

D. Sepczyńska, *John Rawls: polityka i prawda*, w: D. Sepczyńska, P. Wasyluk (red.), *Z filozofii współczesnej. O prawdzie*, Olsztyn: Instytut Filozofii – Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 2010, ss. 107-142.

Dorota Sepczyńska

John Rawls: polityka i prawda

W Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej prawda była podporządkowana polityce. Dziś dominującym głosem w polskim dyskursie politycznym i publicznym stało się stanowisko utrzymujące, iż polityka ma służyć prawdzie, prawda powinna stanowić podstawę życia społeczno-politycznego. Fundamentalistów religijnych, środowiska pravicowe, centrowe czy pozaparlamentarną lewicę różni jedynie ujęcie prawdy mającej stanowić rudymet innych wartości. W polskich dyskusjach o tworzącym się ładzie, jego teoretycznych podstawach, instytucjach, problemie realizacji indywidualnej wolności w pluralistycznym społeczeństwie, brak jest natomiast prezentacji i nagłośnienia liberalnych poglądów. Jest to ważna kwestia, bowiem wiąże się z istnieniem demokracji liberalnej i dostępnością społeczno-politycznych form podmiotowości. Jednym z ogólnych faktów socjologii politycznej i psychologii zachodzącym w społeczeństwach liberalno-demokratycznych jest bowiem długotrwały zwyczaj i praktyka rozumienia, chętnego i dobrowolnego popierania przez znaczną większość obywateli fundamentalnych ideałów tego ustroju, a także dopuszczenie wszystkich do możliwości identyfikacji z jego wartościami i instytucjami. Gdy pierwszy proces zawodzi, brak jest korzeni, kultury tła demokracji liberalnej, co objawia się antyliberalną histerią toczącą kraj od lewicy przez centrum po prawicę, najpierw na płaszczyźnie językowej, później także zinstytucjonalizowanej. Kiedy szwankuje drugi, powstają liczne sektory ludzi wykluczonych, brak jest reprezentacji ich interesów, realnego wyboru politycznego, pojawia się niechęć do uczestnictwa w życiu politycznym czy zaangażowanie w skrajnie

prawicowe ruchy populistyczne. Ostateczną konsekwencją obu jest upadek w danym kraju demokracji liberalnej¹.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja najnowszego liberalnego projektu rozstrzygnięcia dylematu statusu prawdy w polityce. Tylko tyle i aż tyle, bowiem jest próbą wprowadzenia na polski rynek idei liberalnych odpowiedzi na rodzime wyzwania, palące problemy. Przy tak ambitnym dążeniu należy przedstawić poglądy największego z wielkich liberałów współczesnych – Johna Rawlsa. Jego dzieło na tzw. Zachodzie nikogo nie pozostawia obojętnym, jest źródłem inspiracji czy to w postaci apologetycznej interpretacji czy krytycznej recepcji, będącej często początkiem formułowania własnego stanowiska. Dzisiaj, prawie czterdzieści lat po opublikowaniu jego pierwszej książki, nadal właściwie nie sposób rozprawiać o polityce nie znając i nie podziwiając osiągnięcia Rawlsa.

Filozofię Rawlsa można podzielić na dwa okresy. „Wczesny” Rawls jest autorem *Teorii sprawiedliwości* (1971)², „późny” – *Liberalizmu politycznego* (1993) i *Prawa ludów* (1999)³. Problematyka prawdy

¹ Zob. J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 52, 54; tenże, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 76; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 160-180, 185-202; tychże, *Ludzie potrzebują alternatywy*, rozm. przepr. M. Gdula, J. Kutyla, A. Ostolski, tłum. M. Gdula, „Krytyka Polityczna”, nr 7-8, 2005, s. 122-133; Ch. Mouffe, *Pochwała namiętnej różnicy*, rozm. przepr. J. Żakowski, „Niezbędnik Inteligenta. Bezpłatny Dodatek Tygodnika Polityka”, nr 25, 2006, s. 4-8; tenże, *Skąd ten populizm?*, tłum. J. Erbel, „Gazeta Wyborcza”, nr 138, 2008, s. 21-22; tenże, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 29 i passim.

² Zob. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1971 (wyd. pol. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panafuk, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994).

³ Zob. tenże, *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, Columbia University Press, New York 1993 (wyd. pol. *Liberalizm...*); tenże, *The Law of Peoples: with*

w polityce *expressis verbis* pojawia się u „późnego” Rawlsa, w *Liberalizmie politycznym* postuluje on unikanie prawdy w polityce. O jakiej polityce mówi? Na czym ma polegać usunięcie prawdy? Dlaczego należy wykluczyć prawdę z życia politycznego?

Polityczność

Rawlowska propozycja nie jest adresowana do wszystkich ustrojów politycznych, nie odnosi się do reżimu totalitarnego czy autorytarnego, jej adresatem jest demokracja. Pamiętajmy jednak, że współcześnie, gdy nazywamy system polityczny demokracją, to korzystamy z tego pojedynczego słowa jako wygodnego skrótu. W gruncie rzeczy demokracja, o której mówimy to demokracja liberalna, nazywana także „społeczeństwem demokratycznym”, „konstytucyjnym reżimem demokratycznym”, „demokracją konstytucyjną”, „nowoczesnym państwem demokratycznym”, „demokracją przedstawicielską”, „demokracją pośrednią”, „demokracją parlamentarną” czy podobnie⁴. Zdaniem Johna Rawlsa, demokrację liberalną charakteryzują dwie cechy ustanawiające ścisłą więź pomiędzy elementami liberalnymi i demokratycznymi, pomiędzy tradycją wywodzącą się od Johna Locka (kładącą nacisk na wolność i swobody osobiste, podmiotowe prawa prywatne, takie jak wolność sumienia i wyznania, myśli, słowa i dźwięku, zrzeczania się i nauczania, zawierania umów, nabywania, zbywania i przekazywania własności prywatnej) i tradycją zapoczątkowaną przez Jean-Jacquesa Rousseau (podkreślającą prymat politycznych praw

„*The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1999 (wyd. pol. *Prawo ludów*, tłum. P. Kozłowski, Atetheia, Warszawa 2001).

⁴ Zob. G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994, s. 587; G. Ulicka, *Demokracje zachodnie: zasady, wartości, wizje*, PWN, Warszawa 1992, s. 15; J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 42.

uczestnictwa, takich jak równa wolność polityczna, suwerenność ludu)⁵. Po pierwsze, tu polityczność odpowiada liberalnemu wymaganiu wolności, jest odróżniona od sfery stowarzyszeń i życia prywatnego, jest bowiem kooperacją, jednoczącą obywateli w ciało zbiorowe, w obrębie systemu głównych reguł politycznych, ekonomicznych i społecznych (takich jak: konstytucja chroniąca swobody osobiste, podstawowe prawa obywatelskie i polityczne, konkurencyjny rynek z prywatną własnością środków produkcji oraz monogamiczna rodzina), które określają stanowiska (i przypisane do nich: prawa, obowiązki, władzę, immunitety) oraz wyróżniają pewne formy działania jako dopuszczalne, a inne jako zakazane (a także przewidują kary i zabezpieczenia na wypadek ich pogwałcenia)⁶. (W terminologii Rawlsa jest to „podstawowa struktura instytucji społeczeństwa”.) Po drugie, demokratyczno-liberalna polityczność czyni zadość demokratycznej równości, gdyż uznaje, iż oparta na przymusie władza polityczna jest władzą ludu, tj. ogółu wolnych i równych obywateli⁷. Tak rozumiana władza polityczna jest wykonywana przez uchwalanie i poprawianie

⁵ Zob. tamże, s. 33-34; C. Schmitt, *Uwagi wstępne na temat różnicy między parlamentaryzmem a demokracją*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. i red. M. Cichoński, Znak, Kraków 2000, s. 127-128; Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 22-34 i passim; J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 111, 115. Liberalizm związany jest z „wolnościami nowożytnymi”, a demokratyzm z „wolnościami starożytnych”, o których pisał B. Constant (zob. tenże, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, tłum. W. Dłuski, „Res Publica Nowa”, nr 7, 2003, s. 149-160). „Wolności nowożytnych” to swobody konkretyzujące „wolność negatywną” opisaną przez I. Berlina (tenże, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz i in., PWN, Warszawa 1994, s. 182-191) czy „wolność indywidualną” w ujęciu F.A. Hayeka (tenże, *Wolność i swobody*, w: tenże, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2006, s. 25-27).

⁶ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 22, 42, 350-351; tenże, *Teoria...*, s. 17-18, 79, także § 2.

⁷ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 298, 114, 197.

konstytucji i prawa⁸. Władza jest intersubiektywną komunikacją toczącą się w ramach „publicznej kultury politycznej”. Jest to płaszczyzna, na której funkcjonują decyzje i wypowiedzi funkcjonariuszy władzy ustawodawczej, sądowniczej, wykonawczej oraz członków partii politycznych kandydujących na urzędy publiczne, dotyczące fundamentalnych kwestii politycznych i problemów sprawiedliwości podstawowej⁹.

Zatem polityczność Rawls rozumiał szeroko, partykularnie i normatywnie. Utożsamiał ją bowiem nie tylko z systemem współdziałania w ramach podstawowych instytucji politycznych, ale także gospodarczych i społecznych, lecz tylko demokracji liberalnej jako wytworu określonego kontekstu historycznego i kulturowego, mającego genezę w wojnach religijnych, które nastąpiły po reformacji, rozwoju zasady tolerancji, utrwaleniu rządów konstytucyjnych i instytucji gospodarki rynkowej¹⁰. Tym samym staje się ona w jego ujęciu partykularnym kulturowo porządkiem ustalonym przez ludzi, którzy we wzajemnych relacjach uznają pewne reguły postępowania za wiążące i na ogół je respektują¹¹. Polityczność demokratyczno-liberalna nie jest ani niezmiennym naturalnym porządkiem, ani instytucjonalną hierarchią uzasadnioną przez wartości religijne czy arystokratyczne, ani społeczeństwem politycznym istniejącym dzięki decyzjom i poleceniom centralnej władzy, jest współpracą, którą kierują powszechnie uznane normy i procedury¹². Przez to, że rządzenie w demokracji liberalnej jest ujęte jako dyskusja parlamentarna i polityczna debata, wolna wymiana poglądów, kierująca się moralnymi regułami, która prowadzi do zgody,

⁸ Zob. tamże, s. 295.

