

Dorota Sepczyńska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

„Późny” Rawls o pluralizmie teorii i stabilności politycznej

Różnorodność doktryn filozoficznych, moralnych i religijnych rodzi rozmaite problemy praktyczne. Dla filozofii polityki podstawowy jest dylemat: jak w warunkach wielości nie dających się ze sobą pogodzić teorii, wyznawanych przez obywateli i tworzone przez nich grupy społeczne, uzyskać i utrzymać stabilność państwa. Spróbuję rozwiązać go w ramach kategorii wypracowanych przez „liberalizm polityczny” Johna Rawlsa.

Dlaczego właśnie Rawlsa? Bez przesady można powiedzieć, że Rawls jest najwybitniejszym współczesnym filozofem polityki¹. Po drugie, jest liberałem, czyli reprezentantem nurtu, który odkrył, iż możliwe **jest** pokojowe i trwałe współżycie ludzi, których głęboko dzieli **kwestie** światopoglądowe. Jest to szczególnie znaczące w kontekście **sytuacji** polskiej, gdzie z jednej strony brakuje tradycji liberalnej, a z **drugiej** tworzy się projekt porządku politycznego, który musi uwzględnić **fakt** pluralizmu społeczeństwa polskiego.

„Wczesny” a „późny” Rawls

Filozofię Rawlsa zwykło się dzielić na dwa okresy. Pierwszym ważnym dziełem Rawlsa była opublikowana w 1971 roku *Teoria sprawiedliwości*². Dzieło to stanowi wyraz filozofii „wczesnego” Rawlsa. Rozważania w nim zawarte dotyczą tak zwanej „sprawiedliwości jako bez-

Miarą znaczenia myśli Rawlsa jest to, iż istnieje powszechna zgoda, co do tego, że doprowadziła ona do odrodzenia filozofii polityki w XX wieku. (Wcześniej przedmiotem rozważań o polityce była technika sprawowania władzy - politologia. Rawls starał się nie tylko odpowiadać na pytanie „jak?”, ale i „dlaczego?”. Tym samym Rawls przywrócił rozważaniom o polityce wymiar normatywny, zwracając się ku takim problemom, jak: sprawiedliwość, równość, wolność, pokój, dobrobyt.) Ponadto idee Rawlowskie są dyskutowane niemal przez wszystkich współczesnych przedstawicieli filozofii polityki, a także politologów, prawników, ekonomistów, psychologów czy reprezentantów teorii decyzji.

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge [Massachusetts] 1971. Wydanie polskie idem. *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1994.

stronności" , która była pomyślana jako alternatywne ujęcie sprawiedliwości, przewyższające wszystkie znane filozofie moralne i polityczne (głównie utilitaryzm). Co za tym idzie, „sprawiedliwość jako bezstronność”, została uznana przez Rawlsa za najwłaściwszą podstawę głównych instytucji politycznych, ekonomicznych i społecznych społeczeństwa demokratycznego”^{*}.

Z kolei „późny” Rawls to autor zbioru wykładów wydane w 1993 roku pod wspólnym tytułem *Liberalizm polityczny*[^]. W książce tej Rawls zmodyfikował wiele tez *Teorii sprawiedliwości*, przede wszystkim ujęcie stabilności politycznej. W *Teorii sprawiedliwości* koniecznym

[^] W *Teorii sprawiedliwości* koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, została oparta na idei hipotetycznej umowy społecznej (eksperyment myślowy) zawartej w tzn. sytuacji pierwotnej (koncepcja warunków wyjściowych zapewniających bezstronną i sprawiedliwą społeczną kooperację), w której osoby dyskutujące o podstawowej strukturze społecznej, usytuowane za tzw. zasłoną niewiedzy (to znaczy, że nie biorą pod uwagę wiedzy na temat własnego miejsca w społeczeństwie, pozycji klasowej, statusu społecznego, własnych naturalnych dyspozycji, uzdolnień, koncepcji dobra, planu życiowego czy cech własnej psychiki), wybrałyby zasady sprawiedliwości. Pierwsza zasada, wolności, gwarantowałaby każdej osobie najszerszy system równych wolności, dający się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich. Druga zasada, dyferencji, gwarantowałaby taki rozdział dóbr społecznych i ekonomicznych, by nierówność na dłuższą metę była w interesie osób najmniej uprzywilejowanych oraz by urzędy i stanowiska były dostępne dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans (Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 183-192, 211-214, 414-416).

^{*} Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*. Warszawa 1998, s. 5; Cz. Porębski, *Wstęp*, [w:] J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. XIX; idem. *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 303; R. Martin, *Rawls's New Theory of Justice*, „Chicago-Kent Law Review” 1994, v. 69, s. 737 n. Instytucje, według Rawlsa, to przekazywane z pokolenia na pokolenie reguły, wzorce i praktyki kształtujące charakter obywateli i ich cele. Należą do nich na przykład: demokracja przedstawicielska, wolne, uczciwe i regularne wybory, konstytucyjny rząd, podział władzy połączony z zasadą *check and balance*, odpowiedzialność rządu, prawo i praktyka podstawowych wolności (tj. wolności myśli i religii, słowa i prasy, zrzeszania się i umów, prawa do własności prywatnej, głosu, obejmowania publicznych stanowisk, wolność od arbitralnego aresztu i konfiskaty), prawa gwarantowane przez niezależne sądownictwo, rozdział Kościoła od państwa, wolnorynkowy system gospodarczy, dobrowolne stowarzyszenia (uniwersytetów i kościołów, zawodów i powołań, klubów i zespołów), zakaz niewolnictwa, różnorodność źródeł informacji, nieposłuszeństwo obywatelskie.

