

Krzysztof Kędziora

Henry Sidgwick i John Rawls o neutralności normatywnej teorii moralnej

Etyka 41, 130-146

2008

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.

Henry Sidgwick i John Rawls o neutralności normatywnej teorii moralnej

W artykule zaprezentowane zostały zarówno podobieństwa, jak i różnice w rozumieniu projektu teorii moralnej u Henry'ego Sidgwicka i Johna Rawlsa. W pierwszej części omówione zostało rozumienie teorii moralnej przez autora *The Methods of Ethics*, w części drugiej przedstawiono koncepcję Rawlsa jako kontynuację, pod pewnymi względami, dzieła Sidgwicka. Według tego ostatniego teoria moralna jest porównawczą analizą różnych metod etyki odkrywanych w potocznej świadomości moralnej. Teoria moralna jest niezależna od metafizyki i psychologii oraz rozstrzygnięć właściwych dla nich problemów, takich jak problem wolnej woli czy źródeł władzy moralnej.

Autor *Teorii sprawiedliwości* bezpośrednio nawiązuje do rozumienia teorii moralnej przedstawionego przez Sidgwicka. John Rawls stwierdza: „przez »teorię moralną« rozumiem systematyczne i porównawcze badanie koncepcji moralnych, zaczynając od tych, które historycznie i według obecnych szacunków wydają się najbardziej istotne”.

Należy podkreślić niezależność teorii moralnej rozumianej jako etyka normatywna od innych dziedzin filozofii. Zadaniem filozofii moralnej jest rozwiązanie zagadnień powiązanych z tradycyjną problematyką filozoficzną (metafizyczną czy epistemologiczną), które dotyczą na przykład istnienia prawdy moralnej. Odpowiedzi udzielane przez filozofię moralną zależą od pogłębienia naszego rozumienia struktur koncepcji moralnych.

Henry Sidgwick jest bez wątpienia jednym z najwybitniejszych przedstawicieli nowożytnej filozofii moralnej. Jego *The Methods of Ethics* to, jak pisze Rawls, „najbardziej klarowne i przystępne sformułowanie doktryny klasycznego utilitaryzmu”, którego wielkość polega na tym, że Sidgwick w tym dziele jest „bardziej aniżeli inni klasyczni autorzy [utilitarystyczni — K. K.] świadomy wielu trudności związanych z tą doktryną i próbuje je rozwiązać w sposób systematyczny i gruntowny, nie odchodząc przy tym od jej ścisłego sformułowania, jak uczynił to na przykład J. S. Mill”¹. Dzięki temu *The Methods of Ethics* jest ze wszystkich klasycznych dzieł utilitarystycznych „najbardziej głębokie filozoficznie”².

Z powodu klarowności, przystępności oraz głębi filozoficznej Rawls w *Teorii sprawiedliwości* obrał za przedmiot polemicznego odniesienia utilitaryzm w tej właśnie

¹ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press 2007, s. 377–378.

² Tamże, s. 378.

postaci, w jakiej odnajdujemy go w dziele Sidgwicka. Przypomnijmy, że rozwinięta przez Rawlsa koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności przedstawiona została m.in. jako alternatywa dla utilitaryzmu panującego w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku na obszarze anglosaskiej filozofii praktycznej. Chodziło tu o alternatywę, która odznaczałaby się porównywalnym do utilitarystycznego systematycznym charakterem i teoretycznym rygiorem, lecz która w przeciwieństwie do niego lepiej odpowiadałaby naszym potocznym, a jednak silnie ugruntowanym przekonaniom moralnym³. Sidgwick jawi się zatem jako filozoficzny adwersarz Rawlsa.