⁹ Zob. tamże, s. 45-47; tenże, *Prawo...*, s. 191, 216.

¹⁰ Zob. tenże, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs”, nr 3, vol. 14, 1985, s. 225; tenże, *Liberalizm...*, s. 40, 42-47.

¹¹ Zob. tamże, s. 47-52, 233-234, 237; tenże, *Justice...*, s. 231; tenże, *Teoria...*, s. 14.

¹² Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 52, 80-83, 114, 279.

polityczność zostaje związana z etyką, charakteryzuje się moralnym wymiarem¹³.

Polityczność demokracji liberalnej nie jest jednak dowolną fuzją zasad i wartości liberalnych oraz demokratycznych, przyznaje bowiem prymat pierwszych nad drugimi. W demokracji liberalnej procedury demokratyczne i swobody polityczne (prawo do głosowania i do ubiegania się o urzędy publiczne, prawo do swobody wypowiedzi politycznych) nie są bowiem celem samym w sobie, ale środkiem do ochrony wolności osobistej. W systemie tym status ochrony godności i autonomii jednostki wynika z tego, iż uznaje się, że tylko wolność jako brak przymusu jest w stanie zagwarantować realizację wolności wewnętrznej i wolności obywatelskiej, umożliwić ludziom, by prywatnie i publicznie ziszczali własne koncepcje dobra, szczęścia czy doskonałości. Przypisywanie wolnościom negatywnym priorytetu implikuje, po pierwsze, niemożliwość składania ich w ofierze w imię wartości perfekcjonistycznych, interesu państwa czy w celu uzyskania większego dobrobytu społecznego; po drugie, równość możliwości, przyznanie wszystkim członkom społeczeństwa możliwych i adekwatnych środków materialnych pozwalających na korzystanie z wolności indywidualnych¹⁴.

¹³ Zob. C. Schmitt, *Filozofia państwa w dobie kontrrewolucji (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma...*, s. 81; tenże, *Zasady parlamentaryzmu*, w: tamże, s.149; tenże, *Pojęcie polityczności*, w: tamże, s. 204, 232; Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 100-107.

¹⁴ Zob. J. Rawls, *Wykłady...*, s. 472-479; W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitaryzm*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, Warszawa 2004, s. 152-153; Ch. Mouffe, *Paradoks...*, s. 24; I. Berlin, *Dwie...*, s. 192-195; F.A. Hayek, dz. cyt., s. 29; A. Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wydaw. Arboretum, Wrocław 2001, s. 146-165; N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1999.

Metoda unikania

Zdaniem Johna Rawlsa, *conditio sine qua non* jedności i stabilności demokracji liberalnej jest wykluczenie prawdy z polityki. Rzecz w tym, że Rawls nie uczestniczy w sporze dotyczącym problemu głoszenia prawdy (o to czy prawdę należy mówić zawsze, wszędzie i wszystkim czy w pewnych sytuacjach można zrezygnować z jej mówienia w imię jakiegoś innego dobra), lecz w kontrowersji o problemie związku prawdy z polityką (o to czy prawda ma służyć polityce czy polityka ma służyć prawdzie czy polityka ma być neutralna względem prawdy).

Amerykański filozof twierdził, że o ile prawda jest pierwszą cnotą w systemach wiedzy, to w instytucjach społeczno-politycznych pierwszą cnotą jest stabilna sprawiedliwość¹⁵. Zatem nie jest on pozytywistą, nie proponuje oddzielenia faktów od wartości, polityki od moralności. Jest przecież tym myślicielem, któremu zawdzięczamy renesans popularności filozofii polityki jako refleksji opisowo-normatywnej i osłabienie dominacji w naukach społecznych perspektywy, która uprzywilejo-wywała empiryczne teorie polityki (fenomenologiczno-hermeneutyczne czy logiczno-empiryczne) koncentrujące się na opisach struktur politycznych i mechanizmów funkcjonowania władzy¹⁶.

W strategii Rawlsa nie chodzi o odmoralnienie polityki, ani też o potwierdzanie czy odrzucanie jakiejś koncepcji prawdy sądów moralnych, lecz o niepostugiwanie się pojęciem prawdy w polityce¹⁷. Jej

¹⁵ Zob. J. Rawls, *Teoria...*, np. s. 13.

¹⁶ W sprawie hegemonii perspektywy pozytywistycznej i deprecjacji filozofii polityki zob. Q. Skinner, *Wstęp*, w: *Powrót wielkiej teorii w naukach społecznych*, red. tenże, tłum. P. Łozowski, Wydaw. UMCS, Lublin 1998, s. 7-11; K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, tłum. J. Łoziński, Scholar, Warszawa 2007, s. 37-67; J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii polityki*, Wydaw. UMCS, Lublin 2002, s. 10-12; D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki*, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. tychże, Wydaw. Dante, Kraków 2003, s. 8-26, 29-36.

¹⁷ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 146, 171-172, 108-109, 188, 337; tenże, *Justice...*, s. 223, 231, 240p.

istotą nie jest indyferentyzm, sceptycyzm, lecz bezstronność polityki wobec każdej koncepcji prawdy.

Wyłączenie prawdy z polityki jest częścią szerszego projektu, metody unikania (*method of avoidance*) w polityce tematów filozoficznych i religijnych dociekań, zwanej też przez Rawlsa zasadą tolerancji wobec filozofii¹⁸. Za początek tego sposobu postępowania Rawls uznał sformułowanie zasady tolerancji religijnej jako cnoty politycznej w XVI i XVII wieku w Europie. W odpowiedzi na reformację, wojny religijne i prześladowania mniejszości religijnych tolerancja stała się pewną formą akceptacji obecności inności religijnej. W imię zachowania pokoju i spokoju społecznego prawnie gwarantowała współzycie ludzi o odmiennych poglądach religijnych¹⁹. Według czołowego przedstawiciela takiego ujęcia tolerancji, Johna Locke'a, oznaczała ona oddzielenie religii od polityki, rozdział państwa od kościoła i zapewnienie wolności religijnej i swobód z nią związanych, takich jak: wolności sumienia, myśli, słowa, zrzeszania się i nauczania. Innymi słowy: tolerancja w tym ujęciu jest *de facto* neutralnością religijną państwa. Przypomnijmy, że teorię tolerancji Locke'a wpisał do amerykańskiej Konstytucji Thomas Jefferson²⁰.

Odmienność Rawlsowskiej metody unikania polega jedynie na poszerzeniu zakresu działania politycznej zasady tolerancji. Rawls

¹⁸ Kwestia Rawlsowskiej tolerancji filozoficznej była przeze mnie rozważana w artykule *Filozofia tolerancji wobec filozofii: liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, w: *Filozofia: ogłęd, namysł, krytyka?*, red. M.M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski, IF UWM, Olsztyn 2010, s. 158-172.

¹⁹ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 17, 220.

²⁰ Zob. J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1953; J. Hołówka, *Trzy traktaty o tolerancji*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3, 1995, s. 7-29; R.M. Małajny, „Mur separacji” – państwo a kościół w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Wydaw. UŚ, Katowice 1992; R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra”, nr 7-8, 1992, s. 26; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Nomos, Kraków 2008; M. Walzer, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.

postulował bowiem pozostanie w polityce nie tylko na zewnątrz dyskursu religijnego, ale także filozoficznego. Zalecał, by polityka była „niezależna od przeciwstawnych i ścierających się ze sobą doktryn filozoficznych i religijnych, które wyznają obywatele” oraz by „pozostawić obywatelom rozstrzygnięcie kwestii religii, filozofii i moralności w zgodzie z poglądami, które sami afirmują”²¹.

Procedura tolerancji wobec filozofii nie podważa problemów z zakresu metafizyki, epistemologii i szeroko ujętej etyki, nie traktuje ich z obojętnością. Uznaje jedynie, że podstawą liberalnego-demokratycznego społeczeństwa nie może być żadna doktryna filozoficzna czy religijna, a także, że nie powinno się posługiwać wskazaniami takich doktryn w działalności politycznej przy rozstrzygnięciu niezbędnych elementów konstytucji (podstawowych zasad, które określają ogólną strukturę władzy państwowej i procesu politycznego – władzę ustawodawczą, władzę wykonawczą i sądowniczą, zakres obowiązywania reguły większości oraz równe podstawowe prawa i wolności obywateli, takie jak prawo do głosowania i udziału w życiu publicznym, wolności sumienia, myśli i stowarzyszania się, a także ochrona wynikająca z rządów prawa) i kwestii sprawiedliwości podstawowej (związanych z podstawowymi prawami i wolnościami, takimi jak: swoboda poruszania się, równość szans, nierówności społeczne i ekonomiczne oraz społeczne podstawy szacunku do samego siebie)²². Mówiąc lapidarnie: metoda unikania jest faktycznie formułą bezstronności religijnej, światopoglądowej i filozoficznej państwa.

W modelu tym doktryny filozoficzne i religijne z ich koncepcjami dobra są czymś prywatnym i społecznym. Ich siedzibą jest sfera społeczeństwa obywatelskiego w wąskim ujęciu jako obszaru, na którym występuje wiele różnorodnych stowarzyszeń (m.in. kościołów, fundacji, organizacji, instytucji nauczania na wszystkich poziomach, np. uniwersytetów, szkół zawodowych, towarzystw naukowych),

²¹ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 40, 220; zob. także, tenże, *Justice...*, s. 223, 230-231.

²² Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 310, 313-314, 321-322.

działających w obrębie prawa zapewniającego wolność myśli i słowa oraz wolność zrzeszania się. (W terminologii Rawlsa jest to „kultura podłoża”²³.) Zatem ograniczenia nakładane przez zasadę tolerancji filozoficznej nie dotyczą osobistych i obywatelskich rozważań²⁴. Społeczeństwo obywatelskie jako antonim państwa jest miejscem, w którym dyskutujemy o prawdziwości lub fałszywości sądów moralnych z punktu widzenia własnej doktryny religijnej czy filozoficznej²⁵.

Wynika z tego, iż Rawls potwierdzał klasycznie liberalny podział sfer ludzkiego myślenia i działania na polityczną i niepolityczną oraz zalecenie neutralności światopoglądowej tej pierwszej. Owszem zastrzegął, iż idzie mu jedynie o neutralność celu, rozumianą jako zalecenie by państwo nie robiło niczego w zamiarze faworyzowania czy promowania określonej doktryny, ani niczego, co dawałoby większe wsparcie tym, którzy ją wcielają w życie²⁶. Twierdził, iż w przypadku liberalizmu politycznego zachęcającego do metody unikania nie jest możliwa ani neutralność proceduralna ani neutralność skutków. Pierwsza jest wykluczona, albowiem liberalizm polityczny wyraża nie tylko wartości proceduralne (bezstronność, spójność w stosowaniu zasad ogólnych do wszystkich przypadków, równa możliwość przedstawiania roszczeń), ale i materialne (zasady sprawiedliwości i wartości politycznej sprawiedliwości, tj. wartość równej wolności politycznej i obywatelskiej, równość szans, wartość społecznej równości i ekonomicznej wzajemności, wartość dobra wspólnego)²⁷. Druga jest niemożliwa, bowiem nie tylko demokracja liberalna, ale żadna forma ustrojowa nie może zagwarantować przestrzeni dla istnienia wszystkich

²³ Zob. tamże, s. 45-46.

²⁴ Zob. tamże, s. 296.

²⁵ Zob. tamże, s. 12, 146-147, 174, 187-188, 221-222.

²⁶ Zob. tamże, s. 268-276.

²⁷ Zob. tamże, s. 308.

sposobów życia. Nie ma takiej ewentualności, aby podstawowe instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne nie wywierały znaczących wpływów na to, jak doktryny filozoficzne i religijne trwają w czasie i zdobywają zwolenników²⁸. Wynika to z pluralizmu wartości i celów ostatecznych, na który zwrócił uwagę Isaiah Berlin²⁹. Wybitna polska badaczka myśli Berlina streszcza jego poglądy tymi słowami: „[...] wartości mają obiektywny i poznawany charakter, ale jest ich wiele. Owa wielość nie poddaje się ani redukcji, ani hierarchicznemu uporządkowaniu, które miałyby uniwersalną moc wiążącą. Niektóre z ludzkich wartości i celów mogą być nieporównywalne i niewspółmierne; nie istnieje przy tym żaden ostateczny standard, który pozwoliłby na racjonalne rozstrzygnięcie kolizji między nimi. Wobec możliwości wystąpienia konfliktów, których uniknąć niepodobna, sama idea perfekcji jest logicznie niespójna, osiągnięcie zaś pełnej harmonii znajduje się poza ludzkim zasięgiem. Jedną z głównych implikacji [...] jest rozpoznawanie konieczności dokonywania trudnych wyborów między niewspółmiernymi wartościami. Owe radykalne wybory wiążą się z nieuniknioną utratą, która z natury nie może zostać w pełni skompensowana”³⁰.

Powody unikania prawdy w polityce

Dlaczego w polityce należy unikać tematów religijnych i filozoficznych dociekań, w tym problemu prawdy? Zdaniem Johna Rawlsa, kwestie metafizyki, epistemologii czy etyki wprowadzone do polityki prowadzą do nierozwiązywalnych i niekończących się sporów, a nawet bezprawnego użycia władzy politycznej. W demokracji

²⁸ Zob. tamże, s. 274-275.

²⁹ Zob. I. Berlin, *Dwie...*, s. 185-186; tenże, *O dążeniu do ideału*, tłum. M. Tański, w: tenże, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Res Publica, Warszawa 1991, s. 36.

³⁰ B. Polanowska-Sygulska, *Wokół sporu o normatywny pluralizm wartości*, w: *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Wydaw. UJ, Kraków 2007, s. 74.

liberalnej ideały i wartości nie są powszechnie podzielane, obywatele nie mogą bowiem osiągnąć dobrowolnego politycznego porozumienia, co do problemów filozoficznych czy religijnych. Przyczyną tego stanu rzeczy jest konfliktowy pluralizm niewspółmiernych doktryn religijnych i filozoficznych wraz z ich koncepcjami dobra. Nie jest to niefortunna okoliczność, która rychło przeminie, lecz trwała cecha społeczeństw demokratyczno-liberalnych³¹. Dodajmy, iż jest to pluralizm rozumny, a nie zwykły. (W terminologii Rawlsa jest to pierwszy ogólny fakt charakteryzujący kulturę polityczną demokracji liberalnej.) Jego źródłem nie są uprzedzenia, stronnicze nastawienie czy indywidualny i grupowy egoizm, lecz działanie ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnego ustroju demokratycznego³². Tolerancja religijna, podmiotowe prawa prywatne, ograniczenie władzy politycznej umożliwiły zarejestrowanie, iż rozum obciążają pewne okoliczności, które nie pozwalają dojść do tego samego wniosku w wolnej dyskusji. Przykładowo, ogół nigdy nie będzie katolicki, prawosławny, protestancki, ateistyczny, buddyjski, ani też socjalistyczny, konserwatywny, liberalny, będą katolicy, prawosławni, protestanci, ateści czy buddyści, inni pozostaną socjalistami, konserwatystami czy liberalami. (W terminologii Rawlsa jest to piąty ogólny fakt demokracji liberalnej.)

Owe warunki wpływające na to, że myślimy w odmienny sposób o wielu kwestiach, zwłaszcza na temat prawdziwości doktryn filozoficznych i religijnych, Rawls określił mianem „ciężarów sądów”³³. Wskazał trzy rodzaje sądów (teoretyczne, moralne, praktycznego rozumu) i wyliczył listę (jak sam zastrzegł niekompletną) ich ciężarów. Zaliczył do nich: „a. Dowody – empiryczne i naukowe – odnoszące się do danego przypadku są sprzeczne i złożone, a zatem trudne do

³¹ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 74; tenże, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, „New York University Law Review”, vol. 64, 1989, s. 234, 235.

³² Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 8, 75.

³³ Zob. tamże, s. 99, 108.

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 i zawodzą w trudnych przypadkach, a ta nieokreśloność oznacza, że musimy polegać na sędzi i interpretacji (i na sądach dotyczących rozmaitych interpretacji) w obrębie pewnego pola (którego nie da się wyznaczyć ostro), 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. Jest tak dlatego, że każdy system instytucji ma niejako ograniczoną przestrzeń społeczną. 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 odpowiedzi³⁴.

Świadomość obciążenia sądów rozumu nakłada obowiązek udowodnienia stawianej tezy i pewne ograniczenia na to, jak można uzasadnić coś wobec innych. Rzecz w tym, że nie ma powodu, abym posłużył się władzą polityczną według tego, co zaleca moja doktryna, bowiem na myśleniu każdego człowieka waży „ciężary sądów”. Zatem

³⁴ Tamże, s. 99-101; zob. także s. 180.

do naturalnych konsekwencji dostrzeżenia „ciężarów sądów” należy popieranie wolności sumienia, wolności myśli oraz tolerancji³⁵.

W warunkach rozumnej różnorodności wszelkie zabiegi, mające na celu osiągnięcie i utrzymanie zgody co do prawdziwości jakiejś doktryny, polegają na opresywnym użyciu władzy państwowej (W terminologii Rawlsa jest to drugi ogólny fakt charakteryzujący ustroj demokracji konstytucyjnej.) *De facto* jest bezprawne i autorytarne użycie władzy politycznej³⁶, bowiem narusza podstawowe wolności i nie uwzględnia faktu, iż w demokracji liberalnej władza polityczna jest władzą wszystkich (wolnych i równych) obywateli jako ciała zbiorowego.

W opinii Rawlsa, w społeczeństwie politycznym charakteryzującym się faktem rozumnego pluralizmu, ciężarów sądów i opresji „nie ma wspólnej publicznej podstawy odróżniania przekonań prawdziwych od fałszywych”³⁷, dlatego też prawda nie czyni możliwym trwałego politycznego porozumienia (o charakterze moralnym) między obywatelami. Prawda bowiem ma charakter ekskluzywny i prowadzi do politycznego rozbicia³⁸. Jak mamy to rozumieć?

W przypadku interpretacji pierwszego stwierdzenia pomocne mogą być słowa samego Rawlsa. Twierdził on, że w społeczeństwie, w którym istnieje rozumny pluralizm, obywatele nie mogą osiągnąć politycznego porozumienia, co do prawdziwości jakiejś doktryny czy to filozoficznej, religijnej, czy moralnej, nie mogą się zgodzić ani na określony autorytet moralny, ani tekst święty, ani instytucję (np. prawo naturalne)³⁹. Z jednej strony takie roszczenie może wysunąć każda z doktryn, z drugiej żadna inna nie zgodzi się na nie⁴⁰. I nie jest to stan chwilowy. Rawls pisał: „Nikt

³⁵ Zob. tamże, s. 102, 106-107.

³⁶ Zob. tamże, s. 75-76; tenże, *The Domain...*, s. 235.

³⁷ Tenże, *Liberalizm...*, s. 189, także s. 108-109, 337.

³⁸ Zob. tamże, s. 147, 191.

