

Dorota Sepczyńska

Liberalizm polityczny - od rozumu do prawdy w polityce

Diametros nr 48, 105-118

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LIBERALIZM POLITYCZNY – OD ROZUMU DO PRAWDY W POLITYCE

– Dorota Sepczyńska –

Abstrakt. W artykule próbuję dowieść, że autor wykładów zamieszczonych w *Liberalizmie politycznym* i późniejszych pracach mówił o niezależności prawdy światopoglądowej i polityki, zarazem dopuszczał obecność niesprzecznych prawd faktycznych w polityce. Jego refleksje nad problemem prawdy w sferze władzy politycznej ściśle wiążą się z rozmyślaniami nad rozumem i to nie tylko publicznym. Zatem celem artykułu jest prezentacja i analiza Rawlsowskiego rozumienia rozumu oraz miejsca i funkcji prawdy w polityce.

Słowa kluczowe: John Rawls, prawda, polityka, rozum publiczny, rozumy niepubliczne, rozumność, racjonalność.

Dążenie do prawdy i wyrażanie jej uchodzi za coś pozytywnego. Chyba nikt nie pragnie błędu, otwarcie nie przyznaje się, że upublicznia kłamstwo. Zarazem każdy z nas w pierwszy popadł, a drugim skrycie się posługiwał. Wobec tej sprzeczności można zadać pytanie, czy prawdę należy głosić zawsze, ale także czy prawda powinna zajmować centralną pozycję we wszystkich sferach działalności człowieka. Skupmy się na drugim pytaniu i zobaczmy, jak na nie odpowiada „późny” Rawls. Szczególnie skoncentrujemy się na tym, czy w jego opinii prawda powinna być podstawową wartością praktyki politycznej? Czy w jego przypadku rozważania o prawdzie wiążą się z dociekaniem o rozumie?

Czytelnika obeznanego ze współczesną filozofią polityki dziwić może zamiar przemyślenia prawdy w polityce w ujęciu Johna Rawlsa. Czyż badacze liberalizmu politycznego nie zawyrokowali, że afirmuje on całkowitą niezależność całej prawdy i polityki¹; i nie poczęli raczej skupiać się na krytyce tego stanowiska²? Wydaje się, że nie wszystko zostało powiedziane. Rawls dopuszczał obecność innego rozumienia prawdy w polityce, a jego refleksje nad problemem statu-

¹ Zob. Sepczyńska [2010a] s. 107–142; z prac zachodnich autorów m.in. artykuły zamieszczone w monografii (a także wstęp do niej) Elkins, Norris [2012] s. 1 i passim. Wydaje się, że interpretatorzy skłonili się ku tej wykładni liberalizmu politycznego, przyjmując jedynie perspektywę rozumu publicznego i metody unikania tematów filozoficznych i religijnych dociekań w polityce.

² Zob. m.in. ibidem.

su prawdy w sferze władzy politycznej ściśle wiążą się z rozmyślaniami nad rozumem, i to nie tylko publicznym. Celem artykułu jest zatem prezentacja i analiza sposobu pojmowania rozumu oraz miejsca i funkcji prawdy w polityce.

Metoda unikania całej prawdy w polityce

Według Johna Rawlsa koniecznym warunkiem stabilności sprawiedliwej demokracji liberalnej jest unikanie (*method of avoidance*) całej prawdy (*whole truth*) w polityce. Strategia ta nie polega na wykluczeniu wartości moralnych czy odrzuceniu określonej koncepcji prawdy sądów moralnych, lecz na nieposługiwaniu się jakąkolwiek prawdą całościowych doktryn (*comprehensive doctrines*)³ etycznych, filozoficznych i religijnych w obszarze życia politycznego⁴. Konsekwencją jej zastosowania ma być bezstronność polityki wobec prawd oglądu świata. Przyzwyczajaliśmy się nazywać ją neutralnością światopoglądową państwa. Rawls przystałby na to, uważałby jedynie za istotne dookreślenie owej neutralności. Sądził bowiem, że możliwa i pożądana w realizacji jest wyłącznie neutralność celu, związana z nefaworyzowaniem, niepromowaniem przez władzę polityczną konkretnej całościowej doktryny, brakiem działań państwowych szczególnie wspierających obywateli, którzy według niej żyją⁵.

Metoda unikania całej prawdy w polityce została pomyślana jako część szerszego programu – unikania w polityce tematów filozoficznych i religijnych badań. Rawls nazywał go również tolerancją wobec filozofii. Za jej pierwowzór uznał tolerancję polityczną, rozumianą jako oddzielenie religii od polityki połączone z zapewnieniem wolności religijnej i swobód z nią związanych (sumienia, myśli, słowa, zrzeszania się i nauczania)⁶. Twórczy wkład miał polegać na tym, że Rawls poszerzył zakres obowiązywania politycznej zasady tolerancji. Jego zdaniem, polityka powinna być „niezależna od przeciwstawnych i ścierających się ze sobą doktryn filozoficznych i religijnych, które wyznają obywatele”, ale obywatelom należy „pozostawić [...] rozstrzyganie kwestii religii, filozofii i moralności w zgodzie z poglądami, które sami afirmują”⁷.

