy się z dwoma aspektami rozumu publicznego: jego rozumności oraz publiczności. Jest on zatem rozumny, ponieważ dopuszcza refleksyjność i rozwój danych poglądów, opinii i przekonań dyktowany rozumnym dociekaniem. Jest również publicznym, bowiem obywatele mają do niego bezpośredni dostęp, korzystając z różnych form uczestnictwa mogą z niego korzystać lub być świadkami jego wykorzystania. Jeśli uświadomimy sobie, że jego cel jest stricte polityczny, to przede wszystkim służy wypracowaniu decyzji politycznych podejmowanych drogą procedury, której zadaniem jest podwyższenie jakości podejmowanych decyzji. W rdzeniu idei liberalizmu politycznego i rozumu publicznego tkwi przekonanie, że namysł nad danym

⁵¹ Ibidem, s. 391.

⁵² Ibidem, s. 394.

problemem ma ścisły związek z jego lepszym rozwiązaniem. Można by rzec, iż jest to kwestia widoczna na pierwszy rzut okiem. „Przede wszystkim istnieje wiele rozumów niepublicznych – wskazuje John Rawls - a rozum publiczny jest tylko jeden. Wśród rozumów niepublicznych są rozumy stowarzyszeń wszelkiego rodzaju: kościołów, uniwersytetów, towarzystw naukowych i grup zawodowych”⁵³. Jest to więc narzędzie namysłu najbardziej adekwatne do spraw politycznych.

Druga natomiast kwestia, która ujawnia się po głębszej analizie, dotyczy legitymizacji ustroju liberalnego. Decyzje wydawane przy namyśle obywateli żyjących w demokratycznych społeczeństwach liberalnych ma na celu petryfikować ten, a nie inny ład polityczny. Rozum publiczny w doktrynie Rawlsa jest głównym narzędziem, używanych do realizowania dwóch wyżej wymienionych celów.

Rozum publiczny, jak wskazywaliśmy wyżej, w każdej wizji posiada określone ostrzeżenia lub zasady, które narzucają mu określoną formę. W wizji Rawlsa liberalizm polityczny opiera się na dwóch rodzajach zasad, z czego jedna z tych grup dotyczy stricte kwestii rozumowania w sferze publicznej:

„Bez takich wytycznych nie da się stosować zasad materialnych i w rezultacie koncepcja polityczna pozostaje niepełna i fragmentaryczna. Koncepcja ta ma zatem dwie części: a) po pierwsze, materialne zasady sprawiedliwości dla struktury podstawowej; oraz b) po drugie, wytyczne dla dociekań: zasady rozumowania i reguły dowodzenia, w świetle których obywatele mają rozstrzygnąć czy zasady materialne mają właściwe zastosowanie, oraz identyfikować prawa i politykę, które najlepiej czynią im zadość.

Stąd liberalne wartości polityczne podobnie są dwojakiego rodzaju:

- a. Wartości pierwszego rodzaju to wartości politycznej sprawiedliwości, które podpadają pod zasady sprawiedliwości dla struktury podstawowej wartości równej wolności politycznej i obywatelskiej; równość szans; wartości społecznej równości i ekonomicznej wzajemności; i dodajmy jeszcze wartości dobra wspólnego, a także rozmaite niezbędne warunki dla wszystkich wartości.
- b. Wartości polityczne drugiego rodzaju – wartości publicznego rozumu –

⁵³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 303.

podpadają pod wytyczne dla publicznego dociekania, które czynią to dociekanie wolnym i publicznym. Należą tu również takie cnoty polityczne, jak rozumność i gotowość honorowania obowiązku grzeczności, które jako cnoty obywateli umożliwiają opartą na racjach publicznych dyskusję nad kwestiami politycznymi.”⁵⁴

Rozum publiczny ma jednak swoje ograniczenia, nawet w ramach sfery politycznej, ponieważ jak wskazuje Rawls:

„Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że idea publicznego rozumu nie stosuje się do wszystkich dyskusji politycznych w kwestiach fundamentalnych, lecz tylko do dyskusji na forum politycznym, tak jak je rozumiem. Forum to można podzielić na trzy części: dyskurs sędziów w podejmowaniu decyzji, zwłaszcza zaś sędziów sądu najwyższego; dyskurs wyższych urzędników, szczególnie członków rządu i ustawodawców; a także dyskurs kandydatów na urzędy publiczne i osób prowadzących ich kampanie, zwłaszcza w wystąpieniach publicznych, na platformach partyjnych i w oświadczeniach politycznych.”⁵⁵

Za istotę koncepcji rozumu publicznego należy uznać wyznaczenie mu jasno nakreślonych granic politycznych. Jest to kontrowersyjne, ponieważ wciąż żywotne we współczesnej filozofii polityki są spory wokół tego, co należy uznać za domenę polityczności. Pomimo to Rawls wskazuje, iż:

„Pogląd, który opatruję mianem „sprawiedliwości jako bezstronności” jest tylko jednym z przykładów liberalnej koncepcji politycznej. Jego treść specyficzna nie jest rozstrzygająca dla tej koncepcji. Sednem ideału publicznego rozumu jest to, że obywatele mają prowadzić swoje zasadnicze dyskusje w ramach tego, co każdy uważa za polityczną koncepcję sprawiedliwości, opartą na wartościach, co do których można rozumnie się spodziewać, że

⁵⁴ Ibidem, s. 307-308.

⁵⁵ J. Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze* [w:] Idem, *Prawo ludów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 190.

inni je poprą, i każdy gotów jest w dobrej wierze, bronić tej, tak rozumianej koncepcji.”⁵⁶

Autor wskazuje nie tylko obszar funkcjonowania rozumu publicznego, ale jasno przedstawia również swoich adresatów oraz sytuacje, w których rozum publiczny możemy zobaczyć w działaniu:

„Jednak ów ideał rozumu publicznego jest ważny dla obywateli, gdy angażują się w działalność polityczną i dla kandydatów w ich kampanii, i dla innych grup, które ich popierają. Dotyczy on również tego jak obywatele mają głosować w wyborach, gdy w grę wchodzi niezbędne elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości podstawowej. Tak więc ideał publicznego rozumu rządzi nie tylko publicznym dyskursem wyborów, jeżeli dotyczy on tych podstawowych wartości, lecz także tym, jak obywatele mają oddawać swoje głosy w tych kwestiach. Inaczej dyskursowi politycznemu grozi hipokryzja: obywatele co innego mówią sobie w rozmowach, a na co innego głosują”⁵⁷.

Owa hipokryzja, która wynikać może z prywatnych przekonań i publicznych deklaracji spowodowana jest przyjęciem optyki dzielącej rolę jednostki na rolę człowieka i obywatela. Jest to sytuacja o tyle ciekawa, ponieważ jak wskazuje Michael White uwidacznia pewną ironię, która przejawia się w późnych dziełach Rawlsa. Otóż projektując koncepcję publicznego rozumu, adresuje on ją do *citoyen* – obywatela pojmowanego w opozycji do *bourgeois*, czyli człowieka skupionego na życiu prywatnym. Trzeba więc zauważyć, iż jak na ironię późniejsze dzieła Rawlsa interpretowane jako kanon myśli liberalnej swoją podstawową ramę teoretyczną biorą z Marksowskiej krytyki państwa liberalnego, zwłaszcza z deskrypcji podwójnej roli człowieka; jego relacji w stosunku do wspólnoty politycznej, gdzie powinno kierować się rozumem publicznym oraz na relację do tak zwanego społeczeństwa obywatelskiego, gdzie realizować można prywatne pragnienia, preferencje i cele, a które działa na zasadzie dobrowolnych zrzeczeń⁵⁸.

⁵⁶ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, ..., s. 311.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 297

⁵⁸ M. J. White, *Political Philosophy. A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford Nowy Jork 2012, s. 395-396.

Wracając jednak opisu koncepcji rozumu publicznego zauważyć należy, iż samo istnienie publicznego rozumu wynika z tak zwanego obowiązku grzeczności, który jest składnikiem legitymizacji doktryny liberalnej, o czym Rawls pisze w słowach:

„A ponieważ sprawowanie władzy politycznej samo musi być legitymizowane, to ideał obywatelstwa nakłada pewien obowiązek moralny, nie prawny – obowiązek grzeczności – by być w stanie wyjaśniać sobie nawzajem w odniesieniu do tych podstawowych kwestii, jak zasady i kierunki postępowania politycznego, których się jest rzecznikiem i na które się głośuje, mogą znaleźć oparcie w wartościach publicznego rozumu. Ten obowiązek obejmuje też gotowość wysłuchania innych i bezstronność w decydowaniu o tym, kiedy rozumnie jest poczynić ustępstwa wobec innych poglądów”⁵⁹.