[^] J. Rawls, *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, New York 1993. Wydanie polskie idem. *Polityczny liberalizm*. Warszawa 1998. W *Prawie ludów {The Law of Peoples: with „The Idea of Public Reason Revisted*, Cambridge [Massachusetts] 1999; zob. wydanie polskie idem. *Prawo ludów*. Warszawa 2001, s. 10, 14). Rawls wypracowaną w *Liberalizmie politycznym* „koncepcję sprawiedliwości politycznej” odniósł do społeczności światowej, wskazując warunki zaistnienia i utrzymania sprawiedliwości międzynarodowej.

warunkiem **trwałej** stabilności było przyjęcie przez zdecydowaną większość (**ozn.** wszystkich racjonalnych) członków społeczeństwa demokracji koncepcji „sprawiedliwości jako bezstronności”, pojmowanej jako część jednej z szerszych doktryn moralnych. W *Liberalizmie politycznym* Rawls przyznał, że jest to pomysł utopijny, gdyż nie uwzględnia w swoich roszczeniach trzech podstawowych faktów politycznej kultury społeczeństwa demokratycznego. Wymagając tego, by wszyscy obywatele popierali tę samą filozofię moralną nie liczy się: po pierwsze, z faktem trwałego pluralizmu niezgodnych ze sobą doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych; po drugie, z faktem opresji, polegającym na tym, że trwałe podtrzymywanie wyznawania przez wszystkich jednej i tej samej doktryny może być osiągnięte tylko za pośrednictwem opresywnego użycia władzy państwowej; po trzecie, z faktem legitymizowania ustroju demokratycznego, poprzez udzielanie mu poparcia przez co najmniej większość jego czynnych politycznie obywateli*.

W celu urealnienia ujęcia stabilności Rawls w *Liberalizmie politycznym* wprowadził zasadniczą zmianę. Uznał, iż koncepcja „sprawiedliwości jako bezstronności”, którą musi przyjąć większość obywateli, jest ściśle polityczną koncepcją sprawiedliwości, a nie moralną doktryną sprawiedliwości o szerokim zasięgu.

„Ogólne i rozległe doktryny” a „polityczna koncepcja sprawiedliwości”

Kluczową myślą „późnego” Rawlsa jest zatem odróżnienie „ogólnych i rozległych doktryn”, które zajmują się problemem sprawiedliwości od „politycznej koncepcji sprawiedliwości”, która jest niezależna od jakiegokolwiek „ogólnej i rozległej doktryny”[^]. Zaraz to wyjaśnię.

Według Rawlsa, doktryna jest „ogólna”, kiedy ma zastosowanie do szerokiego zakresu przedmiotów, w skrajnej postaci do wszelkiego rodzaju przedmiotów, zaczynając od postępowania jednostek i stosunków prywatnych, a kończąc na organizacji społeczeństwa jako całości i stosunkach międzynarodowych. Jest z kolei „rozległa”, kiedy obejmuje obszerny katalog wartości i cnót, w skrajnej postaci wszystkie wartości

* Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. 6-8, 74-77. [^] Zob. ibidem, s. 6.

i cnoty, zaczynając od koncepcji tego, co ma wartość w ludzkim życiu, ideałów charakteru jednostki, przyjaźni, więzi rodzinnej oraz stowarzyszeniowej, a kończąc na ideale życia jako całości. Zadaniem Rawlsa, doktryny mogą być w pełni lub częściowo rozległe. Są w pełni rozległe, kiedy w ściśle wyartykułowanym systemie zawierają wszystkie wartości i cnoty, zaś są częściowo rozległe, kiedy w luźno wyartykułowanym systemie zawierają liczne, lecz nie wszystkie wartości i cnoty[^].

Rawls „ogólne i rozległe doktryny” sytuuje w „kulturze podłoża”. Jest to sfera, którą zazwyczaj nazywa się „społeczeństwem obywatelskim”. Obejmuje ona sobą to, co społeczne, niepolityczne, czyli stosunki osobiste i rodzinne, dobrowolne stowarzyszenia wszelkiego rodzaju, takie jak: kościoły, instytucje nauczania na wszystkich poziomach (szczególnie uniwersytety i szkoły zawodowe), towarzystwa naukowe, kluby zainteresowań i grupy zawodowe[^].

Jakie miejsce w ramach „ogólnych i rozległych doktryn” zajmuje filozofia polityczna? Tu filozofia polityczna jest uważana za część filozofii moralnej, związanej z metafizyką czy epistemologią^o. Dodam, że to rozumienie filozofii politycznej wychodzi z systemowego ujęcia filozofii, które zakłada wzajemne relacje między jej dyscyplinami i sugeruje, że mają one postać zależności zstępującej, tzn. takiej, w której rozważania ogólne (np. metafizyka, epistemologia) wyznaczają rozważania w dziedzinach szczegółowych (np. etyka, filozofia polityki).