Patrząc jednak na filozofię Sidgwicka jako na li tylko krytyczny punkt odniesienia dla Rawlsa, zapoznajemy pozytywny wpływ, jaki wywarła ona na jego myślenie. Wielkość *The Methods of Ethics* polega nie tylko na tym — ocenia autor *Teorii sprawiedliwości* — że zawiera najpełniejsze sformułowanie klasycznego utilitaryzmu, lecz także i na tym, że jest ono „nadzwyczajnym osiągnięciem we współczesnej teorii moralnej”⁴. Co więcej, jest ono „pierwszą (anglojęzyczną) prawdziwie akademicką pracą w dziedzinie filozofii moralnej, nowoczesną zarówno jeśli chodzi o jej metodę, jak i w jej podejściu”⁵. I tutaj właśnie, na obszarze metodologicznych i metafizycznych wyobrażeń o naturze filozofii i teorii moralnej, należy dopatrywać się głębokich związków między myśleniem Sidgwicka a Rawlsa. Podzielają oni bowiem, rzecz jasna do pewnego stopnia, przekonanie o naturze filozofii praktycznej i właściwej dla niej metodzie postępowania⁶.

W niniejszym artykule będziemy chcieli zarysować podobieństwa, jak i też różnice w myśleniu obu filozofów. W tym celu wyjaśnimy, jak należy rozumieć przedstawioną w *The Methods of Ethics* teorię moralną, a następnie przedstawimy projekt Rawlsa jako kontynuację tego przedsięwzięcia. Podkreślić tutaj należy niezależność teorii moralnej rozumianej jako nauka normatywna od pozostałych części filozofii, takich jak metafizyka czy epistemologia, a nawet filozofia moralna. Zadaniem filozofii moralnej jest udzielenie odpowiedzi na pytania, które pozostają w związku z zagadnieniami innych tradycyjnych dziedzin filozofii. Do takich zagadnień zaliczyć możemy na przykład pytanie o istnienie prawdy moralnej. W przypadku Rawlsa nasze rozważania obejmować będą tylko tę część jego twórczości, która zwieńczona zostaje opublikowanym w 1980 r. artykułem *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Opublikowane artykuły po tym okresie i rozwijane w nich idee, które najpełniejszy swój wyraz znajdują w *Liberalizmie politycznym*, wprowadzają pewne komplikacje, których z braku miejsca nie jesteśmy tutaj w stanie należycie

³ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Warszawa 1994, s. 3–5.

⁴ John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, „The Journal of Philosophy”, 1980, vol. LXXVII, nr. 9, s. 554.

⁵ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, dz. cyt., s. 378.

⁶ „Oryginalność Sidgwicka — pisze Rawls — leży w jego koncepcji i sposobie prezentacji oraz w rozpoznaniu znaczenia teorii moralnej dla filozofii moralnej”. John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, dz. cyt., s. 555.

naświetlić. Poczawszy bowiem od opublikowanego w 1985 r. artykułu *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*⁷ Rawls zarzuca realizację projektu teorii moralności. Przedmiotem jego zainteresowania staje się teraz filozofia polityczna. I choć pomiędzy teorią moralną a filozofią polityczną zachodzi daleko idąca zbieżność, to jednak, przynajmniej w rozumieniu Rawlsa, należy je rozumieć inaczej. Niemniej jednak wspólnym pozostaje dla nich przekonanie o niezależności normatywnie pojmowanej filozofii praktycznej od pozostałych dziedzin filozoficznych, przyjęcie za punkt wyjścia naszej potocznej świadomości moralnej oraz traktowanie uzasadnienia moralnego jako problemu *praktycznego*, nie zaś epistemologicznego.