Metoda unikania kwestionuje możliwość uczynienia podstawą instytucji i decyzji politycznych jakąkolwiek całościową doktrynę religijną czy filozoficzną.

³ Używam tłumaczenia S. Szymańskiego z *Wykładów z historii filozofii polityki* – Rawls [2010]. A. Romaniuk przełożył wskazane wyrażenie jako „rozległe doktryny” – Rawls [1998].

⁴ Zob. *ibidem*, s. 146, 171–172, 108–109, 188, 337.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 268–276.

⁶ W sprawie Rawlowskiej tolerancji filozoficznej zob. Sepczyńska [2010b] s. 158–172.

⁷ Rawls [1998] s. 40, 220, zob. [1985] s. 223, 230–231.

Wiąże się to z rezygnacją z posługiwania się racjami takich doktryn w dyskusji politycznej nad niezbędnymi elementami konstytucji (podstawowymi zasadami określającymi ogólną strukturę władzy państwowej i procesu politycznego, m.in. zakres obowiązywania reguły większości, równe prawo do władzy politycznej, wolności sumienia, myśli i stowarzyszania się, ochronę płynącą z rządów prawa) oraz kwestiami sprawiedliwości podstawowej (związanymi z nierównościami społecznymi i ekonomicznymi, społecznymi podstawami szacunku do samego siebie oraz takimi podstawowymi prawami i wolnościami, jak swoboda poruszania się i równość szans)⁸.

Wynika z tego, że Rawls uważał, iż ograniczenia nakładane przez tę metodę nie dotyczą osobistych i społecznych deliberacji⁹. Przestrzenią istnienia i rozwoju doktryn filozoficznych i religijnych, wraz z dyskusjami o prawdziwości czy fałszywości sądów z punktu widzenia światopoglądu, jest życie prywatne i społeczne¹⁰. W terminologii Rawlsa jest to „kultura tła” (*background culture*)¹¹; politologowie i inni filozofowie polityki zwą tę sferę społeczeństwem obywatelskim jako antonimem wspólnoty politycznej i utożsamiają z obszarem, na którym występuje wiele różnorodnych stowarzyszeń (m.in. kościołów, fundacji, organizacji, szkół, towarzystw naukowych, mediów) działających w obrębie prawa zapewniającego swobody: myśli, słowa i zrzeszania się.

Dlaczego wedle Rawlsa mamy unikać całej prawdy w polityce? Po pierwsze, tematy religijnych i filozoficznych dociekań wprowadzone do polityki wnoszą do niej nierozwiązywalne i niekończące się spory. Po drugie, może to nawet doprowadzić do bezprawnego użycia władzy politycznej. Po trzecie, zabiegi takie nie gwarantują stabilności porządku politycznego. Rozwińmy nieco te kwestie. Cechą demokracji liberalnej jest stały fakt pluralizmu niewspółmiernych doktryn światopoglądowych. Można się do niego odnieść na dwa sposoby. Próbować przewyciężyć lub zaakceptować. Pierwszy wiąże się z konfliktem, o którego chwilowych rozstrzygnięciach decydują okoliczności i wyniszczenia. Chwilowe panowanie jakiejś doktryny, której reprezentanci uciskają wszystkich inaczej myślących, jest bezprawnym i autorytarnym użyciem władzy politycznej, godzi w podstawowe prawa i wolności, ignoruje fakt, że władza polityczna jest władzą

⁸ Zob. Rawls [1998] s. 310, 313–314, 321–322.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 296.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 308.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 45–46. Wyrażenie angielskie podaję w tłumaczeniu Szymańskiego z *Wykładów z historii filozofii polityki* – Rawls [2010], a nie Romaniuka, który w przekładzie *Liberalizmu politycznego* używa wyrażenia „kultura podłoża” – Rawls [1998].

ogółu wolnych i równych obywateli¹². W drugim przypadku pomimo faktu pluralizmu należy dążyć do współpracy dla obopólnych korzyści. Warunkiem tego jest zatrzymanie antagonizmu światopoglądowego na poziomie przedpolitycznym i osiągnięcie politycznego porozumienia co do tego, co niekonfliktowe i powszechne, czyli politycznej koncepcji sprawiedliwości odnoszącej się do tego, co polityczne i wyrażanej za pomocą politycznych wartości. Rawls utrzymywał, że jedynie druga opcja jest godna wyboru i urzeczywistnienia. Prawda całościowych doktryn ma charakter wykluczający, nie prowadzi do kompromisu, wprowadza do polityki podziały i gorliwość walki o świat dla całej prawdy¹³. Zarazem zaznaczał, że obywatele mogą przyjmować, że polityczna koncepcja sprawiedliwości jest prawdziwa, pod warunkiem, że czynią to z punktu widzenia ich całościowej doktryny i to w ramach kultury tła¹⁴. Co więcej uważał, że

Prawdziwość jednej doktryny gwarantuje, że wszystkie doktryny przynoszą słuszną koncepcję politycznej sprawiedliwości, choćby nawet nie wszystkie miały rację dzięki uzasadnionym 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 politycznym¹⁵.