Niezwykle istotny wniosek wynika z powyższego twierdzenia Rawlsa. Splot trzech wątków: legitymizacji władzy, rozumu publicznego i zasady grzeczności skłania nas do pytania o stosunek polityczności do kategorii prawdy. Jasnym bowiem wydaje się już podstawową rolę rozumu pojmowanego ogólnie jest dociekanie prawdy. Jakkolwiek zdefiniować prawdę to rozumowanie oznacza uporządkowane zbliżanie się do jej ideału. Wnioskowanie, które z założenia abstrahowałoby od ustalenia prawdy moglibyśmy słusznie nazwać nierozumnym. Ponadto w wymiarze politycznym prawda, różnorako pojmowana pełni jest elementem legitymizacji władzy. W propozycji Rawlsa natomiast prawda schodzi na dalszy plan. Rozum publiczny nie jest rozumem dążącym do prawdy, jest za to forum, w ramach którego podmioty odnoszą się do swoich stanowisk z dystansem, niejako zawieszając sądy prawdziwościowe; służy on niejako nie rozumowaniu *sensu stricto*, lecz legitymizowaniu władzy politycznej. Wątpliwość co do tej koncepcji zgłasza John Finnis w słowach:

„Platon zarysowuje więc żywe napięcie między „sferą publiczną” a „racją”, nawet jeśli równocześnie podkreśla publiczny charakter racji. Tak zwana „publiczność” często nie chce usłyszeć prawdy - wolałaby coś jedynie opatrzonego etykietą Prawdy, jakies „realistyczne podejście”, czy też coś bardziej podracjonalnego. Jeśli ktoś chce, pragnie, pożąda aprobaty takich

⁵⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny...*, s. 299.

widzów, takiej „publiczności” – będzie musiał odłożyć na bok, a może nawet stracić z oczu inteligibilność i rozumność, które są korzeniem zarówno wszelkiego obowiązku, jaki autentycznego dobra powszechnego czy interesu publicznego⁶⁰.

Finnis atakuje Rawlsa z pozycji religijnych, które do prawdy mają zgoła odmienny stosunek. Obawy jakie w Rawlsie wzbudza apodyktyczność prawdy religijnej autor *Prawa naturalnego i uprawnień naturalnych* próbuje rozwiązać w czterech punktach, które odnoszą się do następującego twierdzenia:

„Liberalizm polityczny zaczyna się od wzięcia sobie do serca faktu absolutnej głębi tego ukrytego nieprzejednanego konfliktu”, który rodzi się wówczas, gdy zbawicielska, autorytatywnie podana do wierzenia i ekspansjonistyczna religia „wprowadza do wyznawanych przez ludzi koncepcji własnego dobra element transcendentálny i nie dopuszczający kompromisu.”⁶¹

1. Jest możliwe, by zbawicielska, autorytatywnie podana do wierzenia i ekspansjonistyczna religia szanowała wolność, w tym wolność religijną. Taką religią jest religia promowana przez Sobór Watykański II – nie można nigdy nikogo zmuszać do wiary lub wyznania wiary.
2. „Zbawicielski” charakter ruchów ateistycznych i rewolucyjnych: marksizm (bolszewizm), nietzscheanizm (narodowo-socjalistyczny) był swego rodzaju wypaczeniem idei prawdy.
3. Obrona praw człowieka, radykalnej równości i braterstwa nie może być oparta na gruncie abstrahującym od transcendentalnej i twórczej inteligencji i opatrności.
4. „[...] misyjne przesłanie o odkupieniu powinno dostarczyć niewierzącym racji do przyjęcia wyznania, a wierzącym racji na obronę prawdy zawartego w nim nauczania o dobru i złu w jednostce i życiu społecznym”⁶²

Różnice między autorami wynikają z różnych wizji racjonalności publicznej, a więc tego, jaką rolę rozum powinien pełnić w sferze publicznej, którą Rawls jako liberał

⁶⁰ J. M. Finnis, *O racji publicznej*, ..., s. 24.