Sidgwick i narodziny nowoczesnej teorii moralnej

W *Przedmowie* do pierwszego wydania *The Methods of Ethics* Henry Sidgwick przedstawia cel, jak i metodę swojego teoretycznego przedsięwzięcia. Celem jego rozprawy ma być „analiza, zarówno prezentująca, jak i krytyczna, różnych metod dochodzenia do popartych racjami przekonań na temat tego, co powinno się czynić, które to metody występują, *explicite* lub *implicite*, powszechnie w ludzkiej świadomości moralnej”⁸. Metody te zostały podniesione w wyniku refleksji filozoficznej do rangi systemów etycznych, które w historii myśli znalazły zasłużone uznanie. Punktem zatem wyjścia dla rozważań Sidgwicka jest potoczna świadomość moralna czy też, jak ją nazywa, moralność zdroworozsądkowa (*morality of common sense*). „Bez wątpienia — pisze autor *The Methods of Ethics* — moralne przekonania zwykłego człowieka pod wieloma względami są nieścisle, zmienne i wewnętrznie sprzeczne, nie wynika jednak z tego, że z owej płynnej masy opinii nie możemy wydobyć złoza jasnych i precyzyjnych zasad domagających się powszechnego uznania”⁹.

Zdaniem Sidgwicka w potocznej świadomości odnajdujemy wielość zasad, które jednak sprowadzić można do trzech historycznie uznanych stanowisk etycznych czy też raczej metod etyki: egoizmu, intuicjonizmu oraz utylitaryzmu. Zostają one ocenione pod kątem tego, w jakim stopniu spełniają pewne racjonalne kryteria. Kryteriom tym pierwsze zasady powinny uczynić zadość, aby uzyskać „naukową formę”, tj. żeby można je było uznać za „oczywiste same przez się prawdy i odróżnić od zwykłych przekonań”¹⁰ oraz wykazać wyższość jednej z metod nad innymi. Pierwsze zasady muszą być jasne i precyzyjne, a ich oczywistość „musi zostać potwierdzona w wyniku wnikliwej refleksji”¹¹; muszą być też spójne oraz odznaczać się powszechną ważnością¹².

⁷ John Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs”, 1985, 14.

⁸ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed., London 1907, Macmillan, s. v.

⁹ Tamże, s. 337.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 339.

¹² Por. rozdział 11 księgi III oraz rozdział 2 księgi IV *The Methods of Ethics*, a także: John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press 2007, s. 384–385, gdzie Rawls dokonuje rekonstrukcji warunków, jakie musi spełnić racjonalna metoda etyki.

Jak wiadomo, konkluzja Sidgwicka jest następująca: pierwsze zasady moralne metody intuicjonizmu nie spełniają powyższych kryteriów, spełniają je natomiast metody egoizmu i utilitaryzmu. Prowadzi to autora *The Methods of Ethics* do konstatacji dualizmu rozumu praktycznego, który w tym się przejawia, że z perspektywy rozumu dwie przeciwstawne metody jawią się jako równie rozumne czy też racjonalne. A zatem rozum postawiony przed koniecznością rozstrzygnięcia konfliktu między interesem własnym a obowiązkiem nie będzie w stanie tego uczynić, nie dysponuje bowiem żadną racją działania, która rozstrzygałaby na korzyść jednego z nich. Podjęta decyzja będzie wynikiem wpływu czynników pozaracjonalnych¹³.

Jednakże, zauważmy, nawet fakt, iż dana metoda etyki czyni zadość racjonalnym wymogom lub czyni to w większym stopniu niż jej rywalki, nie świadczy o tym, że jest to metoda prawdziwa, czyli metoda, której zastosowanie da nam prawdziwe sądy na temat tego, co powinniśmy czynić. Kwestia sformułowania prawdziwej metody etyki zostaje zawieszona. „Odkładam na bok — pisze Sidgwick — palącą potrzebę, którą wszyscy z nas odczuwają, odkrycia i zastosowania prawdziwej metody określenia tego, co powinniśmy czynić [...]”¹⁴. W ten sposób dramatyzm dualizmu rozumu praktycznego zostaje nieco złagodzony. To, że dwie, głęboko sobie przeciwstawne, metody etyki w takim samym stopniu czynią zadość wymogom rozumu, nie jest jeszcze dowodem na to, że obie są w takim samym stopniu prawdziwe. Dwie przeciwstawne zasady, które stanowią podstawę dwóch konkurencyjnych metod etyki, nie mogą być zgodne z wymogiem spójności, jak sam Sidgwick stwierdza, jednocześnie prawdziwe.