³⁹ Zob. tamże, s. 151.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 106.

nie powinien oczekiwać, że w dającej się przewidzieć przyszłości jedna z nich, bądź jakaś inna rozumna doktryna, zostanie uznana przez wszystkich czy prawie wszystkich obywateli⁴¹. Można do tego dodać, że w kulturze zachodniej wciąż toczymy spory nie tylko o prawdziwość określonych doktryn, ale także o to, co to jest prawda, jakie są jej ostateczne i nieodwołalne kryteria. Biorą w niej udział m.in. obrońcy klasycznej koncepcji prawdy i adwokacji jej nieklasycznych ujęć, ale także postmoderniści krytykujący ideę prawdy i postsekularyści w typie Alana Badiou, którzy prawdę traktują jako wydarzenie. Zatem prawda wprowadzona do polityki skazuje nas na ciągłe spory, które nie tyle są niepotrzebne, ile groźne, gdyż zagrażają jedności wspólnoty politycznej i jej stabilności, mogą doprowadzić do rozpadu społeczeństwa politycznego na zwalczające się opcje doktrynalne czy klasy społeczne.

Przy wykładni ekskluzywizmu sprawa jest nieco trudniejsza. W *Liberalizmie politycznym* Rawls jedynie raz wzmiankował o nim, wiążąc go kilkanaście stron dalej z trudnością osiągnięcia stabilnej politycznej jedności. Pozostaje zatem samodzielna analiza⁴². Zaczniemy od słownikowych definicji. W *Słowniku wyrazów obcych* czytamy, że termin „ekskluzja” (z łac. *exclusio*) znaczy „wykluczenie, wyłączenie, odrzucenie”, pojęcie „ekskluzywny” (z średw.-łac. *exclusivus*) oznacza „wylączny, przeznaczony dla grupy osób uprzywilejowanych, wybranych; odgradzający się od ogółu, tworzący elitarne towarzystwo,

⁴¹ Tamże, s. 7-8. Ponad to, zdaniem Rawlsa, „nie ma [...] procedury badawczej, nawet w nauce, która może zagwarantować w dłuższej perspektywie odkrycie prawdy” (zob. tamże, s. 319p).

⁴² Nie będzie ona w pełni autonomiczna, ekskluzywistyczny sposób myślenia badali w Polsce m.in. Adam Chmielewski (pisząc o ekskluzywizmie religijnym zob. tenże, *Społeczeństwo otwarte...*, s. 306; tenże, *Walc wiedeński i walc europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Atła 2, Wrocław 2001, s. 89) i Andrzej Szahaj (pisząc o fundamentalizmie, zob. tenże, *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka”, nr 31, 1998, s. 59-75; tenże, *Relatywizm i fundamentalizm*, w: tenże, *Relatywizm i fundamentalizm oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Wydaw. UMK, Toruń 2008, s. 13-26). W swoim rozważaniach korzystam z ich sugestii.

nie dopuszczający do swego grona osób spoza pewnego kręgu". Z kolei określenie „ekskluzywność”, pochodzące od przymiotnika „ekskluzywny”) konotuje „wyłącznieść, elitaryzm”⁴³.

Zatem ekskluzywizm to sposób myślenia, który jest związany z pragnieniem odróżniania się od inaczej myślących, podkreślania różnic, zakreślania granic. Jako taki konstruuje obraz świata w kategoriach binarnych opozycji. Zakłada, że prawda jest jedna. Jeżeli ja znam/mam/przechowuję prawdę, to ty, który inaczej ode mnie myślisz, myślisz się i głosisz fałsz. Pomimo tego, że ekskluzywizm jest dyskursem dzielenia i odrzucenia, to zarazem łączy się z pragnieniem uniwersalności prawdy, zakłada bowiem, że wszyscy powinni prawdziwą wiedzę „przyjąć”. Poza tym wyraża roszczenie do autorytetu wiedzy, które może wiązać się z roszczeniem do sprawowania władzy politycznej czy to bezpośrednio, czy pośrednio przez wskazanie podmiotu politycznego, który urzeczywistni prawdę, niezależnie od tego czy ta prawda jest rozumiana i dobrowolnie przyjmowana. Rzecz w tym, że z tej perspektywy nie ma zgody na pluralizm, celem jest jedność w prawdzie, osiągnięcie powszechności jednego poglądu, uczynienie go podstawą uzasadniania politycznego. Obowiązek upowszechniania prawdy może łączyć się z dominacją jednej koncepcji prawdy nad innymi czy wręcz próbą ich wykluczeniem. Przyjmij moją prawdę. Jeżeli nie chcesz dobrowolnie zrozumieć, że moja prawda jest tą Prawdą, to narzucę ci ją siłą państwową. Doskonale tu pasują słowa Jacques-Bénigne Bossueta przywołane przez Rawlsa: „Mam prawo cię prześladować, ponieważ mam rację, ty zaś się mylisz”⁴⁴. Pamiętajmy jednak, że we współczesnym społeczeństwie demokratycznym użycie władzy politycznej do likwidacji rozumnego pluralizmu jest aktem opresji. Tak to ekskluzywistyczna chęć zniesienia pluralizmu może kończyć się uciskiem i bezprawną przemocą. Czy zatem prawda jest nierozumna? Nie. Nierozumne jest użycie władzy politycznej,

⁴³ Słownik wyrazów obcych, red. J. Tokarski, PWN, Warszawa 1980, s. 177.

⁴⁴ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 106p.

kolektywnej władzy równych i wolnych obywateli, do narzucania swoich przekonań innym obywatelom⁴⁵, lecz odwołania do prawdy w polityce niosą w sobie pokusę tego typu działań.

Overlapping consensus

Co jest inkluzywne, co może zagwarantować sprawiedliwą kooperację ludzi o odmiennych poglądach i wzajemny szacunek? Czy inaczej: co może stanowić podstawę publicznego uzasadniania dla fundamentalnych kwestii politycznych w społeczeństwie, które charakteryzuje konfliktowy, acz rozumny pluralizm światopoglądowy? Biorąc pod uwagę trzeci ogólny fakt zachodzący w społeczeństwach liberalno-demokratycznych, *conditio sine qua non* trwania tego ustroju, chętnie i dobrowolne popieranie go przez znaczną większość politycznie aktywnych obywateli⁴⁶, należy znaleźć coś na co zgodziłaby się bez przymusu większość obywateli pomimo tego, że dzielą ich wyznawane doktryny filozoficzne i religijne. Według Rawlsa, podstawą politycznej jedności i stabilności może być jedynie „polityczna koncepcja sprawiedliwości”.

Czym ona jest? Po pierwsze, różni się ona od całościowych doktryn filozoficznych i religijnych rozległością i stopniem ogólności. O ile zasięg doktryny jest rozległy, jej treść obejmuje wiele wartości i cnót⁴⁷, o tyle zasięg politycznej koncepcji sprawiedliwości jest wąski, obejmuje ona sobą tylko wartości i cnoty polityczne, które określają podstawowe warunki polityczno-społecznej kooperacji⁴⁸. O ile doktryna jest ogólna,

⁴⁵ Zob. tamże, s. 106, 337.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 76; tenże, *The Domain...*, s. 235.

⁴⁷ Doktryna jest rozległa wtedy, gdy zawiera religijną, filozoficzną lub etyczną wykładnię tego, co ma w ludzkim życiu wartość istotną, ideału charakteru, przyjaźni, więzi rodzinnych i stowarzyszeniowych, wreszcie ideału życia jako całości.

⁴⁸ Takie jak: wartości politycznej sprawiedliwość (wartości równej politycznej i obywatelskiej wolności, autentycznej równości szans, społecznej równości, wzajemności ekonomicznej i dobra wspólnego), wartości odnoszące się do wolnego i publicznego

stosuje się do szerokiego zakresu przedmiotów⁴⁹, o tyle polityczna koncepcja sprawiedliwości jest szczególną koncepcją etyczną, jej przedmiotem są podstawowe instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne⁵⁰. Po drugie, polityczna koncepcja sprawiedliwości jest poglądem politycznym (nie metafizycznym czy epistemologicznym⁵¹), nie jest oparta na rozległej i ogólnej doktrynie czy wyjaśniana przez odwołania do tego typu doktryn. Zatem akceptacja politycznej koncepcji sprawiedliwości nie niesie ze sobą uznania jakiejś szczególnej całościowej doktryny⁵². Po trzecie, jej treść można wyrazić odwołując się do podstawowych idei, które są domyślnie zawarte w głównych regułach politycznych demokracji konstytucyjnej i publicznych tradycjach ich interpretowania⁵³. (Jest to czwarty ogólny fakt kultury politycznej demokracji liberalnej).

Kiedy można osiągnąć zgodę większości obywateli na polityczną koncepcję sprawiedliwości? Wedle Rawlsa, jest to możliwe, gdy większość obywateli jest rozumna (*reasonable*). Czym jest rozumność? To cnota polityczna mająca dwa podstawowe aspekty. Pierwszy to wola zaproponowania sprawiedliwych warunków kooperacji i chęć ich dotrzymania, jeżeli istnieje gwarancja, że inni będą postępować tak samo. Drugi to pragnienie przyjęcia „ciężarów sądów” i ich implikacji⁵⁴. Przeciwnieństwem rozumnych osób są osoby nierozumne, tzn. takie, które nie proponują i/lub nie honorują sprawiedliwych warunków

dociekania (wartości związane z właściwym posługiwaniem się pojęciami sądu, wnioskowania i dowodu) oraz cnoty rozumności, bezstronności i gotowości honorowania obowiązku grzeczności.

⁴⁹ W pełni ogólna doktryna odnosi się do czynów jednostek i stosunków prywatnych, stosunków społecznych, organizacji państwa i stosunków międzynarodowych.

⁵⁰ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 42, 44-45, 201-202, 245-247, 293-294, 307-308; tenże, *Justice...*, s. 224.

⁵¹ Zob. tamże, s. 223-251; tenże, *Liberalizm...*, s. 41, 151-152, 78-79, 205.

⁵² Zob. tamże, s. 41, 43-45, 151-152, 202, 208, 246.