Zdaniem Rawlsa, „polityczna koncepcja sprawiedliwości” różni się od „ogólnej i rozległej doktryny” przede wszystkim zasięgiem, „jest ona koncepcją moralną opracowaną dla szczególnego przedmiotu^o”. Tym przedmiotem jest „struktura podstawowa społeczeństwa”. To znaczy: główne instytucje polityczne, ekonomiczne i społeczne oraz to jak się one łączą w jednolity system kooperacji trwający z pokolenia na pokolenie. Opisany powyżej typ struktury polityczno-ekonomiczno-społecznej Rawls nazywa „społeczeństwem demokratycznym”, „reżimem demokratycznym”, „nowoczesną demokracją konstytucyjną”, „konstytucyjnym reżimem demokratycznym” lub „demokracją konstytucyjną”, „demokracją deliberującą”, „ustrojem przyjaźni obywatelskiej”. Wszystkie te określenia

[^] Zob. ibidem, s. 44 i n. oraz s. 246. ^o Zob. ibidem, s. 45, 199, 303. ^o Zob. ibidem, s. 195 i n. ^o Ibidem, s. 246.

odpowiadają społeczeństwu politycznemu, o charakterze liberalno--demokratycznym[^].

Koncepcja polityczna charakteryzuje się nie tylko szczegółowym zakresem, ale również wąskim katalogiem wartości i cnót, które artykułuje. Są to bowiem wyłącznie wartości i cnoty, które stosują się do dziedziny polityczności[^], to znaczy do sfery władzy politycznej, używającej sankcji obwarowanych przymusem[^]. Do wartości i cnót politycznych Rawls zalicza: sprawiedliwą społeczną kooperację, grzeczność, tolerancję, rozumność[^].

Poza tym „polityczna koncepcja sprawiedliwości” ma dwie inne wyróżniające ją cechy. Po pierwsze, jest to filozofia *stricte* polityczna, która unika wszelkich metafizycznych i epistemologicznych rozstrzygnięć, poza tymi, które domyślnie zawierają się w niej samej. Jako taka z jednej strony nie jest oparta na żadnej „ogólnej i rozległej doktrynie”, stąd nie może być traktowana jako część religii czy filozofii w szerokim ujęciu. Z drugiej strony w rozmaity sposób można ją dopasować do różnych „ogólnych i rozległych doktryn”[^]. Po drugie, koncepcja polityczna jest sformułowana w kategoriach podstawowych idei ukrytych w „publicznej kulturze politycznej” społeczeństwa demokratycznego[^].

Jak Rawls rozumie „publiczną kulturę polityczną” społeczeństwa demokratycznego? Jest to sfera polityczna, która obejmuje instytucje polityczne ustroju konstytucyjnego (np. dwuizbowa legislatura, podział władz połączony z praktyką kontroli i równowagi, karta praw połączona z kontrolą sądową itp.) i publiczne tradycje ich interpretowania (w tym tradycje orzecznictwa sądowego), a także historyczne teksty i dokumenty,

Przypomnę tylko, że demokracja liberalna jest formą ustroju, w której przyznaje się prymat podstawowym wolności (wolność myśli, religii, słowa, prasy, stowarzyszenia się, prywatnej własności, prawo głosu i prawo do obejmowania publicznych stanowisk, wolność od arbitralnego aresztu i konfiskaty, zdefiniowana za pomocą pojęcia praworządności) nad demokratycznym podejmowaniem decyzji (władzą ludu). Innymi słowy jest to splot instytucji liberalnych (podstawowe wolności, rządy prawa, podział władz itp.), demokratycznych (powszechne prawo wyborcze, parlament uwzględniający żądania zbiorowości, masowe partie polityczne, bezpośrednie wybory przynajmniej niższej izby ustawodawczej itp.) i wolnorynkowych (wolność prywatnej własności, umów itp.), w którym miejsce dominujące zajmują te pierwsze.

Zob. *ibidem*, s. 41. [^] Zob. *ibidem*, s.

114, 199, 298 i n. [^] Zob. *ibidem*, s. 270.

[^]Zob. *ibidem*, s. 43[^]5, 79, 202, 208, 246, 307. [^] *Ibidem*, s. 45 i n., 246, 307.

stanowiące wspólną wiedzę. Zdaniem Rawlsa, „kultura polityczna” społeczeństwa demokratycznego zawiera w sobie wspólny zasób domyślnie uznawanych podstawowych idei i zasad. Do idei tych należą m. in. demokratyczne wolności i równości, tolerancja, zakaz niewolnictwa, wzajemność, grzeczność, poczucie sprawiedliwości*.