⁶¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, ..., s. 19.

⁶² J. M. Finnis, *O racji publicznej*..., s. 17.

widzi zabezpieczoną przed zakusami władzy, a Finnis bez instytucji władzy niemożliwą do zaistnienia. Dla tego drugiego autora przykładem racjonalności publicznej nie jest sztuczna idea rozumu publicznego lecz klasycznie pojmowane prawo:

„Prawo jest najsilniejsze i najbardziej realne, gdy istotnie kształtuje, spina i łączy myśli sprawujących władzę z myślami tych, do których jest kierowane, w tym samym sprawujących władzę w ich kolejnych działaniach. Wtenczas prawo jest racjonalnością publiczną – w największym stopniu publicznym i racjonalnym właśnie dlatego, że kształtuje prywatne rozumowanie każdego decydenta, „publicznego” czy „prywatnego”⁶³.

Oprócz legitymizacji liberalnego ładu politycznego, co odbywa się poprzez wykluczenie roszczeń do prawdy w dyskursie publicznym, idea rozumu publicznego ma służyć balansowaniu ustroju demokracji konstytucyjnej. W tym aspekcie Rawls w sposób przemyślany i spójny pokonuje problem relacji teoretycznych założeń i rzeczywistych problemów politycznych. Czyni to, przyjmując za główny przykład rozumu publicznego Sąd Najwyższy, jako instytucję z natury swej balansującą wolę ludu:

„Tak więc demokracja konstytucyjna jest dualistyczna: odróżnia władzę konstytuującą od władzy zwykłej, a także wyższe prawo społeczeństwa od zwykłego prawa ciała ustawodawczego. Supremacja parlamentu zostaje odrzucona. Sąd najwyższy pasuje do tej idei dualistycznej demokracji konstytucyjnej jako jedno z rozwiązań instytucjonalnych mających chronić wyższe prawo. Stosując rozum publiczny sąd ma zapobiegać erozji prawa pod wpływem ustawodawstwa przejściowych większości, czy – co bardziej prawdopodobne – za sprawą zorganizowanych i dobrze ulokowanych wąskich grup interesu, umiejących się przebić.”⁶⁴

Dualizm, o którym wspomina Rawls jest wyraźnie przedstawiony przez Ronalda Dworkina. Jak twierdzi ten amerykański filozof prawa, system polityczno-prawny

⁶³ Ibidem, s. 29.

⁶⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, ..., s. 319-320.

Stanów Zjednoczonych opiera się na dwóch elementach: zasadach i celach⁶⁵. Zasady to czynniki regulujące prawo, z nich wynikają konstytucyjnie zapewnione uprawnienia jednostek, a instytucją orzekającą w tej materii jest Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych. Drugim elementem systemu polityczno-prawnego wspomnianego przez Dworkina są wymogi polityczne przejawiające się w celach politycznych, będących domeną ciała ustawodawczego, czyli Kongresu Stanów Zjednoczonych. Odpowiedzią na potrzebę zbilansowania tej niejako dwubiegunowej sytuacji jest idea demokracji deliberatywnej, której rozum publiczny jest składnikiem, a o której Rawls pisze:

„Ostateczną ideą demokracji deliberującej jest sam namysł. Kiedy obywatele naradzają się wymieniają wówczas poglądy i debatuje na temat racji wspierających publiczne kwestie polityczne. Zakładają, że ich polityczne opinie mogą ulec rewizji w toku dyskusji. Ich opinie nie są zatem raz na zawsze ustalonym wynikiem prywatnych lub niepolitycznych interesów. To w tym punkcie publiczny rozum ma zasadnicze znaczenie, gdyż określa myślenie obywateli na temat podstaw konstytucji i elementarnej sprawiedliwości. [...] istnieją trzy istotne elementy demokracji deliberującej. Pierwszym jest idea publicznego rozumu, choć nie wszystkie tego rodzaju idee są jednakowe. Drugim jest struktura konstytucyjnych instytucji demokratycznych, które określają pozycje obradujących ciał ustawodawczych. Trzeci to wiedza obywateli i ich wola, by kierować się publicznym rozumem i realizować jego ideał w działaniach politycznych”⁶⁶.