Rozum

Chcąc zrozumieć, czym jest rozum wedle Johna Rawlsa, można się nieco pogubić. Mówił on nie tylko o rozumie publicznym, ale także rozumie teoretycznym, rozumie praktycznym, rozumach niepublicznych, rozumności i racjonalności. Wskazywał, że rozum nie jest dyskursem, wiąże się bowiem ze sposobem rozumowania, a nie retoryką czy perswazją. Ogólnie rozum to wspólne normalnym ludziom, którzy osiągnęli dorosłość, zdolności myślenia, sądzenia i wnioskowania. Do jego składników należą predyspozycje do władania pojęciem sądu, jakimiś zasadami wnioskowania, regułami dowodu, kryteriami poprawności czy uzasadniania. Choć jest on jeden, to objawia się w kilku formach. Poszczególnym postaciom rozumu odpowiadają odmienne przedmioty i zadania, procedury i metody. Dodatkowo każdy ze sposobów rozumowania przebiega w odrębnych warunkach

¹² Zob. *ibidem*, s. 75–76.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 147, 191; Rawls [1997] s. 766–767.

¹⁴ Zob. Rawls [1998] s. 216.

¹⁵ *Ibidem*, s. 220, szerzej s. 189–191.

i podlega innym ograniczeniom. Dlatego na przykład reguły dowodzenia są inne w sądzie, nauce i religii¹⁶.

Nadal czerpiąc inspiracje z myśli Immanuela Kanta pozbawionej transcendentnego idealizmu, Rawls przywoływał rozróżnienie rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego, przypisując pierwszemu z nich „poznanie przedmiotów, które są dane”, a drugiemu „wytwarzanie przedmiotów zgodnie z pewną koncepcją tych przedmiotów”¹⁷. Rozum teoretyczny stosuje się w rozumowaniu obecnym w logice, matematyce, naukach przyrodniczych i sądach spostrzeżeniowych; z kolei rozum praktyczny jest używany w rozumowaniu moralnym i politycznym, posługują się nim ludzie kształtując swoje zamiary, działania, plany, decyzje, w stosunkach międzyludzkich¹⁸.

Zdaje się, że Rawlowskie odróżnienie rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego nie oznacza wskazania istnienia dwu władz umysłowych, całkowicie różnych i zupełnie autonomicznych. Przemawiają za tym dwa fakty. Po pierwsze, Rawls przywołał Kantowskie widzenie filozofii jako apologii wiary w spójność i jedność rozumu¹⁹. Po drugie wskazywał, że rozum teoretyczny ma pewną rolę do odegrania w formowaniu rozumu praktycznego: „Kształtuje on przekonania i wiedzę racjonalnych osób, które uczestniczą w tej konstrukcji; osoby te wykorzystują też swe ogólne zdolności rozumowania, wnioskowania i sądenia, wybierając zasady sprawiedliwości”²⁰.

Z komunitarystycznej perspektywy Rawls przyjmował, iż granice rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego zależą od kontekstu instytucjonalnego i społecznego²¹. Wygląda na to, że uznawał za uniwersalne zdolności rozumu: do myślenia, sądenia i wnioskowania. Wskazywał zarazem, że na ich użyciu znacznie ciążyą warunki praktyczne. Dlatego też konkretne postaci rozumu są zawsze relatywne, związane z jednostkowymi i konkretnymi kulturami. Owszem to, co relatywne pochodzi z tego, co uniwersalne, czyli realizowane we wszystkich kulturach. Jednak to, co uniwersalne jest w pełni zintegrowane z kontekstem kulturowo-historycznym.

¹⁶ Zob. *ibidem*, s. 52, 131, 146, 303–304, 310; Rawls [2010] s. 47–48.

¹⁷ Rawls [1998] s. 145–146, 176.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 163, 176–177.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 155. Zdaniem Rawlsa liberalizm polityczny jest filozofią polityki, która jest obroną rozumnej wiary w możliwość sprawiedliwego demokratycznego reżimu konstytucyjnego. Zob. *ibidem*, s. 156, 243.

²⁰ *Ibidem*, s. 146.

²¹ Zob. *ibidem*, s. 304.

Zauważmy, że zdaniem Rawlsa rozum to nie tylko władze umysłu, ale i sposoby argumentowania. W jego opinii rozumu praktycznego używają ludzie, formułując plany i podejmując decyzje odpowiednio do tego. Może on przyjąć postać rozumu niepublicznego i rozumu publicznego²². Rozumy niepubliczne to rozumy stowarzyszeń (np. kościołów, uniwersytetów, mediów) mieszczących się w ramach kultury tła, wąsko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego. Są zatem rozumami społecznymi. Pojawiły się one dopiero w czasach nowożytnych, ich istnienie stało się możliwe dzięki podstawowym prawom liberalnej konstytucji gwarantującej swobody myśli, słowa i zrzeszania się. Niemniej wolności podmiotowe stworzyły każdemu człowiekowi warunki transgresji celów i wartości wspólnoty, zapewniając wolność wyboru stowarzyszenia, którego chce się być członkiem²³.