Jako przykład „politycznej koncepcji sprawiedliwości” Rawls podaje „sprawiedliwość jako bezstronność”. Jest to pewna forma liberalizmu, bowiem: 1) określa podstawowe prawa, wolności i możliwości (takie, jakie znamy z demokracji liberalnych); 2) nadaje tym prawom, wolnościom i możliwościom pierwszeństwo, zwłaszcza względem dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych; 3) ustanawia procedury zapewniające wszystkim obywatelom środki pozwalające skutecznie wykorzystywać podstawowe prawa, wolności i możliwości”. Uszczegółowiając: po pierwsze, nie jest to liberalizm prokapitałowy, lecz sceptyczny wobec wolnego rynku. Gwarantuje bowiem: autentyczne, nie czysto formalne, wolności polityczne; autentyczną, nie czysto formalną, równość szans; zasadę różnicy (w *Teorii sprawiedliwości* zwaną „zasadą dyferencji”), wedle której nierówności społeczne i ekonomiczne muszą być tak uregulowane by przynosiły największą korzyść najmniej uprzywilejowanym[^]. Po drugie, nie jest to „liberalizm rozległy” (taki jak na przykład doktryny I. Kanta, J.S. Milla, J. Raza czy R. Dworkina), lecz „liberalizm polityczny”[^]. Nie zajmuje się bowiem ogólnymi problemami filozofii moralnej, nie odpowiada na pytanie jak mają żyć poszczególni obywatele społeczeństwa politycznego, lecz jak oni mają, mimo dzielących ich koncepcji dobra, wszyscy razem zachować jego stabilność. Czy oddając głos samemu Rawlowi: „Jak to jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą [...] nie dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne”^{^^}.

Zob. ibidem, s. 45, 77, 38, 59, 77. „Niepubliczna kultura polityczna” to, zdaniem Rawlsa, sfera, która pośredniczy między „publiczną kulturą polityczną” a „kulturą podłoża”. Należą do niej media wszelkiego typu: gazety, przeglądy, magazyny, telewizja, radio i inne (zob. J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 190 i n.). W ujęciu potocznym jest to część społeczeństwa obywatelskiego. " Zob. ibidem, s. 35 i n., 307.

Zob. ibidem, s. 35 i n.

Zob. ibidem, s. 24, 272, 277 i n.

Ibidem, s. 9.

Pluralizm zwykły a „rozumny pluralizm” („nierozumne” a „rozumne rozległe doktryny”)

„Liberalizm polityczny” uznaje zatem fakt pluralizmu nie za przypadek historyczny, który może wkrótce przeminąć, lecz za trwałą cechę kultury politycznej społeczeństwa demokratycznego[^]. Pod tym względem zajmuje stanowisko zasadniczo odmienne od innych propozycji w ramach filozofii polityki. Warto przypomnieć, że konserwatyści, socjaliści, komuniści, nacjonaści, faszyci, komunitarianie, reprezentanci katolickiej myśli społecznej, a nawet niektórzy liberałowie mieli i mają nadzieję, że pręcej czy później wszyscy ludzie będą podzielać ich przekonania. Tym samym wpisują się w dominującą w filozofii polityki tradycję monizmu agatonicznego, według którego istnieje tylko jedna koncepcja dobra, którą powinni uznać wszyscy członkowie społeczeństwa politycznego, a celem filozofii politycznej jest określenie natury i treści tej koncepcji. Z kolei „późny” Rawls jest typowym przedstawicielem tendencji pluralizmu agatonicznego w filozofii politycznej, który akceptuje istnienie wielu przeciwstawnych koncepcji dobra[^].

Inną rzeczą, o której należy wspomnieć, jest to, że Rawls konstatuje i aprobuje istnienie nie tyle wielości „rozległych doktryn” religijnych, filozoficznych i moralnych, lecz wielości „rozumnych rozległych doktryn” religijnych, filozoficznych i moralnych^{^^}. Innymi słowy: Rawlsowi chodzi nie o fakt zwykłego pluralizmu, lecz „pluralizmu rozumnego”^{^*}. Pierwszy jest wynikiem interesu własnego i klasowego czy skłonności ludzi do przyjmowania ograniczonych punktów widzenia, drugi - efektem długiej pracy rozumu w warunkach wolnych instytucji demokracji konstytucyjnej[^]. Chodzi o to, że tolerancja religijna, wolność religijna, wolność sumienia i myśli, ograniczenie władzy monarchów absolutnych dały możliwość dostrzeżenia, że na użyciu rozumu ważą pewne okoliczności, które prowadzą do niezgody sądów co do rozległych doktryn. Rawls owe uwarunkowania nazywa „ciążarami sądów”. Charakteryzuje je to, że: „a. Dowody - empiryczne i naukowe - odnoszące

[^] Zob. ibidem, s. 74, 198, 298. ^{^^}Zob.

ibidem, s. 195 i n. ^{^*} Zob. ibidem, s. 7.