⁵³ Tamże, s. 45-46.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 89-90, 97, 102-103, 105-107, 131-132, 147.

społecznej kooperacji. W imię własnego interesu są gotowe naruszyć warunki społecznej kooperacji, gdy pozwolą na to okoliczności⁵⁵. Ponadto chcą posłużyć się władzą polityczną, by wszyscy przyjęli ich przekonania, mimo że inni afirmują rozumne poglądy⁵⁶. Negują wolności podstawowe (takie jak integralność osoby, wolności sumienia i wyznania, myśli, słowa i prasy, zrzeszania się, poruszania się i wyboru zajęcia, osobistej własności czy wolności i prawa objęte zasadą rządów prawa, np. prawo do głosowania i prawo do obejmowania publicznych stanowisk)⁵⁷.

Należy uwypuklić, że zdaniem Rawlsa, to rozumność umożliwia polityczne współdziałanie, osiąganie i honorowanie zgody, co do politycznej koncepcji sprawiedliwości. Zatem u Rawlsa rozumność zastępuje prawdę⁵⁸. Tu porozumienie jest efektem wolnej dyskusji publicznej nad kwestiami politycznymi, opartej na racjach, w której rezygnuje się z siły czy choćby groźby jej użycia. Tak rozumie Rawlsowską ideę Richard Rorty, gdy pisze, że Rawls używając pojęć rozumności i nierozumności koncentruje się na różnicy między deliberacją a siłą, propozycją a groźbą, a nie między prawdą a fałszem czy lepszą – racjonalną a gorszą – zmysłową stroną człowieka⁵⁹. Dodajmy, że Rawlsowska rozumność jest kryterium poprawności nie tylko osób, koncepcji i doktryn, ale i zasad, sądów, racji czy instytucji⁶⁰.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 91-92.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 105-106, 200.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 446-447.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 12, 147, 188; tenże, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, "Journal of Philosophy", nr 9, vol. 77, 1980, s. 569.

⁵⁹ Zob. R. Rorty, *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, tłum. A. Szahaj, „Transit”, nr 3, s. 121.

⁶⁰ Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 146. Np. rozumna doktryna charakteryzuje się, zdaniem Rawlsa, trzema dodatkowymi cechami. Po pierwsze, jest dziełem teoretycznego rozumu, który zdaje sprawę z ważnych przejawów ludzkiego życia (religijnych, filozoficznych i moralnych) w sposób konsekwentny i spójny. Po drugie, jest wytworem praktycznego rozumu, który potrafi porządkować ustalone wartości, dzięki czemu

Ponadto nie jest ona cnotą typu albo tak – albo nie, jak u stoików. Zdaniem Rawlsa, w pewnych kwestiach rozległa doktryna może być rozumna, a w innych nie⁶¹. Należy zwrócić uwagę także na to, że Rawlsowska rozumność jest ideą różną od racjonalności czy prawdy, to idea polityczna, a nie epistemologiczna czy metafizyczna⁶². Według Rawlsa, rozumność jest elementem idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji. Zatem jest to idea etyczna dotycząca wzajemności stosunków między obywatelami.

Na czym będzie polegała zgoda na polityczną koncepcję sprawiedliwości? Polityczne porozumienie dotyczące politycznej koncepcji sprawiedliwości będzie stabilne, zdaniem Rawlsa, jeżeli będzie miało oparcie w częściowym i zazębiającym się konsensusie (*overlapping consensus*)⁶³. Jest to „częściowa zgoda”, bowiem odnosi się do tego, co polityczne, zarazem jest „zazębiającą się zgodą, ponieważ polega na zachodzeniu na siebie przeciwstawnych rozumnych rozległych doktryn we wskazanym wyżej ograniczonym zakresie⁶⁴. Zatem przedmiot *overlapping consensus* jest moralny, jest nim bowiem polityczna koncepcja sprawiedliwości, która jest koncepcją etyczną odnoszącą się jedynie do tego, co polityczne⁶⁵. Poza tym za częściowym i zazębiającym

stanowią one zrozumiały światopogląd. Rozum praktyczny wyróżniając wartości podstawowe określa, jak mają być one wyważone, gdy wchodzi z sobą w konflikt. Po trzecie, należy do jakiejś szerszej tradycji myśli i jako taka ewoluuje pod wpływem tego, co ze swojej perspektywy uzna za dobre. Zob. tamże, s. 103.

⁶¹ Zob. tamże, s. 333.

⁶² Zob. tamże, s. 147, 92-93, 96.

⁶³ Zob. tamże, s. 40, 46-47, 74, 88, 150-151, 194-195. Termin *overlapping consensus* został wprowadzony w *Teorii sprawiedliwości* (zob. tamże, s. 533-534) jako pewien sposób osłabienia warunków rozumności obywatelskiego nieposłuszeństwa w społeczeństwie demokratycznym zbliżonym do sprawiedliwego. W *Liberalizmie politycznym* Rawls używa go w innym sensie i w znacznie szerszym kontekście (zob. tamże, s. 45-47).

⁶⁴ Zob. tamże, s. 208-215.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 212.

się konsensusem przemawiają racje moralne, apeluje on do przekonań, a nie interesów. Obywatele bowiem afirmują polityczną koncepcję sprawiedliwości wychodząc z własnych moralnych punktów widzenia, wynikających z wyznawanych przez nich całościowych doktryny religijnych czy filozoficznych, np. wspomnianych już katolicyzmu, prawosławia, protestantyzmu, ateizmu, buddyzmu, socjalizmu, konserwatyizmu czy rozległego liberalizmu⁶⁶. Dlatego też polityczna koncepcja sprawiedliwości jest modulem, który pasuje do różnych rozległych doktryn. Obywatele czyniąc punktem wyjścia swoją rozumną całościową doktrynę mogą traktować koncepcję polityczną jako: wywiedzioną z jej wartości czy zgodną z nimi bądź też nie wchodzącą w konflikt z wartościami własnej doktryny⁶⁷.

Takie rozumienie konsensu opiera się na założeniu, że obywatele mają dwa rodzaje poglądów: całościowy i polityczny, będący częścią poglądu rozległego i ogólnego. Polityczny pogląd jest związany ze zdolnością poczucia sprawiedliwości, potencjałem rozumienia i stosowania politycznej koncepcji sprawiedliwości⁶⁸. Polityczna koncepcja sprawiedliwości stanowi więc conceptualizację jedynie części światopoglądu, nie zaś jego całości. Na bazie stałych punktów publicznej liberalno-demokratycznej kultury politycznej, takich jak przekonania o niesprawiedliwości prześladowań religijnych i niewolnictwa, w których są domniemane idee wolność, równość i kooperacja, człowiek intuicyjnie w życiu politycznym pojmuje siebie jako obywatela, wolnego i równego członka społeczeństwa politycznego, mającego udział w zbiorowej władzy politycznej⁶⁹, akceptującego fakt, iż ludzie posiadają różne koncepcje dobra (np. katolickie, prawosławne, protestanckie, buddyjskie, socjalistyczne, konserwatywne czy liberalne), które dla

⁶⁶ Zob. tamże, s. 212, 300.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 41.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 52, 72.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 51-53, 65-73, 106, 114-115, 198-200, 281-282, 298-299; tenże, *Kantian...*, s. 534-535; tenże, *Justice...*, s. 232-233.

swojego urzeczywistnienia wymagają tych samych „dóbr pierwotnych”, a więc tych samych praw, wolności i możliwości oraz środków, przy użyciu których można godziwie do nich dążyć, do których należą dochód, bogactwo, szacunek dla samego siebie⁷⁰. Poza tym ludzie domyślnie rozumieją społeczeństwo polityczne jako sprawiedliwy system kooperacji, którą kierują powszechnie uznane normy i procedury. Kooperacja zawiera ideę sprawiedliwych warunków współdziałania będących wyrazem idei wzajemności (*reciprocity*)⁷¹. Co można powiedzieć o wzajemności? Zdaniem Rawlsa, jest to idea etyczna dotycząca stosunków między obywatelami (zatem jest publiczna), która znajduje się między altruistyczną ideą bezstronności (*impartiality*) odnoszącą się do dobra ogólnego, a ideą wzajemnej korzyści (*mutual advantage*)⁷².

Jak widać, idea częściowego i zazębiającego się konsensu jest polityczna, nie epistemologiczna, nie jest koncepcją prawdy konsensualnej. Jej istotą jest przekonanie, że możliwe jest osiągnięcie stałego porozumienia w zasadniczych kwestiach politycznych przez rozumne osoby wyznające odmienne rozległe i ogólne poglądy.

Cóż można jeszcze powiedzieć o *overlapping consensus*? Jest to stabilne porozumienie, tu zmiana w rozkładzie władzy politycznej między poglądami nie zmienia poparcia dla politycznej koncepcji sprawiedliwości. Pamiętajmy też o tym, że jest to rodzaj zgody, który jest konsekwencją rozumnego pluralizmu, czyli wielości rozumnych całościowych doktryn⁷³. Oczywiście nie oznacza to, że w przypadku, gdy zaistniał częściowy i zazębiający się konsensus nierozumne doktryny przestaną istnieć. Takie poglądy zawsze będą. Rzecz w tym, że to nie one zawierają *overlapping consensus*. Ich współistnienie z ustrojem

⁷⁰ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 124-125.

⁷¹ Zob. tamże, s. 47-50; *Justice...*, s. 231.

⁷² Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 91, 48-49.

⁷³ Zob. tamże, s. 203.

demokracji liberalnej polega bowiem jedynie na *modus vivendi*⁷⁴. I dopóki nie zdobędą wystarczającej popularności, nie są w stanie podważyć podstaw sprawiedliwości tego ustroju i doprowadzić do *dissensu*⁷⁵. Warto wspomnieć jeszcze o jednej sprawie, *overlapping consensus* nigdy nie jest zamknięty i ostateczny. W każdym momencie rozumne rozległe doktryny mogą być wprowadzone do dyskusji politycznej, pod warunkiem, że zaprezentują poglądy polityczne, które mogą stać się platformą zgody dla innych rozumnych całościowych poglądów⁷⁶.