Inaczej rzecz się ma z rozumem publicznym. Jest jeden. Nie można go uniknąć, uczestnictwo w nim jest związane z procesem socjalizacji właściwym kulturze politycznej państwa, w którym urodziliśmy się. Wyjątkiem jest opuszczenie jego terytorium. Jest to bowiem rozum polityczny, rozum społeczeństwa obywatelskiego w szerokim ujęciu jako społeczeństwa politycznego, w tym przypadku liberalno-demokratycznego. Rozum publiczny jest władzą moralną i intelektualną, której źródłem są naturalne ludzkie predyspozycje. Jednak mógł się pojawić dopiero we wspólnocie politycznej, której członkowie nie są poddanymi, lecz wolnymi i równymi obywatelami. W społeczeństwie politycznym, w którym władza polityczna należy do wszystkich, dobro wspólne jest utożsamione z dobrem ogółu, a nie jedynie dobrem rządzących, a publiczna dyskusja jest niezbędną częścią polityki²⁴. Zauważmy więc, że rozum publiczny w ujęciu Rawlsa to rozum polityczno-obywatelsko-deliberacyjny.

Należy go rozumieć jako określoną idealną koncepcję obywatelstwa dla konstytucyjnego ustroju demokratycznego, która ukazuje, co jest możliwe, a co nie. Jako taka ma tradycję kształtowaną przez Johna Locke'a, Jean-Jacquesa Rousseau, Kanta i Johna Stuarta Milla²⁵. Generalnie: ideał publicznego rozumu odwołuje się do odróżnienia w polityce racji dopuszczalnych od niedopuszczalnych. Wskazuje, na jakiej podstawie nie wszystkie uzasadnienia norm powinny być

²² Zob. *ibidem*.

²³ Zob. *ibidem*, s. 303, 305.

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 292-294; Rawls [2010] s. 386, 388, 390.

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 60, 315, 386, 388, 390; Rawls [1998] s. 294.

brane pod uwagę w procesie politycznym²⁶. Jego celem jest wyartykułowanie ideału wspólnoty politycznej w zasadach konstytucyjnych²⁷.

Ograniczenia nakładane przez rozum publiczny zależą od warunków historycznych i społecznych²⁸. W demokracji liberalnej podstawą dopuszczalności argumentów w sferze politycznej jest liberalna zasada legitymizacji. Akceptuje ona fakty, iż w ramach liberalno-demokratycznego społeczeństwa istnieje trwały pluralizm światopoglądowy, a władza polityczna jest władzą ogółu obywateli. Głosi, że władza polityczna jest słusznie sprawowana, czyli da się uzasadnić, „gdy sprawujemy ją zgodnie z konstytucją, co do której najważniejszych postanowień można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy obywatele je poprą, kierując się zasadami i ideałami, które są dla nich, jako osób rozumnych i racjonalnych, do przyjęcia”²⁹. Oznacza to, że obywatele i rządzący dyskutując oraz decydując o tym, co najbardziej podstawowe, powinni odwołać się do wartości politycznych, co do których można oczekiwać, że wszyscy obywatele zgodzą się na nie³⁰.

Rawls zaznaczał:

Sednem ideału publicznego rozumu jest to, że obywatele mają prowadzić swoje zasadnicze dyskusje w ramach tego, co każdy uważa za polityczną koncepcję sprawiedliwości, opartą na wartościach, co do których można rozumnie się spodziewać, że inni je poprą i każdy gotów jest w dobrej wierze, bronić tej tak rozumianej koncepcji³¹.

Skoro tak, to w obręb publicznego rozumu nie należy wprowadzać racji podanych wyraźnie w kategoriach całościowych doktryn religijnych, filozoficznych i etycznych. Odstępstwem od reguły jest sytuacja, w której argumentacja owych doktryn umacnia ideał publicznego rozumu. Było tak w przypadku politycznej aktywności Martina Luthera Kinga³². Rozum publiczny odnosi się do politycznej deliberacji na forum politycznym, która rezygnuje z przymusu, ufając jedynie w siłę argumentu nadającego się do generalizacji światopoglądowej poprzez dobrowolną i ochoczą jego akceptację. Jak słusznie zauważył Jürgen Habermas, jest to wspólna perspektywa moralnej bezstronności stanowiąca osta-

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 198–199, 299–300; Rawls [2010] s. 394–395, [2001] s. 40–41, 90–91.

²⁷ Zob. Rawls [1998] s. 318.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 342–343.

²⁹ *Ibidem*, s. 299, także, s. 298.

³⁰ Zob. Rawls [2010] s. 394–395.

³¹ Rawls [1998] s. 311.