Dlaczego jednak rozum praktyczny odkrywa w samym sobie tak fundamentalną sprzeczność? Wyjaśnienie tej trudności, jak się wydaje, tkwi w naturze realizowanego przez Sidgwicka przedsięwzięcia teoretycznego. Jego celem miała być analiza porównawcza różnych odkrywanych w potocznej świadomości moralnej metod etyki. Badanie to ma być prowadzone bezstronnie i z neutralnej perspektywy o tyle, o ile jest to możliwe, czyli wolne od dogmatyzmu¹⁵. Na czym jednak dokładnie ma polegać owo bezstronne i neutralne podejście? Przez pojęcia te nie rozumie Sidgwick po prostu powstrzymania się od szacowania wartości poszczególnych metod etyki, bo, jak widzieliśmy, zostają one ocenione pod kątem tego, jak dalece spełniają określone racjonalne kryteria. Neutralność i bezstronność ma polegać nie tylko na powstrzymywaniu się od przemykania własnych opinii i przekonań do badanego zagadnienia. Etyka, zdaje się mówić Sidgwick, ma być bezstronna i neutralna wobec przyjmowanych przez różne metody etyki, a raczej przez ich ucieleśnienia pod postacią historycznie uznanych systemów etycznych, założeń „metafizycznych czy psychologicznych”¹⁶. Sidgwick wskazuje na dwa zagadnienia, które od czasu narodzin postklasycznej filozofii moralnej zajmowały poczesne

¹³ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, dz. cyt., s. 508.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. v.

¹⁶ Tamże.

miejsce wśród etycznych rozważań moralnych. Pierwszym z nich jest kwestia „źródeł władzy moralnej”, drugim problem wolnej woli. W kontekście zaś dualizmu rozumu praktycznego etyka powinna zostać bezstronna i neutralna wobec zagadnienia jedności obowiązku (w tym przypadku — uutilitarystycznego obowiązku działania na rzecz największego szczęścia w ogóle) i największego szczęścia jednostki, do którego dążenie nakazuje egoizm. Jedność tę mógłby gwarantować jedynie Bóg.

Sidgwick przekreśla znaczenie dla normatywnych rozważań etycznych kwestii pochodzenia władzy moralnej oraz istnienia wolnej woli. Rozstrzygnięcie tych kwestii nie jest istotne dla zrozumienia, czym jest nasze dobro i jakim obowiązkiem podlegamy. Autor *The Methods of Ethics* jednak nie rezygnuje po prostu z podejmowania tego typu zagadnień, o czym świadczą na przykład jego rozważania na temat wolnej woli w rozdziale 5 księgi I czy *appendix* poświęcony Kantowskiej koncepcji wolnej woli. Dokonuje on zabiegu bardziej wyrafinowanego. Kwestie pochodzenia władzy moralnej oraz istnienia wolnej woli traktuje w taki sposób, aby ich rozwiązania były w równym stopniu możliwe do zaakceptowania przez zwolenników omawianych przez niego metod etyki. Innymi słowy, jego analiza porównawcza różnych systemów etycznych jest neutralna i bezstronna w tym sensie, że nie przyjmuje założeń metafizycznych, psychologicznych czy nawet teologicznych, które uprzywilejowałyby tę lub inną metodę etyki, a jeśli już przyjmuje jakiegokolwiek, to tylko takie, które w takim samym stopniu byłyby możliwe do przyjęcia przez każdą z nich.