Termin „rozumny pluralizm” i rozróżnienie na „rozumny” i „nierozumny pluralizm” Rawls zapożyczył od Joshui Cohena (zob. ibidem, s. 74). Zob. ibidem, s. 8, 59-60, 75.

się do danego przypadku są sprzeczne i złożone, a zatem trudne do oszacowania, b. Nawet gdy zgadzamy się w pełni co do tego, jakiego rodzaju względy są istotne, możemy się nie zgadzać co do ich wagi, a przez to dochodzić do odmiennych sądów. c. W pewnej mierze : wszystkie nasze pojęcia [...] są nieostre [...], a ta nieokreśloność oznacza, że musimy polegać na [...] interpretacji [...] w obrębie pewnego pola [...], gdzie osoby mogą się między sobą różnić, d. W pewnej mierze [...] sposób, w jaki oceniamy i ważymy wartości moralne i polityczne, jest kształtowany przez całe nasze doświadczenie [...]; a te nasze całościowe doświadczenia zawsze muszą się od siebie różnić. [...] e. Często przy rozpatrywaniu danej sprawy z różnych stron w grę wchodzi różnego rodzaju względy normatywne o różnej sile, tak że trudno jest dokonać całościowej oceny. f. [...] każdy system instytucji społecznych jest ograniczony co do wartości, jakie może dopuścić, toteż trzeba dokonać jakiegoś wyboru z pewnego zestawu wartości moralnych i politycznych, które można realizować. Gdy musimy wybierać między bliskimi nam wartościami, bądź kiedy pozostajemy przy poszczególnych wartościach i musimy ograniczyć każdą z nich ze względu na wymagania pozostałych, napotykamy wiele trudności przy ustalaniu priorytetów i dokonywaniu zabiegów dostosowawczych. Jest wiele trudnych decyzji rodzących dylematy, na które może nie być jasnej odpowiedzi"^^.

Pluralizm jako taki składa się z różnorodności „nierozumnych”, irracjonalnych, szalonych i agresywnych rozległych doktryn”, z kolei „rozumny pluralizm” - z różnorodności „rozumnych rozległych doktryn”. „Rozumną rozległą doktrynę” charakteryzuje, zdaniem Rawlsa, nie tyle to, że:

- 1) „zdaje sprawę z głównych religijnych, filozoficznych i moralnych aspektów ludzkiego życia w sposób konsekwentny i spójny.
- 2) Porządkuje i charakteryzuje uznane przez siebie wartości tak, że dają się one ze sobą pogodzić i wyrażają zrozumiały pogląd na świat. [...] Wyróżniając wartości o szczególnym znaczeniu i określając, jak mają one być ważone, gdy wchodzi z sobą w konflikt [...];
- 3) zwykle należy do jakiejś tradycji myślowej i doktrynalnej, czy też z niej czerpie. Chociaż trwa w czasie i nie podlega gwałtownym i niewyjaśnio-

nym zmianom, to powoli ewoluuje pod wpływem tego, co, ze swego punktu widzenia, uznaje za dobre i wystarczające racje"[^]", ile to, że jest to doktryna, która wyraża:

- 1) trwałe pragnienie proponowania sprawiedliwych warunków społecznej współpracy i ich honorowania nawet kosztem własnych interesów, ale tylko wtedy, gdy inni obywatele również akceptują te warunki[^];
- 2) stałą gotowość uznawania trzech faktów politycznej kultury społeczeństwa demokratycznego: pluralizmu, opresji i legitymizowania ustroju demokratycznego[^]". Dlatego właśnie „rozumna rozległa doktryna” popiera jakąś formę wolności sumienia, wolności myśli oraz tolerancji i nie proponuje opresywnego użycia sankcji władzy państwowej do narzucenia ogółowi ludzi swego poglądu^{^^}.

Zatem „nierozumne rozległe doktryny”, to te, które nie proponują i/lub nie honorują sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji. Nadto nie akceptują demokracji konstytucyjnej. Odrzucają wolności podstawowe, ideę legitymizowania władzy i prawa, a nawet domagają się, by odmienne poglądy były zwalczane przy użyciu środków władzy politycznej^{'''}.

Jak widać Rawls sformułował minimalne właściwości „rozumności”, odpowiednie jedynie dla celów politycznych. „Rozumność”, o której mówi, choć zawiera elementy epistemologiczne, jest ideą polityczną^{^^}. Tak rozumiana „rozumność” jest cnotą polityczną osób podejmujących sprawiedliwą społeczną kooperację między wolnymi i równymi sobie obywatelami. Jako taka jest częścią idei wzajemności, która leży między altruizmem, któremu chodzi o dobro ogólne, a egoizmem, któremu chodzi o własną korzyść^{*}. Jest także elementem politycznego ideału demokratycznego obywatelstwa, który określa to, czego wolni i równi obywatele mogą wymagać od siebie nawzajem w odniesieniu do „rozumnych rozsądnych doktryn^{'''}”.

Warto na marginesie wspomnieć, że „rozumność” Rawlsa nie jest tożsama z „racjonalnością”, która jest ideą epistemologiczną. U Rawlsa są

[^] Ibidem, s. 103.

[^]Zob. ibidem, s. 89-92, 98.

Zob. ibidem, s. 90, 97. " Zob.

ibidem, s. 105-107.

Zob. ibidem, s. 92, 109, 111, 106, 200. [^]

Zob. ibidem, s. 75, 107.

Zob. ibidem, s. 91.