Jak doprowadzić do częściowego i ząbajającego się konsensusu? Wedle Rawlsa, jest to wynik długotrwałego procesu historycznego, w którym można wyodrębnić dwa etapy. Pierwszy rozpoczyna się od *modus vivendi*, którego przedmiotem są pewne liberalne zasady sprawiedliwości przyjęte do konstytucji⁷⁷, później przechodzi przez docenienie i przystosowanie zasad liberalnych do niezupełnie całościowych doktryn, a kończy się na konsensie konstytucyjnym. Rządy konstytucyjne jako niechętnie przyjęty *modus vivendi* są jedyną praktyczną alternatywą niekończącej się wojny domowej doktryn religijnych i filozoficznych. Jednak „godzenie się” z konstytucją obejmującą liberalne zasady sprawiedliwości z czasem prowadzi do tego, że ludzie doceniają dobro, jakie płynie z nich (dla nich samych, ich

⁷⁴ Pojęcie *modus vivendi* Rawls odnosi do tymczasowego kompromisu politycznego dotyczącego uznania pewnych władz czy instytucji politycznych przez wyznawców odmiennych doktryn. Jest to zobowiązanie, w którym każda grupa społeczna przestrzega warunków umowy ze względu na własny interes. Gdy tylko okoliczności, które doprowadziły do równowagi sił, zmieniają się na korzyść jednej z nich, to zrywa ona porozumienie i realizuje własne interesy kosztem innych. Jako przykład *modus vivendi* Rawls przywołuje godzenie się katolików i protestantów w XVI i XVII wieku na uznanie zasady tolerancji religijnej, które było zrywane w chwili, gdy jedna z religii stawała się siłą dominującą. Zob. tamże, s. 212-213.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 111.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 45-47.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 227.

bliskich i całego społeczeństwa) i zaczynają zmieniać swoje rozległe i ogólne poglądy, w rezultacie członkowie danego społeczeństwa wprost afirmują liberalne zasady konstytucji w konsensie konstytucyjnym. Zmianie tej towarzyszy przekształcenie zwykłego pluralizmu w pluralizm rozumny⁷⁸, a zatem przekształcenie się całościowych doktryn w rozumne całościowe doktryny. Jakie są wymagania konsensu konstytucyjnego? Po pierwsze, gdy zachodzi rozumny pluralizm, to powstaje polityczne wymaganie ustalenia treści pewnych podstawowych praw i wolności politycznych (tj. prawa do głosowania, wolności politycznego wypowiedzania się i zrzeszania oraz prawa i wolności wymaganych dla wyborczych i ustawodawczych procedur demokracji⁷⁹) oraz ich statusu (przyznanie im pierwszeństwa). Dokonanie tego wyłącza te wolności i prawa polityczne z politycznej debaty, rachunku społecznych interesów⁸⁰. Po drugie, ze stosowaniem zasad liberalnych wiążą się wskazania co do „prowadzenia publicznego badania i reguły oceniania dowodów. [...] te wskazania i reguły muszą być odniesione do form rozumowania i argumentowania dostępnego ogółowi obywateli, a więc w kategoriach zdrowego rozsądku oraz za pomocą procedur i ustaleń nauki, jeżeli te nie są sporne⁸¹. Po trzecie, dwa wcześniejsze wymagania muszą funkcjonować skutecznie i pomyślnie przez dłuższy czas, zachęcając do cnót kooperacji w życiu politycznym, takich jak cnota rozumności i poczucie sprawiedliwości, duch kompromisu i gotowość wychodzenia innym naprzeciw⁸². Należy zwrócić uwagę na to, że konsens konstytucyjny ma wąski zakres, „nie obejmuje struktury podstawowej, lecz tylko polityczne procedury demokratycznego rządzenia” [demokratyczne procedury wyborcze – przyp. D.S.]⁸³.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 233.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 227.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 229-230.

⁸¹ Tamże, s. 230-231.

⁸² Zob. tamże, s. 231-232.

⁸³ Tamże, s. 227.

Drugie stadium polega na przeistoczeniu się konsensu konstytucyjnego w częściowy i ząbiający się konsens rozumnych całościowych doktryn. W pierwszym społeczeństwo było demokratyczne, w drugim staje się społeczeństwem demokratyczno-liberalnym. Co powoduje, że konsens konstytucyjny przechodzi w *overlapping consensus*? Pierwszy typ sił jest związany z głębokością konsensusu, drugi – jego szerokością, a trzeci – szczegółowością. Przejdźmy do konkretów. Częściowy i ząbiający się konsensus jest głębokim porozumieniem, jego polityczne zasady mają podstawę w politycznej koncepcji sprawiedliwości, która czyni użytek z podstawowych idei społeczeństwa i osoby intuicyjnie podzielanych przez większość obywateli. W konsensie konstytucyjnym ugrupowania polityczne chcąc uzyskać poparcie większości muszą na publicznym forum dyskusji politycznej zwrócić się do innych ugrupowań, które nie podzielają ich doktryny, w takich kategoriach, które będą mogły wyjaśnić i uzasadnić preferowaną przez nich politykę szerszej publiczności. Ten fakt sprawia, że przekraczają one wąski krąg swoich poglądów i rozwijają polityczną koncepcję sprawiedliwości, która dostarczy wspólnego języka dyskusji głębszej podstawy dla wyjaśniania i implikacji zasad i programów politycznych. Ponad to nowe przypadki wymagają od obywateli opracowania koncepcji politycznych tak, by zawierały podstawowe idee społeczeństwa i osoby, w świetle których można poprawiać i interpretować konstytucje. Z kolei sędziowie muszą rozwinąć polityczną koncepcję sprawiedliwości, w świetle której należy interpretować konstytucje i rozstrzygać doniosłe przypadki⁸⁴.

Overlapping consensus jest konsensem szerokim, bowiem obejmuje nie tylko polityczne zasady ustanawiające demokratyczne procedury, ale i zasady dotyczące struktury podstawowej, stąd jego zasady ustanawiają takie kardynalne prawa jak: wolności sumienia i myśli w ogóle, a nie tylko wolności polityczne, tak samo wolność zrzeszania się i poruszania się, autentyczną równość szans oraz zasady zapewniające zaspokojenie

⁸⁴ Zob. tamże, s. 234-235.

podstawowych potrzeb wszystkich obywateli tak, by mogli brać oni udział w życiu społeczno-politycznym. Chodzi w nim o materialny i społeczny poziom dobrobytu, wykształcenia i wykształcenia⁸⁵.

Treść częściowej i ząębajújącej się zgody jest szczególna, ponieważ jej óródkiem jest określona koncepcja sprawiedliwóści, sprawiedliwość jako bezstronność, przedstawiona po raz pierwszy przez Rawlsa w 1971 roku w *Teorii sprawiedliwóści*⁸⁶. Jaka jest zawartość i struktura koncepcji sprawiedliwóści jako bezstronności? Lapidarnie: jeżeli osiągnięta zostanie refleksyjna równowaga, to zasady politycznej koncepcji sprawiedliwóści (treść) są wynikiem pewnej procedury konstrukcji (struktury). Odwzorowaniem tej procedury jest „sytuacja pierwotna”, w której racjonalnie działający przedstawiciele wolnych i równych obywateli, podlegając rozumnym warunkom, dochodzą do porozumienia, co do politycznych zasad sprawiedliwej kooperacji, które mają uregulować strukturę podstawową społeczeństwa tak, by urzeczywistniała wolności i równości osób, które reprezentują, w świetle tego, co te osoby uważają za wzajemną korzyść⁸⁷.

John Rawls wykładając ideę sytuacji wyjściowej odwołuje się do nowożytnej teorii umowy społecznej J. Locke'a, J.J. Rousseau i I. Kanta. Jego sytuacja początkowa jest odpowiednikiem stanu natury w tej teorii. Jednak w ujęciu Rawlsa umowa nie dotyczy zawiązania społeczeństwa politycznego (*pactum sociale*) czy powstania władzy politycznej (*pactum subiectionis*), jej przedmiotem jest rozstrzygnięcie, jaka koncepcja sprawiedliwóści „określa najbardziej odpowiednie zasady dla

⁸⁵ Zob. tamże, s. 233, 235-236.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 41, 151. Przypomnijmy, że cele *Teorii sprawiedliwóści* i *Liberalizmu politycznego* są inne. W *Teorii* było nim przedstawienie koncepcji sprawiedliwóści jako bezstronności jako ogólnej moralnej koncepcji przewyższajújącej wszystkie inne rozległe doktryny. W *Liberalizmie politycznym* jest nim przedstawienie koncepcji sprawiedliwóści jako bezstronności, jako politycznej koncepcji sprawiedliwóści, która może stać się podstawą stabilności, w społeczeństwie charakteryzującym się konfliktowym, acz rozumnym pluralizmem doktrynalnym.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 61, 141, 145; także tenże, *Teoria...*, rozdz. 3 oraz indeks.

urzeczywistnienia wolności i równości, gdy traktuje się społeczeństwo jako sprawiedliwy system kooperacji między wolnymi i równymi obywatelami⁸⁸.

Amerikanin podkreślał, że porozumienie osiągnięte w sytuacji kontraktualnej należy rozumieć jako hipotetyczne i ahistoryczne⁸⁹. Nie jest ono historycznym faktem czy prymitywną formą kultury, jest to narzędzie metodologiczne. „Sytuacja pierwotna” jako koncept reprezentacji osób (opisujący strony umowy jako odpowiedzialne za wolność i równość każdego obywatela) jest instrumentem indywidualnej i publicznej refleksji nad problemem sprawiedliwości. Pomaga uzyskać jasny obraz tego, czego wymaga sprawiedliwość w społeczeństwie traktowanym jako sprawiedliwy system kooperacji⁹⁰. Czy inaczej: sytuacja pierwotna gwarantuje osiągnięcie punktu widzenia, „z którego można osiągnąć sprawiedliwe porozumienie”⁹¹, bowiem pomaga w uporządkowaniu powziętych po rozwadze przekonań na temat sprawiedliwości, na wszystkich poziomach ogólności (od najogólniejszych do najbardziej szczegółowych)⁹².