Kwestię źródeł władzy moralnej rozstrzyga Sidgwick przez przyjęcie „prostego założenia” — charakteryzującego, jak sam stwierdza, wszystkie badane przezeń metody etyki — że „w danych warunkach istnieje coś, co słusznie lub rozumnie jest uczynić i że może to zostać poznane”¹⁷. Tym samym przyznaje Sidgwick moralności realność: moralność istnieje i ma dla nas wiążący charakter. Bez wątplenia tego typu założenie jest bezstronne i neutralne w stosunku do wszystkich omawianych przezeń koncepcji. Takim jednak nie jest, zauważmy, w stosunku do tych koncepcji, które kwestionują realny charakter moralności. Moralny sceptycyzm, jak i nihilizm zostają wykluczone.

Podobnie rzecz się ma w przypadku sporu o istnienie wolnej woli. Jego rozstrzygnięcie ma ograniczone znaczenie dla określenia tego, co powinniśmy zrobić:

Jeśli weźmiemy pod uwagę konflikt racji [jakie zostają przedstawione na rzecz jednego lub drugiego stanowiska w sporze o istnienie wolnej woli — dop. K.K.], nie będzie dla nas niczym dziwnym, że teoretyczny problem wolnej woli jest przez cieszących się uznaniem myślicieli różnie rozwiązywany, zaś ja w chwili obecnej nie chcę podejmować żadnej decyzji w tej kwestii. Sądzę jednak, że jest możliwe i pożyteczne pokazanie, że jesteśmy skłonni przeceniać etyczną wagę rozstrzygnięcia tego

¹⁷ Tamże, s. v. W przypisie z roku 1884, a więc dziesięć lat po ukazaniu się pierwszego wydania, autor *The Methods of Ethics* informuje nas, że dopuszcza, iż w pewnych okolicznościach dwie lub więcej możliwości będą słuszne.

problemu w taki lub inny sposób. Każdy, kto rozważy tę sprawę rzetelnie i rozważnie, zobaczy, że ma ona ograniczony charakter¹⁸.

Sidgwick w swych rozważaniach nad wolną wolą pokazuje, że przyjęcie proponowanego przezeń rozumienia działania od woli zależnego (*voluntary action*) jako działania świadomego i intencjonalnego, które jest zgodne zarówno ze stanowiskiem deterministycznym (z którym jak się wydaje sam autor *The Methods of Ethics* sympatyzuje), jak i ze stanowiskiem „wolnościowym”, czyli przyjęcie stanowiska, które w rzeczywistości nie rozstrzyga kontrowersji dotyczącej istnienia wolnej woli, nie zmienia niczego w naszym rozumieniu tego, co jest naszą powinnością czy ostatecznym celem naszego działania. Nie zmienia także niczego w sprawie motywacji moralnej. Obawy zwolenników istnienia wolnej woli, że jeśli okaże się, iż nasze działanie jest w pełni zdeterminowane przez nasz uprzednio ukształtowany charakter, jak i okoliczności zewnętrzne, w jakich się znajdujemy, to będzie to miało destrukcyjny wpływ na naszą moralną motywację, są dla Sidgwicka nieuzasadnione:

Można jednakże twierdzić — przyjmując, że racje słusznego działania pozostają niezmienione — że motywy, które skłaniają do jego podjęcia ulegną osłabieniu, ponieważ człowiek nie będzie odczuwał wyrzutów sumienia za swoje czyny, jeśli będzie traktował je jako konieczny skutek przyczyn uprzednich wobec jego istnienia jako osoby. Przyznając, że o tyle, o ile uczucie wyrzutów sumienia pociąga za sobą potępienie samego siebie, to musi ono zniknąć z umysłu zagorzałego deterministy. Wciąż jednak nie widzę, dlaczego wyobraźnia deterministy nie miałaby być tak żywa, jego sympatia tak głęboka, jego umiłowanie dobra tak silne jak w przypadku wolnościowca: przeto nie dostrzegam żadnego powodu, dla którego wstręt żywiony wobec jego własnych wad, jak i szkodliwych cech jego charakteru, które spowodowały w przeszłości złe czyny, nie miałby być równie skuteczną przyczyną moralnej poprawy, jak uczucie wyrzutów sumienia. Wydaje mi się bowiem, że ludzie zazwyczaj podejmują przynajmniej taki sam wysiłek, aby naprawić złe aspekty okoliczności, wady organiczne oraz ułomności intelektu — które nie powodują żadnych wyrzutów sumienia — jak ten, aby naprawić swe moralne słabości. Wziąwszy wszystko pod uwagę trzeba powiedzieć, że te pierwsze są nie mniej szkodliwe i możliwe do usunięcia niż te drugie¹⁹.