Zob. ibidem, s. 107.

to dwie odrębne i niezależne idee. Ani z siebie nie wynikają, ani nie są swoim przeciwieństwem. Każda odnosi się do jednej z dwóch władz moralnych osoby: rozumność - do zdolności poczucia sprawiedliwości i słuszności, brania pod uwagę konsekwencji swych działań dla pomyślności innych, a racjonalność - do zdolności posiadania koncepcji **dobra**, dążenia do własnych celów i wyboru najskuteczniejszych środków **do** nich prowadzących^{^*}. Kolejna różnica między nimi polega na tym, że **to**, co rozumne, jest publiczne, a **to**, co racjonalne nie^{^*}. Obie jednak uzupełniają się, bowiem każda z nich jest składnikiem podstawowej idei społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji. Ich komplementarność polega na tym, że działając racjonalnie mamy własne cele, a działając rozumnie potrafimy uznać niezależną ważność roszczeń innych^{^*}.

„Overlapping consensus”

Teraz mogę przejść do sedna mojego wystąpienia, czyli **do** udzielenia odpowiedzi na pytanie: jak jest możliwe, zdaniem Rawlsa, **by** konfliktowe, ale „rozumne rozległe doktryny” doprowadziły **do** osiągnięcia i zachowania stabilności demokracji konstytucyjnej? Rawls zdecydowanie neguje pomysł by podstawą pokoju i trwałości demokracji konstytucyjnej było utrzymanie aprobaty wszystkich członków danego społeczeństwa dla jednej „rozległej doktryny”. Wiadomo nie od dziś, że „rozległe doktryny” są tym, co dzieli obywateli demokracji konstytucyjnej, a nie łączy. Wskazuje na to doświadczenie historyczne, stulecia konfliktów wokół przekonań religijnych, filozoficznych i moralnych. Po drugie, postępowanie takie równałoby się z opresywnym użyciem władzy państwowej w celu zniesienia zróżnicowania filozoficznego i religijnego, a tym samym likwidacją zasad i instytucji demokracji konstytucyjnej, czyli zaprowadzeniem jakiejś formy ustroju autorytarnego czy totalitarnego.

Gdzie zatem leży podstawa panującej w ustroju demokracji konstytucyjnej stabilności? W tym momencie napotykamy centralną dla „liberalizmu politycznego” kategorię „*overlapping consensus*”^{^*} tłum-

Zob. ibidem, s. 92, 89. ^{^*}

Zob. ibidem, s. 96. Zob.

ibidem, s. 94.

Termin „*overlapping consensus*” został wprowadzony w *Teorii sprawiedliwości* (zob. ibidem, s. 533) jako pewien sposób osłabienia warunków rozumności obywatelskiego nieposłuszeństwa w społeczeństwie demokratycznym zbliżonym do sprawiedliwego.

czoną na polski jako „częściowy konsensus”, czy też jako „zazębiający się konsensus”. Obydwa tłumaczenia są właściwe, choć są częściowe, bowiem „*overlapping consensus*” to idea zarazem „częściowej zgody”, tzn. takiej, która odnosi się do tego, co polityczne, jak i „zazębiającej się zgody”, która polega na zachodzeniu na siebie przeciwstawnych „rozumnych rozległych doktryn” we wskazanym wyżej ograniczonym zakresie^{**}. Innymi słowy: w idei „*overlapping consensus*” chodzi o to, że stabilność społeczeństwa politycznego, które charakteryzuje pluralizm teorii można osiągnąć jedynie przez znalezienie wspólnego mianownika w poglądach politycznych zwolenników rozmaitych „rozumnych” doktryn filozoficznych, moralnych i religijnych. Tym wspólnym mianownikiem jest „polityczna koncepcja sprawiedliwości”, np. „sprawiedliwości jako bezstronności”. Dlaczego? Z jednej strony nie znajduje ona oparcia w żadnej szerszej podstawie doktrynalnej, a z drugiej jest ona pewnym modulem, który na rozmaite sposoby pasuje do różnych „rozumnych rozległych doktryn” religijnych, filozoficznych i moralnych. Jakże to sposoby? Obywatele wychodząc od własnych „rozumnych rozległych doktryn” mogą traktować koncepcję polityczną jako: wywiedzioną z innych wartości własnej doktryny, zgodną z wartościami własnej doktryny lub nie wchodzącą w konflikt z wartościami własnej doktryny^{**}.

Podsumujmy: zbieżność różnych moralnych i religijnych poglądów, która jest podstawą stabilności można wyłonić się tylko wtedy, gdy:

- 1) poszukującej zwolennicy „rozumnych rozległych doktryn”,
- 2) którzy na forum politycznym nie upierają się przy wszystkich filozoficznych czy religijnych uzasadnieniach wyznawanej przez siebie doktryny, lecz do dyskursu o proponowanym prawie i decyzjach politycznych wprowadzają jedynie polityczne konkluzje owych uzasad-

W *Liberalizmie politycznym* Rawls używa go w innym sensie i w znacznie szerszym kontekście (zob. *ibidem*, s. 45-47).

^{**} Zob. tłumaczenie Adama Romaniuka w: J. Rawls, *Liberalizm polityczny*. Warszawa 1998, s. 4.

Zob. tłumaczenie Wojciecha Sadurskiego w: W. Sadurski, *Liberalów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996-2002*, Warszawa 2003, s. 64.

Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. 208-215. ^{**} Zob. *ibidem*, s. 41.