Do istotnych cech sytuacji wyjściowej należy to, iż znajdujący się w niej przedstawiciele wolnych i równych obywateli są równi (w wolności prezentacji propozycji i w argumentowaniu za jej przyjęciem)⁹³ i racjonalni (wybierają środki najbardziej efektywne do osiągnięcia zadanych celów)⁹⁴. Stronom porozumienia narzucone są też pewne ograniczenia, ich rozważania podlegają bowiem rozumnym

⁸⁸ Tenże, *Liberalizm...*, s. 56; także s. 57, 62; tenże, *Justice...*, s. 234-235; tenże, *Teoria...*, s. 23.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 24; tenże, *Liberalizm...*, s. 58; tenże, *Justice...*, s. 236.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 238; tenże, *Liberalizm...*, s. 58-62, 123.

⁹¹ Zob. tamże, s. 57.

⁹² Zob. tamże, s. 86.

⁹³ Zob. tenże, *Teoria...*, s. 24, 26.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 198-208.

warunkom⁹⁵, które mają wyeliminować niesprawiedliwe sytuowanie, przypadkowe korzyści i wpływy przeszłości oraz groźbę użycia siły i przymusu czy wprowadzenia w błąd i oszustwa⁹⁶. Gwarantuje to tzw. „zasłona niewiedzy”, za którą znajdują się strony, polega ona na abstrahowaniu od przygodnych okoliczności świata społecznego i przyrodniczego (pozycji społecznej tych, których reprezentują, ich rozległej doktryny i związanej z nią koncepcji dobra, rasy i przynależności etnicznej, płci czy wrodzonych talentów takich, jak siła czy inteligencja)⁹⁷. Z racji tego, że sytuacja podstawowa zapewnia symetryczny układ relacji międzyludzkich, brak stronniczości, Rawls swoją polityczną koncepcję sprawiedliwości nazywa „koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności”⁹⁸.

„Sytuacja pierwotna” wiąże koncepcje osoby i koncepcję społecznej kooperacji ze szczególnymi zasadami sprawiedliwości⁹⁹. Zdaniem Rawlsa, w takich okolicznościach z wielu koncepcji sprawiedliwości reprezentanci wolnych i równych obywateli wybraliby bowiem koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, która składa się z dwóch zasad: „a. Każda osoba ma równe prawo do w pełni wystarczającego systemu równych podstawowych wolności, który jest możliwy do pogodzenia z podobnym systemem wolności dla wszystkich. b. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają spełnić dwa warunki. Po pierwsze, muszą być związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans; i po drugie, muszą być z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa”¹⁰⁰. (W istocie koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności składa się z trzech zasad: 1) zasady równego systemu

⁹⁵ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 60.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 56-57; tenże, *Justice...*, s. 235-236.

⁹⁷ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 58, 59-60, 369-370; tenże, *Teoria...*, s. 24 i indeks.

⁹⁸ Zob. tamże, s. 25.

⁹⁹ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 61-62, 408-411.

¹⁰⁰ Tamże, s. 392; tenże, *Teoria...*, s. 28, 87, 344, 414-416.

wolności – sumienia, myśli, wypowiedzi, zrzeszania się, prawa do głosowania i do piastowania urzędów publicznych, prawa do posiadania majątku, ochrony przed arbitralnym aresztowaniem i uwięzieniem, rządów prawa; 2) zasady autentycznej równości szans w dostępności do władzy i urzędów; 3) zasady zróżnicowania, wedle której nierówna dystrybucja (dochodu i bogactwa) powinna być realizowana z korzyścią dla wszystkich, a zwłaszcza najbiedniejszych członków społeczeństwa.)

Zasady sprawiedliwości porządkują trzy reguły priorytetu: wolności, sprawiedliwości i równych szans. Pierwsza mówi o pierwszeństwie zasady równej wolności wobec całej drugiej zasady sprawiedliwości, roszczenia wolności mają bowiem być zaspokojone w pierwszej kolejności. Rawls pisał: „pierwszeństwo wolności znaczy, że wolność może być ograniczana jedynie ze względu na dobro samej wolności. Są dwa typy takich przypadków. Podstawowe wolności mogą mieć mniejszy zakres, choć nadal pozostawać równe, bądź mogą być nierówne. Jeżeli wolność ma mniejszy zakres, reprezentatywny obywatel musi dostrzegać w tym *per saldo* jakąś korzyść dla własnej wolności; jeżeli zaś wolność jest nierówna, wolność tych, którzy mają mniejszą swobodę, musi być lepiej zabezpieczona”¹⁰¹. Druga reguła mówi o priorytecie całej drugiej zasady sprawiedliwości wobec zasady efektywności i większej sumy korzyści (użyteczności)¹⁰². Wedle trzeciej normy zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady zróżnicowania w dwóch przypadkach: „a) nierówność szans musi zwiększyć szanse tych, którzy mają mniejsze szanse; b) nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszyć ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie”¹⁰³.

¹⁰¹ Tamże, s. 335; także s. 333-345, 415, 731-740.

¹⁰² Zob. tamże, s. 113, 409-410, 415.

¹⁰³ Tamże, s. 416; zob. także s. 128, 411-413.

Rozum publiczny

Według Johna Rawlsa, zaistnienie *overlapping consensus* umożliwia „rozum publiczny”. Jest to rozum etyczno-polityczny, nie epistemologiczny, określonego społeczeństwa politycznego, który ujawnia się w sposobie formułowania planów, układania celów i podejmowania decyzji¹⁰⁴ obywateli liberalnej demokracji, „którzy jako pewne ciało zbiorowe, sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę polityczną jedni nad drugimi, uchwalając prawa i poprawiając konstytucję”¹⁰⁵. Obywatele kierują się rozumem publicznym, gdy biorą udział w działalności politycznej na forum publicznym, przede wszystkim w czterech obszarach dyskursu: sędziów (zwłaszcza sądu najwyższego), wyższych urzędników państwowych (szczególnie członków rządu i parlamentarzystów), kandydatów na urzędy publiczne wraz z osobami prowadzącymi ich kampanie wyborcze (przede wszystkim w wystąpieniach publicznych czy oświadczeniach na zgromadzeniach partyjnych) i obywateli biorących udział w wyborach, w których głosowaniu podlegają niezbędne elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości podstawowej¹⁰⁶.

Przedmiotem rozumu publicznego jest dobro wspólne, jego treścią zaś polityczna koncepcja sprawiedliwości¹⁰⁷. Co nakazuje rozum publiczny? Obywatele kwestie niezbędnych elementów konstytucji

¹⁰⁴ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 293. Rozróżnienie na rozum publiczny i niepubliczny (rozumy wszelkich stowarzyszeń społeczeństwa obywatelskiego w wąskim ujęciu, np. kościołów, uniwersytetów, grup zawodowych) Rawls zapożyczył od Kanta, jednak nadał tym pojęciom inną treść. Zob. tamże, s. 294p.

¹⁰⁵ Tamże, s. 295. Według Rawlsa, wzorcem publicznego rozumu jest amerykański Sąd Najwyższy. Zob. tamże, s. 316-328.

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 45-47, 297. Mówiąc o głosowaniu w wyborach Rawls odwoływał się do koncepcji woli powszechnej J.J. Rousseau. Według Rawlsa, głosowanie to „wyrażanie w sposób idealny naszej opinii co to tego, która z możliwości najbardziej sprzyja naszemu wspólnemu dobru” (tamże, s. 302).

¹⁰⁷ Zob. tamże, s. 294, 307, 310-311.

i sprawiedliwości podstawowej mogą rozstrzygać odwołując się jedynie do wartości politycznych, którym daje wyraz polityczna koncepcja sprawiedliwości, mająca oparcie w częściowym i ząbajającym się konsensusie¹⁰⁸. Ograniczenia nakładane przez rozum publiczny nie dotyczą osobistych i obywatelskich debat i decyzji, a także większości ustawodawstwa podatkowego i regulującego własność, czy prawa porządkującego ochronę środowiska lub dotyczącego finansowania instytucji kultury wąsko ujętej (muzea, teatry, itp.)¹⁰⁹.

Wydaje się, że istotą rozumu publicznego jest doktrynalna wstrzemięźliwość obywateli w deliberacji politycznej, która obliguje ich do tego, by wyrzekli się w dyskusji politycznej odwołań do uzasadnień całościowych doktryn i wprowadzali do obiegu tylko ich konkluzje polityczne¹¹⁰. W tym kontekście Rawls wspomina o „obywatelskiej grzeczności” (*civility*), która polega na tym, iż należy samoograniczyć się do racji i argumentów, które mogą zrozumieć i przyjąć inni obywatele¹¹¹.

Przyjrzyjmy się jeszcze raz rezygnacji konstruktywizmu politycznego z pojęcia prawdy. Czy można powiedzieć, że Rawls jest reprezentantem konsensualnej koncepcji prawdy, że polityczna koncepcja sprawiedliwości jest prawdziwa, bowiem zgodzili się na nią uczestnicy publicznej deliberacji politycznej w częściowym i ząbajającym się konsensusie? Nie, koncepcja sprawiedliwości jest rozumna, ale nie prawdziwa. Zdaniem Amerykanina, jeżeli chcemy mieć sprawiedliwe i stabilne społeczeństwo demokratyczne, to musimy obyć się bez prawdy

¹⁰⁸ Np. kwestię prawnego uregulowania kwestii aborcji powinno rozstrzygać wyważenie wartości politycznych, tj. szacunek dla życia ludzkiego, reprodukcja społeczeństwa politycznego, równość kobieta jako wolnych obywateli. Zob. tamże, s. 332p.