Podsumowując, strategia Sidgwicka w kwestii istnienia wolnej woli jest następująca. Przyjmuje on rozumienie działania od woli zależnego jako działania, które jest świadome i intencjonalne. Następnie stwierdza, że jest to warunek minimalny, który uznają zarówno determiniści, jak i wolnościowcy za konieczny, aby móc uznać nas za odpowiedzialnych za nasze działanie. Nie zostaje jeszcze tutaj przesądzone, czy działanie to jest wolne w sensie, o jaki chodzi zwolennikom wolnej woli czy też jest ono zdeterminowane. Nawet jeśli przyjmiemy to ostateczne założenie, to i tak

¹⁸ Tamże, s. 65.

¹⁹ Tamże, s. 71.

nie zmieni to niczego istotnego w naszym rozumieniu tego, czego wymaga od nas moralność, jak i w naszej moralnej motywacji²⁰.

Nie przesądzając o trafności zaproponowanego przez Sidgwicka rozwiązania problemu istnienia wolnej woli, wskażmy na inną rzecz. Zarówno w przypadku pytania o źródła powstania naszej władzy moralnej, jak i kontrowersji dotyczącej istnienia wolnej woli, zawieszenie odpowiedzi na te pytania nie przesądzało niczego, jeśli chodzi o normatywną część filozofii moralnej. Inaczej jest, jak się wydaje, w przypadku metafizycznego czy teologicznego problemu istnienia Boga. Rozstrzygnięcie tej kwestii na korzyść hipotezy zakładającej istnienie Boga pozwoliłoby znieść sprzeczność, na jaką napotyka rozum praktyczny, i wykazać wyższość utylitaryzmu nad egoizmem.

Przypadek dualizmu rozumu praktycznego i jego możliwe „metafizyczne” (teologiczne) rozwiązanie może sugerować, że próba zbudowania etyki z bezstronnej i neutralnej perspektywy, tj. bez rozstrzygania kwestii natury metafizycznej, psychologicznej czy teologicznej, skazana jest na porażkę. W grę wchodzi jednak i inna możliwość, która polegać miałaby na uznaniu zasadności przedstawionego przez Sidgwicka projektu etyki i ulepszeniu jego realizacji. Zwróćmy się więc do koncepcji teorii moralnej rozwiniętej przez Johna Rawlsa.

Johna Rawlsa teoria moralna

Jak powiedzieliśmy we wstępie, John Rawls wielkością *The Methods of Ethics* upatrywał nie tylko w tym, że dzieło to było najbardziej wyrafinowanym filozoficznie dziełem klasycznego utylitaryzmu, ale przede wszystkim w tym, że przedstawiało nowoczesną koncepcję teorii moralnej. Koncepcję, której główne założenia autor *Teorii sprawiedliwości* w pełni podzielał i którą twórczo rozwijał.

Przypomnijmy, że celem *The Methods of Ethics*, będącego realizacją nowoczesnego wyobrażenia o teorii moralnej, była porównawcza analiza różnych metod etyki, które z jednej strony odnaleźć można było w potocznej świadomości moralnej, a z drugiej podniesione zostały do rangi historycznie uznanych systemów etycznych. Metody te poddano ocenie pod kątem tego, na ile spełniają pewne racjonalne wymagania w sposób bezstronny i neutralny, czyli bez przesądzania o ich wartości z perspektywy metafizycznej, psychologicznej czy teologicznej.