Rozum publiczny jest zatem nieodłącznym elementem idei demokracji deliberatywnej, a racjonalność publiczna najbardziej adekwatną formą polityczności. Idea ta jednak na poszczególnych etapach rozwoju teorii Rawlsa była uwypuklana z różną siłą. John Rawls *expressis verbis* wypowiada się o różnicy między początkową, a końcową fazą jego teorii w słynnym tekście *The Idea of Public Reason Revisited*⁶⁷. W jego zakończeniu Rawls wskazuje na fundamentalną różnicę między *Teorią sprawiedliwości*, której zadaniem była obrona kontraktualizmu i utworzenie na jego fundamencie teorii sprawiedliwości kon-

⁶⁵ R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, przekł. przejrzał J. Woleński, Warszawa 1998, s. 56–58.

⁶⁶ J. Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze ...*, s. 197–198.

⁶⁷ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited* [w:] *University of Chicago Law Review*: Vol. 64, 1997, nr. 3. Art.1.

kurencyjnej dla stanowisk utylitarystycznych. *Liberalizm polityczny* to dzieło, które na celu ma rozważanie problemów związanych z następującą kwestią: „Jak jest możliwe, by wyznawcy nadrzędnych doktryn opartych na autorytecie religijnym w rodzaju Kościoła czy Biblii, wyznawali także polityczną rozsądną koncepcję sprawiedliwości, wspierającą demokratyczne społeczeństwo konstytucyjne?”⁶⁸. Różnica ta pociąga za sobą również różnicę w pojmowaniu rozumu publicznego: „Obie książki są asymetryczne, choć w obu głoszą ideę publicznego rozumu. W pierwszej publiczny rozum wywodzi się z nadrzędnej doktryny liberalnej, podczas gdy w drugiej rozum publiczny jest sposobem rozważania politycznych wartości wspólnych wolnym i równym obywatelom – wartości, które nie wkraczają na teren ich nadrzędnych doktryn, jeżeli doktryny te są zgodne z demokratyczną formą rządów”⁶⁹.

Podsumowanie

Rola, jaką odegrała teoria Rawlsa we współczesnych debatach filozoficzno-politycznych jest nie do przecenienia. Z całą pewnością można uznać ją za najszerzej komentowaną pracę XX wieku. Jak jednak zauważyliśmy na początku wywodu, według Perelmana każde twierdzenie jest artykułowane celem uzasadnienia sprzeciwu wobec łamania danego pryncypium, z drugiej jednak strony przekonania do pozytywnej części proponowanych tez. Jak zatem w kontekście argumentacji ma się teoria autora *Liberalizmu politycznego*? Do kogo jest adresowana? Przeciw czemu ma występować i kogo ma przekonywać? Niewątpliwie racje ma Andrzej Szahaj, który zwraca uwagę, iż:

„Wydaje się, że liberalizm polityczny stanowi jedynie osłabioną wersję liberalizmu jako takiego i dla jego przeciwników w każdej swej postaci będzie równie nie do przyjęcia. Sądzę, iż Rawls buduje swe nadzieje na rzeczywistości politycznej Stanów Zjednoczonych, którym udało się zbiegiem szeregu okoliczności zbudować społeczeństwo spełniające jak dotąd ideały „publicznego rozumu” i „rozumnego pluralizmu rozległych doktryn”. [...] Jeszcze raz mamy tu zatem do czynienia z podejściem, które może przekonać już przekonanych (projektuje się rozległy obszar zgody, na tle którego może dopiero wystąpić niezgoda)”⁷⁰.

⁶⁸ J. Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze* [...], s. 255.

⁶⁹ Ibidem, s. 255.

⁷⁰ A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2004, s. 109-111.

Pomimo tego, iż liberalizm polityczny jest propozycją dla już przekonanych, to nie sposób odmówić mu, iż dotyka kwestii najbardziej interesujących z perspektywy współczesnej filozofii polityki oraz z perspektywy dyskursu filozoficznego, który ma miejsce na arenie dziejów.