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 296.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 48, 337.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 298-306. Sformułowanie „samoograniczenie” w odniesieniu do natury rozumu publicznego zostało zapożyczony od Czesława Porębskiego, zob. tenże, *John Rawls – filozof sprawiedliwości i pokojowego współdziałania*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie”, nr 722, 2006, s. 18.

w polityce. Uznanie, zanegowanie czy podważenie prawdy sądów moralnych „wykracza poza granice politycznej koncepcji sprawiedliwości, którą tworzy się w miarę możliwości tak, aby była do przyjęcia dla wszystkich rozumnych rozległych doktryn”¹¹², nie stawała wobec nich w opozycji¹¹³. Owszem obywatele mogą przyjąć koncepcję polityczną jako prawdziwą, lecz tylko z perspektywą ich własnego ogólnego i rozległego poglądu i to w rozważaniach w ramach „kultury podłoża”¹¹⁴. Poza tym jeżeli któraś z rozumnych całościowych doktryn wchodzących w *overlapping consensus* jest prawdziwa, to polityczna koncepcja sprawiedliwości jest prawdziwa czy bliska prawdy. Rawls pisał: „Prawdziwość jednej doktryny gwarantuje, że wszystkie doktryny przynoszą słuszną koncepcję politycznej sprawiedliwości, choćby nawet nie wszystkie miały słuszność dzięki słusznym przesłankom, danym wszak przez jedną prawdziwą doktrynę. Tak więc, jak powiedzieliśmy, gdy obywatele różnią się między sobą, nie wszyscy mogą mieć w pełni rację; jeśli jednak jedna z ich doktryn jest prawdziwa, to wszyscy mają rację, w sensie politycznym”¹¹⁵.

Zakończenie

Rawlowska filozofia polityki, nazwana „liberalizmem politycznym”, jest etyką polityczną, nie jest to jednak szeroko rozumiana etyka uwikłana w metafizykę czy epistemologię i odnosząca się do każdej sfery ludzkiego życia. Jej przedmiotem jest stabilność sprawiedliwego społeczeństwa liberalno-demokratycznego, które charakteryzuje się rozumnym, ale konfliktowym pluralizmem. Stabilność polityczna jest stałym problemem filozofii polityki, zawsze poszukiwano jej w jedności. Jednak u Rawlsa jej podstawą jest dobrowolna publiczna zgoda

¹¹² J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 171-172.

¹¹³ Zob. tamże, s. 11-12, 215-216.

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 216.

¹¹⁵ Tamże, s. 220p, szerzej s. 189-191.

większości na polityczną koncepcję sprawiedliwości, nielikwidującą różnorodności rozumnych, a przeciwnych koncepcji dobra, a w dominującej tradycji filozofii polityki – uznanie przez wszystkie racjonalne osoby jednej prawdziwej koncepcji dobra. Dlatego też liberalizm polityczny nie jest etyką prawdy i monizmu agatonicznego, lecz etyką rozumności, sprawiedliwości i pluralizmu agatonicznego. Jego główny rys stanowi pierwszeństwo słuszności wobec dobra, wedle którego zasady politycznej koncepcji sprawiedliwości wyznaczają granice dopuszczalnych sposobów życia i koncepcji dobra¹¹⁶, mówiąc ściślej słuszne są te instytucje i działania w ramach społecznej struktury podstawowej, które są w zgodzie z zasadami popartymi dobrowolnie przez co najmniej większość obywateli w *overlapping consensus*¹¹⁷. Nie znaczy to jednak, że priorytet słuszności wyklucza każdą ideę dobra. W politycznej koncepcji sprawiedliwości słuszność i dobro uzupełniają się, lecz dopuszczalne idee dobra są tu wyłącznie ideami politycznymi (takimi jak: racjonalność, „dobra pierwotne”, cnoty polityczne – grzeczności, tolerancji, rozumności i poczucia sprawiedliwości¹¹⁸), bowiem koncepcja sprawiedliwości powinna zbliżyć się do różnych koncepcji dobra. A jest to możliwe tylko wtedy, gdy idee dobra są wspólne obywatelom i nie należą do żadnej konkretnej rozległej doktryny¹¹⁹. Z punktu widzenia tej etyki władza polityczna może żądać od swoich obywateli, żeby nie wyzyskiwali innych, nie prześladowali nikogo ze względów religijnych czy filozoficznych, lecz nie może działać na rzecz żadnej konkretnej koncepcji dobra, związanej z całościowym poglądem moralnym, religijnym czy filozoficznym¹²⁰. W liberalnym państwie każdy powinien mieć prawo do realizacji własnego planu

¹¹⁶ Zob. tamże, s. 244, 247, 262, 290; także A. Szahaj, *Sprawiedliwość jako bezstronność*, „Przegląd Polityczny”, nr 51, 2001, s. 22-23, 25.

¹¹⁷ Zob. J. Rawls, *Teoria...*, s. 159, 255.

¹¹⁸ Zob. tamże, s. 253-254, 270.

¹¹⁹ Zob. tamże, s. 271.

¹²⁰ Zob. tamże, s. 252.

dobrego życia, pod warunkiem, że nie narusza zasad, które określają zakres tego, co powszechnie jest uznawane za słuszne. Tu państwo jest miejscem oceny „słuszności” bądź „niesłuszności” konkretnego działania, a za forum dyskusji o „prawdziwości” bądź „fałszywości” koncepcji dobra uznane jest wąsko ujęte społeczeństwo obywatelskie¹²¹. Zatem liberalizm polityczny mieści się w ramach etyki deontologicznej, teorie polityczne, które głoszą, że „dobro jest określane niezależnie od słuszności, słuszność zaś definiuje się jako to, co maksymalizuje dobro” – etyki teleologicznej¹²².

Czy liberalizm polityczny nie jest całościową doktryną liberalną? Choć Rawls swoją filozofię nazywał liberalizmem, to jego wersja liberalizmu jest zasadniczo różna od liberalizmu Johna Locke’a, Johna Stuarta Milla, Josepha Raza, Ronalda Dworkina, Charlesa Larmore’a czy Thomasa Nagela¹²³. Liberalizm polityczny jest liberalizmem, bowiem jest filozofią liberalnych społeczeństw, wyrasta z przekonań podzielanych przez ich obywateli, które są liberalne. Odpowiedzialne za powstanie tego typu społeczeństw są całościowe liberalizmy. Stąd liberalizm polityczny ma te same źródła historyczno-kulturowe¹²⁴ oraz idee i zasady¹²⁵ co rozległe i ogólne liberalizmy. Jednak liberalizm polityczny

¹²¹ Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1998, s. 23-24; M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1998, s. 111-113; S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1993, s. 268-271, 294; A. Szahaj, *Jednostka...*, s. 259-270.

¹²² Zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 244-245, 247, 270-271, 282, 290; tenże, *Teoria...*, s. 39, 40-41, 446-456.

¹²³ Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 76, 209, 277, 277p, 295p.

¹²⁴ Reformacja i jej konsekwencje, m.in. pluralizm doktrynalny, rozwój różnych doktryn nalegających na religijną tolerancję, wolność sumienia i wolność myśli, ograniczenie władzy monarchów absolutnych przez zasady konstytucyjne chroniące podstawowe prawa i wolności. Zob. tamże, s. 17; tenże, *Justice...*, s. 249.

¹²⁵ Uznanie politycznych wartości charakteryzujących dziedzinę polityczności, jakie znamy z konstytucyjnych ustrojów demokratycznych, przyjęcie liberalnej zasady

zaleca jako podstawę polityczną jedynie procedury i wartości polityczne liberalizmu, zaś odrzuca moralne i metafizyczne założenie indywidualizmu i autonomii jednostki (np. Kantowska autonomia, Millowska indywidualność)¹²⁶. Toteż ogólne i rozległe liberalizmy są projektami społeczeństw złożonych z samych liberałów, liberalizm polityczny jest propozycją stabilnej, pokojowej i docenianej współpracy ludzi o różnych poglądach¹²⁷. Wymaga od nich stania się liberałami w życiu politycznym, ale nie prywatnym czy społecznym. Choć liberalizm polityczny jest wyrazem hegemonii liberalnej, to tylko dlatego, że jest liberalnym uświadomionym tradycjonalizmem, żywiącym głęboki szacunek dla wartości zawartych w długotrwałej tradycji społeczeństw liberalnych. Liberalizm polityczny, lokując się w kulturze tła społeczeństwa demokratyczno-liberalnego, za swoją rolę uznał wzmocnienie korzeni demokratyczno-liberalnych myśli i postaw, porządkowanie poglądów obywateli w sytuacji, gdy ich wspólne rozumienie wolności, równości, kooperacji i obywatelstwa załamuje się oraz reforma dążąca do sprawiedliwej, choć niedoskonałej demokracji liberalnej¹²⁸.

Całościowe liberalizmy wpisywały się w oświeceniowy projekt, zakładający, że wiara nie może być podstawą porządku politycznego, może nią być tylko świecka koncepcja dobra wynikająca z racjonalnej doktryny. Liberalizm polityczny przekracza ów paradygmat. Zakłada, że żadna całościowa doktryna nie może być podstawą porządku politycznego. Zatem Rawls oddzielił liberalizm od oświeceniowego racjonalizmu, nadziei że można odkryć transkulturowo ważną wiedzę

legitymizacji, przyjęcie pierwszeństwa podstawowych wolności względem dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych. Zob. tenże, *Liberalizm...*, s. 35-36, 307).

¹²⁶ Zob. tamże, s. 127, 153, 277-278; także W. Sadurski, *Liberalizm strachu i odwagi*, w: tenże, *Liberałów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996-2002*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 58.

¹²⁷ Zob. tamże, s. 58; tenże, *Współżycie z nieprzekonanymi*, w: tenże, *Liberałów...*, s. 64.

¹²⁸ Zob. J. Rawls, *Wykłady...*, s. 48, 55-56; tenże, *Liberalizm...*, s. 86-87

o naturze człowieka, jego powinnościach i celu życia, która może stać się podstawą instytucji politycznych i społecznych. Nawiązał do praktycznych i pragmatycznych rozwiązań politycznych, które wywodzą się z poreformacyjnej zasady tolerancji religijnej.