³² Zob. *ibidem*, s. 337–341.

teczną instancję weryfikacji wypowiedzi normatywnych³³. Zwróćmy uwagę, że owa świadoma wstrzeźliwość rozumu publicznego³⁴ wiąże się z metodą unikania religijnych i filozoficznych rozważań, a więc także prawdy światopoglądowej w polityce.

Rozum publiczny ma decydować w takich sprawach, jak: „kto ma prawo do głosowania, jakie religie mają być tolerowane, komu ma się zapewnić autentyczną różność możliwości, kto ma posiadać własność”³⁵. Nie odnosi się do osobistych i stowarzyszeniowych rozważań nad kwestiami politycznymi, większości ustawodawstwa podatkowego i regulującego własność, porządkującego ochronę środowiska, dotyczącego finansowania instytucji kultury wąsko ujętej (muzea, teatry, itp.). Są to bowiem kwestie społeczne³⁶.

Czym rozumem jest rozum publiczny? Dotyczy on obywateli, którzy angażują się w politykę na forum publicznym, czyli funkcjonariuszy władzy politycznej ciał ustawodawczych, egzekutywy i sądownictwa, członków partii politycznych, kandydatów na urzędy publiczne wraz z osobami prowadzącymi ich kampanie wyborcze, osób głosujących w wyborach odnoszących się do niezbędnych elementów konstytucji i kwestii podstawowej sprawiedliwości dystrybucyjnej³⁷.

Treścią rozumu publicznego są dwa rodzaje wartości politycznych dane przez polityczną koncepcję sprawiedliwości³⁸. Do pierwszej grupy należą materialne zasady sprawiedliwości, „wartości równej wolności politycznej i obywatelskiej; równość szans; wartości społecznej równości i ekonomicznej wzajemności; [...] wartości dobra wspólnego, a także rozmaite niezbędne warunki dla wszystkich tych wartości”³⁹. Drugą stanowią wytyczne dociekania i koncepcje cnoty określające sposoby rozumowania i kryteria tego, jakiego rodzaju informacje są istotne dla kwestii politycznych, tj. „rozumność i gotowość honorowania obowiązku grzeczności [*duty of civility* – obowiązku obywatelskości – przyp. D.S.]⁴⁰.

³³ Zob. Habermas [2009] s. 76, 81.

³⁴ Określenia „wstrzeźliwości epistemicznej” w odniesieniu do stanowiska Rawlsa użył Joseph Raz – zob. Raz [1994] s. 45 i passim.

³⁵ Zob. Rawls [1998] s. 295.

³⁶ Zob. ibidem, s. 296, 344.

³⁷ Zob. ibidem, s. 45-47, 297, 333, 344.

³⁸ Zob. ibidem, s. 294, 307-308, 310-311, 343, 345-346.

³⁹ Ibidem, s. 308.

⁴⁰ Ibidem. Romaniuk w *Liberalizmie politycznym* przełożył pojęcie *civility* z wyrażen *ideal of civility*, *duty of civility*, *virtudes of civility* na „grzeczność”, a Szymański w *Wykładach z historii filozofii polityki* – na „uprzejmość”.

Obowiązek obywatelskości zabezpiecza więzy obywatelskiej przyjaźni, polega na odwoływaniu się do rozumu publicznego. Uszczegóławiając: jest to powinność słuchania innych związana z: gotowością wzajemnego wyjaśniania i uzasadniania w kategoriach możliwych do zaakceptowania przez wszystkich, brakiem stronniczości przy podejmowaniu decyzji dotyczących kompromisu czy zmiany własnych poglądów⁴¹. Obie cnoty są konieczne dla realizacji politycznych wartości sprawiedliwości i zaistnienia publicznej podstawy uzasadniania⁴².

Wedle Rawlsa obywatele będą różniły poglądy na temat tego, jaka polityczna koncepcja sprawiedliwości jest najwłaściwsza. Jest to nie tylko nieuniknione, ale i pożądane. Podobnie do Milla wierzył on, że najlepszym sprawdzianem przekonań jest refleksyjność uzyskana w wolnej dyskusji. Uporządkowany spór o zasady będące podstawą uzasadniania jest niezawodną drogą umożliwiającą odkrycie, która z politycznych koncepcji sprawiedliwości jest najrozumniejsza (dla Milla prawdziwa)⁴³. Zaznaczał, że sprawiedliwość jako bezstronność jest tylko jednym z przykładów politycznej koncepcji sprawiedliwości⁴⁴.

Polityczna koncepcja sprawiedliwości to próba „dokonania rozsądnie systematycznego i spójnego opisu tych wartości [wartości politycznych – przyp. D.S.] oraz ustalenia, jak powinny być one uporządkowane, gdy stosuje się je do podstawowych instytucji politycznych i społecznych”⁴⁵. Dlaczego jest ona polityczna? Po pierwsze, stosuje się do polityki rozumianej jako harmonijny system kooperacji w ramach podstawowych instytucji politycznych, ekonomicznych i społecznych. Po drugie, w liberalizmie politycznym jest ona przedstawiona niezależnie od jakiegokolwiek całościowej doktryny. Po trzecie, „jest opracowana w kategoriach podstawowych idei politycznych traktowanych jako domyślnie zawarte w publicznej kulturze społeczeństwa demokratycznego”⁴⁶.