Wyżej wymienione elementy, czyli: idea sprawiedliwości jako bezstronności, dwie władze moralne, częściowy konsensus oraz rozum publiczny są składowymi doktryny demokracji deliberatywnej. Idea ta, rozwijana przez krytyków i interpretatorów zyskała zarówno popularność wymiarze teoretycznym jak i praktyczny przez stosowanie jej w poszczególnych instytucji oraz dzięki projektowaniu instytucji na jej podstawie. Jeśli mielibyśmy wskazywać na przyczynę, dla której idea ta się zrodziła to bez wątpienia wskazać należy problem stabilności opisany w punkcie drugim naszego tekstu. To właśnie z tego powodu, iż Rawls wychodzi od centralnego problemu nowożytnej teorii państwa, która swe początki czerpie z dzieł Hobbesa, zaliczyć możemy go do uczestników trwającej od XVII wieku dyskusji wokół zagadnienia ładu politycznego nowożytności.

Bibliografia

- Bloom A., *Rawls* [w:] *Historia filozofii politycznej. Część druga* red. P. Nowak, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 900.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło duszę dzisiejszych studentów*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012.
- Brighouse H., *Sprawiedliwość*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Dominiak Ł., *Wartość wspólnot. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
- Dominiak Ł., *Politics as a Consensus: The Idea of Public Reason in the Contemporary Political Philosophy* [w:] *Ponowoczesność w poszukiwaniu nowej wizji polityki. Postmodernity in Searching of a New Vision of Politics*, red. Idem, B. Michalak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 145-162.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, przekł. przejrzał J. Woleński, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press, USA 2011.
- Finnis J. M., *O racji publicznej, Ius et Lex*, Warszawa 2005.
- Grabowska B., *Samotny egoista czy odpowiedzialny obywatel? Rozważania na temat liberalnego ideału człowieka i obywatela*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011.

- Gray J., *Po liberalizmie*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001.
- Hart H. L. A., *Rawls on Liberty and Its Priority*, University of Chicago Law Review, 40 (1973), s. 534-555.
- Hart H. L. A., *Rawls o wolności i jej priorytecie*, w: Idem, *Eseje z filozofii prawa*, tłum. J. Woleński, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2005.
- Hobbes T., *Leviathan*, Penguin Books, Londyn 1985.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, tłum. T. Kupś [w:] Idem, *Dzieła zebrane, tom VI Pisma po roku 1781*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Kukathas Ch, Pettit P., *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, Stanford California 1990, s. 151.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2009.
- Michalski K., *Gadamer [w:] Idem, Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011.
- Milton J., *Paradise Lost*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Milton J., *Raj utracony*, tłum. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011.
- Perelman Ch., *Usprawiedliwianie norm [w:] Metaetyka*, red. Ija Lazari-Pawłowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 184-194.
- Possenti V., *Zarys filozofii polityki. Społeczeństwo liberalne na rozdrożu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge London 1971.
- Rawls J., *A Theory of Justice. Revised edition*, Belknap Press of Harvard University, Cambridge London, 1999.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. Czesław Porębski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Rawls J., *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- Rawls J., *Prawo ludów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Rawls J., *The Idea of Public Reason Revisited [w:] University of Chicago Law Review: Vol. 64, 1997, nr. 3. Art.1.*
- Rawls J., *The Law of Peoples, [w:] Critical Inquiry, no. 20, 1993.*
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
- Rawls J., *The Idea of Public Reason Revisited [w:] University of Chicago Law Review: Vol. 64, 1997,*

nr. 3. Art.1.

Rousseau J. J., *Rozprawa o nierówności*, tłum. H. Elzenberg, [w:] Idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1956.

Rousseau J. J., *Discourse on the Origin of Inequality*, tłum. D. Cress [w:] Idem, *Basic Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Hackett Publishing Company, Cambridge/Indianapolis 1987.

Rousseau J. J., *DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INÉGALITÉ PARMI LES HOMMES*, in Collection complète des oeuvres, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne www.rousseauonline.ch.

Sandel M., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2009.

Swift A., *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2004.

Wittgenstien L., *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

White M. J., *Political Philosophy. A Historical Introduction*, Oxford University Press, Oxford Nowy Jork 2012.