W sprawie tego, gdzie przebiegają granice między politycznie dopuszczalnym a niedopuszczalnym wykorzystywaniem racji zaczerpniętych z „rozumnych rozległych

Oczywiście w sferze niepolitycznej (prywatnej i społecznej) osoby takie mogą stosować uzasadnienia zaczerpnięte ze swych „rozumnych rozległych doktryn”.

Warto wspomnieć o jeszcze jednej sprawie. „*Overlapping consensus*” nigdy nie jest zamknięty i ostateczny. „Rozumne rozległe doktryny” mogą być wprowadzone do dyskusji politycznej w każdym momencie, pod warunkiem, że zaprezentują właściwe racje polityczne, które nie wynikają tylko z tych doktryn¹⁶. Stąd osoby wyznające „rozumne rozległe doktryny” muszą przekładać swe poglądy na szersze programy polityczne, które mogą stać się platformą zgody dla wielu sprzecznych „rozumnych rozległych doktryn”.

„*Overlapping consensus*” vs. „*modus vivendi*”

W celu lepszego zrozumienia idei „*overlapping consensus*” Rawls zestawia ją z innym sposobem osiągania zgody politycznej, który nazwa „*modus vivendi*”. Pojęcie to odnosi się do tymczasowego kompromisu politycznego dotyczącego uznania pewnych władz czy instytucji politycznych między wyznawcami odmiennych doktryn. Jest to zobowiązanie, w którym każda grupa społeczna przestrzega warunków umowy ze względu na własny interes. Gdy tylko okoliczności (czasu i miejsca), które doprowadziły do równowagi sił, zmieniają się na korzyść jednej z nich, to zrywa ona porozumienie i realizuje własne interesy kosztem interesów innych grup. Jako przykład „*modus vivendi*” Rawls

doktryn”, Rawls wyróżnia dwa stanowiska: 1) „ekskluzywne” - wyklucza wszelkie polityczne użycie takich racji; 2) „inkluzywne” - dopuszcza przywoływanie takich racji, jeżeli służą umacnianiu ideału „rozumu publicznego” (to znaczy rozumowania obywateli na forum publicznym, a) które jest rozumem ogółu, czyli rozumem równych obywateli sprawujących najwyższą władzę; b) jego przedmiotem jest dobro ogółu, czyli wymagania konstytucyjne i podstawowe kwestie sprawiedliwości; c) jego natura i treść jest dana przez ideały i zasady „politycznej koncepcji sprawiedliwości”). Rawls - po przywołaniu przykładów z historii Stanów Zjednoczonych - stwierdza, że owe granice mogą być różnie zakreślone w różnych państwach, w zależności od ich warunków historycznych i społecznych. W „społeczeństwie dobrze urządzonym” (takim, które opiera się na „politycznej koncepcji sprawiedliwości”) powinien określać je pogląd „ekskluzywny”. W społeczeństwie, które nie jest „dobrze urządzone”, ustalać je może pogląd „inkluzywny”, o ile istnieje w nim niewiele „rozległych doktryn”, na dodatek podobnych do siebie, a użyte racje stanowią najkrótszą drogę do „społeczeństwa dobrze urządzonego”. Do przykładów tego typu Rawls zaliczył: deklaracje i przemówienia Lincolna, abolicjonistów oraz ruchu na rzecz praw obywatelskich, któremu przewodził Martin Luther King. ¹⁶Zob. ibidem, s. 45-47.

inej i społecznej) osoby 39e
swychi „rozumnych

{nawie. „*Overlapping j.*
^^ozumne rozległe
politycznej w każdym
ściwe racje polityczne, *ty*
wyznające „rozumne y na
szersze programy dla wielu
sprzecznych

ping consensus” Rawls
liiicznej, który nazwa
zasowego kompromisu
władz czy instytucji ji
doktryn. Jest to pizestrzega
warunków 30 okoliczności
(czasu zmienia się na
korzyść Jizuje własne
interesy *modus vivendi*”
Rawls

me” - wyklucza w.szelkie
pizywoływanie takich racji, |r
razamowania obywateli na
nimem równych obywateli hro
ogółu, czyli wymagania ntaira i
treść jest dana przez Rawls - po
przywołaniu we granice mogą
być różne warunków
historycznych *idm*, które opiera
się na je pogląd
„ekskluzywny”, anże pogląd
„inkluzywny”, łodobnych do
siebie, a użyte sążzonego”. Do
przykładów Atrficjonistów oraz
ruchu na Ling

przywołuje **godzenie się** katolików i protestantów w XVI i XVII wieku, czyli
chwilowe **uznanie zasady** tolerancji religijnej, które było zrywane w chwili, **gdy**
jedna z religii stawała się siłą dominującą¹².