Rawlsowska sprawiedliwość jako bezstronność, czy w ogóle polityczna koncepcja sprawiedliwości, jest w szerokim sensie socliberalna. Ogólnie:

[...] wyszczególnia ona pewne podstawowe prawa, wolności i możliwości (takie, jakie znamy z konstytucyjnych reżimów demokratycznych); [...] nadaje tym prawom, wolnościom i możliwościom specjalne pierwszeństwo, zwłaszcza względem roszczeń dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych; [...] akceptuje kroki zapewniające wszystkim

⁴¹ Zob. Rawls [1998] s. 299, 345.

⁴² Zob. *ibidem*, s. 309.

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 312.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 311.

⁴⁵ Rawls [2010] s. 51.

⁴⁶ Rawls [1998] s. 307.

obywatelom dostateczne uniwersalne środki pozwalające skutecznie wykorzystać ich podstawowe wolności i możliwości⁴⁷.

W Stanach Zjednoczonych instytucjonalnym wzorcem publicznego rozumu jest sposób argumentowania Sądu Najwyższego⁴⁸. W jego orzecznictwie sędziowie chroniący fundamentalne zasady przed doraźną wolą ludu, nie powinni odwoływać się do całościowych doktryn, osobistej moralności, własnych czy charakterystycznych dla większości poglądów filozoficznych i religijnych, muszą apelować do wartości, które są bezsporne dla wszystkich⁴⁹.

Sprawiedliwość jako bezstronność nakłada na obywateli i rządzących obowiązki unikania w debacie politycznej o tym, co najbardziej podstawowe, odwołań do całej prawdy⁵⁰. Tym, co zastępuje prawdę, jest rozum publiczny, a szczególnie rozumność.

Zdaniem Rawlsa rozumność (*reasonable*) i racjonalność (*rationality*) to dwie formy rozumowania praktycznego. Ponownie źródłem rozróżnienia jest myśl Kanta, tym razem odróżnienie imperatywu kategorycznego (czysty rozum praktyczny) od imperatywów hipotetycznych (empiryczny rozum praktyczny)⁵¹. W *Wykładach z filozofii polityki* czytamy:

W potocznej angielszczyźnie oba słowa oznaczają zgodność z rozumem lub poleganie na rozumie w jakiś sposób. Jednak wydaje się, że w mowie potocznej wyczuwamy różnice między nimi. Zazwyczaj nie używamy tych określeń jako synonimów. [...] Wskazujemy skłonność, by używać określenia 'rozumny' w znaczeniu bycia sprawiedliwym w osądach, rozważnym i zdolnym do dostrzegania innych punktów widzenia itd.; natomiast 'racjonalny' ma bardziej sens bycia logicznym albo podejmowania działania dla własnego dobra czy też we własnym interesie⁵².

Rzecz w tym, że rozumność jest treścią rozumu publicznego. To cnota polityczna określająca sposoby rozumowania i rodzaje informacji istotnych dla kwestii politycznych. Z kolei racjonalność odpowiada rozumom niepublicznym. O ile pierwsza władza moralna wiąże się ze zdolnością posiadania zmysłu (*sense of justice*) poczucia sprawiedliwości i uczciwymi warunkami kooperacji, o tyle druga –

⁴⁷ Ibidem, s. 295; także s. 307–308.

⁴⁸ Zob. ibidem, s. 316–317, 320, 322.

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 323.

⁵⁰ Zob. ibidem, s. 198.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 89.

⁵² Rawls [2010] s. 107.

z posiadaniem i wspieraniem partykularnej koncepcji dobra czy własnego interesu⁵³. Wobec tego pierwsza uwspólnia, druga różnicuje.

Racjonalność stosuje się zawsze do pojedynczego podmiotu działania, czy to jednostki czy osoby zbiorowej. Gdy odnosi się do własnych celów i interesów, polega albo na najskuteczniejszym doborze środków prowadzących do celu czy interesu finalnego albo na najbardziej prawdopodobnej możliwości ich realizacji. Przy czym racjonalność nie jest zawężona do rozumowania w kategoriach cel-środku. Podmiot wykorzystuje ją również do uspoźniania celów oraz przy ich ocenie pod względem wagi dla jego planu życia. Rawls sądził, że racjonalność orientuje się na interes własny, ale niekoniecznie na własną korzyść. Jako że interes indywidualny może wchodzić w zależności z patriotyzmem czy miłością do przyrody⁵⁴.

Natomiast rozumność wiąże się z:

- 1) wolą propagowania i honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji, jeżeli istnieje gwarancja, że inni będą postępować tak samo;
- 2) wolą uznania „ciężarów sądów” rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego oraz akceptowania ich konsekwencji⁵⁵.

Ciężary sądów to przede wszystkim warunki wpływające na to, że myślimy w odmienny sposób o jakiejś kwestii, że pomimo wykorzystywania zdolności rozumowania różnimy się w osądach. Uświadomienie sobie ich wiąże się z gotowością publicznego uzasadniania sprawiedliwości, a nie z narzucaniem swojego jej rozumienia siłą. Zatem naturalnym skutkiem dostrzegania ciężarów sądów jest popieranie wolności sumienia, wolności myśli oraz tolerancji⁵⁶. Oznacza to, że czymś nierozumnym jest dążenie do walki, rozbicia, czy posłużenia się władzą polityczną, aby wszyscy przyjęli jakiś pogląd⁵⁷. Jest to związane z zanegowaniem wolności podstawowych: integralności osoby, wolności sumienia i wyznania, myśli, słowa i prasy, zrzeszania się, poruszania się i wyboru zajęcia, osobistej własności oraz wolności i praw objętych zasadą rządów prawa, np. prawa do głosowania i prawa do obejmowania publicznych stanowisk⁵⁸.

⁵³ Zob. *ibidem*, s. 107–108.

⁵⁴ Zob. Rawls [1998] s. 92–93.

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 89–90, 97, 102–103, 105–107, 131–132, 147.

⁵⁶ Zob. *ibidem*, s. 102, 106–107.

⁵⁷ Zob. *ibidem*, s. 91–92, 105–106, 200.

⁵⁸ Zob. *ibidem*, s. 446–447.

Rozumność jest moralną władzą jednostek dotyczącą kooperacji obywatelskiej. Kooperacja zawiera ideę sprawiedliwych warunków współdziałania będących wyrazem idei wzajemności (*reciprocity*)⁵⁹. Wzajemność jest kategorią etyczną stosującą się do stosunków między obywatelami, która znajduje się między altruistyczną ideą bezstronności (*impartiality*) odnoszącą się do dobra ogólnego, a ideą wzajemnej korzyści (*mutual advantage*)⁶⁰.

Z kolei rozumność jako idea jest miernikiem oceny osób, koncepcji, doktryn, zasad, sądów, racji czy instytucji⁶¹. Jednak posiadanie rozumności nie musi odbijać się we wszystkich czynach, każdym myśleniu. W opinii Rawlsa w pewnych kwestiach osoba czy doktryna może być rozumna, a w innych już nie⁶².

Zatem u Rawlsa rozumność zastępuje prawdę światopoglądową w polityce⁶³. Nie jest ona jednak centralną wartością w świecie politycznym. Tym, co fundamentalne dla polityki, jest sprawiedliwość, a rozumność wraz z obywatelskością są wartościami instrumentalnymi umożliwiającymi jej zaistnienie i stabilność (*stability*). W takim razie są ważne, ale nie najważniejsze.

Można odnieść wrażenie, że Rawls zalecał obecność pewnej prawdy w polityce. To wskazanie objawia się w jego rozważaniach dotyczących wpływu rozumu teoretycznego na rozum praktyczny. Owszem, prawdy istniejące w polityce to tylko prawdy nauki i prawdy spostrzeżeniowe, które w danym społeczeństwie są bezsporne. W *Liberalizmie politycznym tacite* twierdził, że rozum publiczny powinien odwoływać się do prawd naukowych, na przykład gdy rozważamy, jakie rozwiązania instytucjonalne są możliwe do zrealizowania. Poza tym założył prawdziwość podstawowych faktów demokracji liberalnej. W pracy tej wyrażał przekonanie o istnieniu części prawdy w perspektywie oceny częściowego zają-

⁵⁹ Zob. *ibidem*, s. 47–50; Rawls [1985] s. 231.

⁶⁰ Zob. Rawls [1998] s. 91, 48–49.

⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 146. Na przykład rozumna doktryna charakteryzuje się trzema dodatkowymi cechami: 1) Jest dziełem teoretycznego rozumu, który zdaje sprawę z ważnych przejawów ludzkiego życia (religijnych, filozoficznych i moralnych) w sposób konsekwentny i spójny. 2) Jest wytworem praktycznego rozumu, który potrafi porządkować ustalone wartości, dzięki czemu stanowią one zrozumiały światopogląd. Rozum praktyczny wyróżniając wartości podstawowe, określa, jak mają być one wyważone, gdy wchodzą ze sobą w konflikt. 3) Należy do jakiejś szerszej tradycji myśli i jako taka ewoluuje pod wpływem tego, co ze swojej perspektywy uzna za dobre. Zob. *ibidem*, s. 103.

⁶² Zob. *ibidem*, s. 333.