Już na pierwszy rzut oka widać, że „*overlapping consensus*” różni się od
„*modus vivendi*”. Pozwolicie Państwo, że przyjrę się temu bliżej. Po pierwsze,
przedmiot „*overlapping consensus*” jest moralny, jest nim „polityczna koncepcja
sprawiedliwości”, która jest koncepcją moralną, a przedmiot „*modus vivendi*” jest
polityczny, jest nim uznanie pewnych władz czy stosowanie się do pewnych
instytucji, np. zasady tolerancji¹³. Po drugie, „*overlapping consensus*” to
porozumienie, za którym przemawiają racje moralne, ponieważ obywatele afirmują
koncepcję polityczną wychodząc od własnych poglądów moralnych wynikających
z wyznawanych przez nich doktryny religijnych czy filozoficznych, zaś „*modus
vivendi*” to polityczny kompromis, pobudką zawiązania którego jest egoizm i
kalkulacja własnych zysków¹⁴. Po trzecie, „*overlapping consensus*” *jest*
konsensusem stabilnym, a „*modus vivendi*” tymczasowym. W „*overlapping
consensus*”, J&z& dojdzie do zmiany w rozkładzie władzy politycznej między
poglądami, to nie zmieni to poparcia dla „politycznej koncepcji sprawiedliwości”.
W „*modus vivendi*”, gdy jakiś pogląd w społeczeństwie stanie się dominujący, to
automatycznie wycofuje on swoje poparcie dla wcześniej zawartej umowy. Po
czwarte, „*overlapping consensus*” jest konsekwencją „rozumnego pluralizmu”,
czyli wielości „rozumnych rozległych doktryn”, a „*modus vivendi*” - pluralizmu
zwykłego, czyli wielości „nierozumnych” poglądów¹⁵. Oczywiście nie oznacza to,
że w przypadku, gdy zaistniał i trwa „*overlapping consensus*” „nierozumne
doktryny” przestaną istnieć. Takie poglądy zawsze będą. Chodzi natomiast o to, że
to nie one zawierają „częściowy i zazębiający się konsensus”. Ich współistnienie z
ustrojem konstytucyjnym polega bowiem jedynie na „*modus vivendi*”. I dopóki nie
zdołają wystarczającej popularności, nie są w stanie podważyć podstaw
sprawiedliwości tego ustroju¹⁶.

¹²Zob. ibidem, s. 212-213.

¹³Zob. ibidem, s. 212. ¹⁴Zob.
ibidem, s. 212, 300.

¹⁵Zob. ibidem, s. 203.

¹⁶Zob. ibidem, s. U1.

Zakończenie

Podsumowując: „późny” Rawls wypracował siatkę kategorii **by** udzielić odpowiedzi na pytanie: jak w warunkach wielości nie dających się ze sobą pogodzić teorii, wyznawanych przez obywateli i tworzone przez nich grupy społeczne, uzyskać i utrzymać stabilność państwa. Przypomnę, że należą do nich idee:

- 1) odróżnienia „ogólnych i rozległych doktryn”, które zajmują się problemem sprawiedliwości, od „poHtycznej koncepcji sprawiedHwości”, która jest niezależna od jakiegokolwiek „ogólnej i rozległej doktryny”;
- 2) odróżnienia pluralizmu jako takiego od „rozumnego pluralizmu”, a co za tym idzie „nierozumnych rozległych doktryn” od „rozumnych rozległych doktryn”;
- 3) odróżnienia „*overlapping consensus*” od „*modus vivendi*”.

W ramach tych kategorii Rawls udziela następującej odpowiedzi: w społeczeństwie demokratycznym nie ma odwrotu od pluralizmu doktryn moralnych, filozoficznych i religijnych. Jeżeli jest to pluralizm zwykły, to nie ma mowy o stabilności politycznej, bowiem współistnienie irracjonalnych, szalonych i agresywnych rozległych doktryn ze sobą i z instytucjami demokracji konstytucyjnej polega wyłącznie na „*modus vivendi*”. W tej sytuacji, gdy tylko wyznawcy jakiejś „nierozumnej” doktryny wzrosną w siłę, to: po pierwsze, zaczną realizować własne interesy kosztem warunków społecznej współpracy, nawet gdy inni obywatele akceptują te warunki; po drugie, zaczną zwalczać odmienne poglądy przy użyciu środków władzy politycznej, łamiąc demokratyczną zasadę legitymizowania i odrzucając wolności charakterystyczne dla demokracji konstytucyjnej.

Jeżeli jest to „rozumny pluralizm”, to jest możliwe osiągnięcie stabilności politycznej, bowiem gwarantuje ją „częściowa ząębająca się zgoda” odnosząca się do podstawowych elementów konstytucji i kwestii sprawiedliwości. Ta zgoda jest możliwa dzięki temu, że: po pierwsze, jej przedmiotem nie jest koncepcja sprawiedliwości wynikająca z jakiejś „rozległej” doktryny, lecz „polityczna koncepcja sprawiedliwości” niezależna od jakiegokolwiek rozległej doktryny; po drugie, poszukują jej osoby wyznające „rozumne rozległe doktryny”, czyli takie doktryny, które proponują i honorują sprawiedliwe warunki społecznej współpracy, nawet kosztem własnych interesów oraz akceptują jakąś formę wolności sumienia, wolności myśli, tolerancji i nie zgłaszają roszczeń do opresyw-

nego użycia władzy państwowej w celu narzucenia ogółowi ludzi swego poglądu; po trzecie, rozumne osoby do dyskursu politycznego nie wprowadzają racji zaczerpniętych z „rozumnych rozległych doktryn”, lecz jedynie ich polityczne konkluzje, sformułowane w taki sposób, iż możliwe jest uzyskanie dla nich poparcia wyznawców innych „rozumnych” doktryn.