⁶³ Zob. *ibidem*, s. 12, 147, 188; Rawls [1980] s. 569.

biającego się konsensusu przez całościowe doktryny. Można się przeciwstawiać temu stanowisku i bronić idei, że Rawls rekomendował separację prawdy i polityki, ale tylko, gdy postulat unikania w polityce argumentowania ze stanowiska całej prawdy utożsamia się z postulatem unikania prawdy⁶⁴. Dodatkowo zwróćmy uwagę, że sam Rawls nie zrezygnował w swym słowniku z pojęcia „prawdy”. Posługiwał się nim w *Wykładach z historii filozofii polityki* i *Liberalizmie politycznym*, określając coś jako prawdziwe bądź bliskie prawdy⁶⁵. Zauważmy też, że nigdzie nie zalecał radykalnej zmiany w systemie języka potocznego.

W myśli Rawlsa rozum teoretyczny i rozum praktyczny (w tym rozum publiczny, rozumy niepubliczne, rozumność i racjonalność) nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają. Rozum praktyczny posiłkuje się bowiem rozumem teoretycznym. Więc Rawls jednocześnie mówił o obecności prawdy w polityce i o jej unikaniu. Nie negował występowania w sferze politycznej niekwestionowanych prawd naukowych i spostrzeżeńowych, ale zarazem uważał, że należy oddzielić prawdę światopoglądową (prawdę całościowych doktryn religijnych, filozoficznych i etycznych) od sfery władzy politycznej. Nie chodziło mu ani o całkowite unikanie prawdy, ani o unikanie każdej prawdy w polityce. Tak, jak Immanuel Kant, uznawał prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym, ale w jego przypadku oznacza to, że gdy konkretne prawdy rozumu teoretycznego staną się sporne, będą przyczyną poważnych podziałów, to należy je zdjąć z politycznego porządku dnia. Zatem liberalizm polityczny nie jest aż tak rewolucyjny i nierealistyczny, jak mogłoby się to wydawać. Relacje między rozumem teoretycznym i rozumem praktycznym przekładają się na relacje prawda – polityczność, występuje między nimi rozróżnienie, ale nie ma całkowitego oddzielenia, jest względna autonomia.

Bibliografia

- Ackerman [1983] – B. Ackerman, *What is Neutral About Neutrality*, „Ethics” (1/1) 1983.
- Ciszewska, Dyra [2013] – W. Ciszewski, A. Dyrda, *Remedium wobec diagnozy, czyli jak liberalizm polityczny odpowiada na fakt niezgody*, „Diametros” (37) 2013.
- Elkins, Norris [2012] – *Truth and Democracy*, J. Elkins, A. Norris (eds.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012.
- Freeman [2002] – *Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁶⁴ Ten błąd interpretacyjny pojawia się w moim wcześniejszym tekście o prawdzie i polityce w myśli „późnego” Rawlsa – zob. Sepczyńska [2010a] s. 107–142.

⁶⁵ Zob. np. Rawls [2010] s. 71, 72; również [1998] s. 332.

- Freeman [2007] – S. Freeman, *Rawls*, Routledge, Abingdon-New York 2007.
- Freeman [2010] – S. Freeman, *Przedmowa redaktora wydania amerykańskiego*, [w:] J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, WAiP, Warszawa 2010.
- Habermas [2009] – J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, J. Kloc-Konkołowicz, WN PWN, Warszawa 2009.
- Kuniński [2010] – M. Kuniński, *Sprawiedliwość globalna: szlachetny ideał czy rzetelna teoria?*, „Diametros” (26) 2010.
- Rawls [1980] – J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, „Journal of Philosophy” (77/9) 1980.
- Rawls [1985] – J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” (14/3) 1985.
- Rawls [1997] – J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, „The University of Chicago Law Review” (64/3) 1997.
- Rawls [1998] – J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 1998.
- Rawls [2000] – J. Rawls, *Burton Dreben: A Reminiscence*, [w:] *Future Pasts: Perspective on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, J. Floyd, S. Shieh (eds.), Oxford University Press, New York 2000.
- Rawls [2001] – J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, E. Kelly (ed.), Harvard University Press, Cambridge 2001.
- Rawls [2010] – J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański, WAiP, Warszawa 2010.
- Raz [1994] – J. Raz, *Facing Diversity: The Case for Epistemic Abstinence*, [w:] idem, *Ethics in the Public Domain*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Sepczyńska [2010a] – D. Sepczyńska, *John Rawls: polityka i prawda*, [w:] *Z filozofii współczesnej. O prawdzie*, D. Sepczyńska, P. Wasyluk (red.), IF UWM, Olsztyn 2010.
- Sepczyńska [2010b] – D. Sepczyńska, *Filozofia tolerancji wobec filozofii: liberalizm polityczny Johna Rawlsa*, [w:] *Filozofia: ogląd, namysł, krytyka?*, M.M. Bogusławski, T. Sieczkowski (red.), IF UWM, Olsztyn 2010.
- Szutta [2013a] – A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: prezentacja metody*, „Diametros” (35) 2013.
- Szutta [2013b] – A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część II: zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych*, „Diametros” (36) 2013.
- Szutta [2013c] – A. Szutta, *Metoda refleksyjnej równowagi. Część III: problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody*, „Diametros” (37) 2013.