Choć w artykułach²¹ opublikowanych przez Rawlsa przed *Teorią sprawiedliwości* możemy odnaleźć zarys tego, czym jego zdaniem jest teoria moralna, to jednak dopiero w wydanym w 1971 r. dziele jasno określa, co przez nią należy rozumieć. Uwagi tam zawarte rozwija w dwóch istotnych z naszego punktu widzenia artykułach, a mianowicie w teście z roku 1975 *The Independence of Moral Theory* oraz we wspomnianym już *Kantian Constructivism in Moral Theory*. W *Teorii sprawiedliwości* czytamy, że:

²⁰ Sidgwick przyznaje wprawdzie, że nasze rozumienie pojęcia zasługi czy kary ulegnie zmianie.

²¹ *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951), *Justice as Fairness* (1958), *The Sense of Justice* (1963).

Można uważać filozofię moralną (podkreślam tu prowizoryczną naturę tego punktu widzenia) za próbę opisu naszej zdolności moralnej, czy — jak w interesującym nasz przypadku — teorię sprawiedliwości pojmować jako opis naszego zmysłu sprawiedliwości²².

W artykule *The Independence of Moral Theory* znajdujemy następujące określenie tego, czym jest teoria moralna:

Teoria moralna to badanie substancjalnych koncepcji moralnych, tj. badanie tego, jak można uporządkować podstawowe pojęcia słuszności, dobra i wartości moralnej, aby utworzyć różne struktury moralne. Teoria moralna próbuje zidentyfikować podstawowe podobieństwa i różnice między tymi strukturami i scharakteryzować sposób, w jaki odnoszą się one do naszej moralnej wrażliwości i naturalnych postaw, a także określić warunki, jakie muszą one spełnić, aby odegrać spodziewaną rolę w ludzkim życiu²³.

Natomiast w artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory* stwierdza, że:

Przez „teorię moralną” rozumiem systematyczne i porównawcze badanie koncepcji moralnych, zaczynając od tych, które historycznie i według obecnych szacunków wydają się najbardziej istotne²⁴.

Z powyższych fragmentów widać więc, że na teorię moralną składa się zarówno porównawcze studium różnych normatywnych koncepcji moralnych, a także określenie ich związku z naszą moralną wrażliwością. Jaki zachodzi związek między tymi dwoma składowymi teorii moralnej?

Punktem wyjścia dla Rawlsa jest, jak widzieliśmy, „prowizoryczne” założenie, że koncepcję moralną można potraktować jako opis naszej władzy moralnej (*moral capacity*). Podziela zatem Rawls poczynione przez Sidgwicka założenie o realności

²² John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 68. Trzeba odnotować, że w tym przypadku posługuje się Rawls określeniem „filozofia moralna”, choć ma na myśli „teorię moralną”, która w artykule *The Independence of Moral Theory* zostanie odróżniona od teorii moralnej. Do tego zagadnienia jeszcze powrócimy. Wskażmy przy okazji na jeszcze jedną rzecz. Rawls mówi zarówno o teorii moralnej, jak i o teorii sprawiedliwości. Te dwie dziedziny nie są jednak tożsame. Teoria moralności obejmowałaby cały zakres myślenia praktycznego: kwestie wartości (dobra), słuszności oraz moralnej wartości czy też zasługi (*moral worth*), natomiast teoria sprawiedliwości odnosiłaby się tylko do wycinka myślenia praktycznego, a dokładniej do problematyki związanej z kwestiami sprawiedliwości (będących częścią zagadnienia dotyczącego pojęcia słuszności). Patrząc na różnice między teorią moralną a teorią sprawiedliwości, można by powiedzieć, że przedmiotem tej pierwszej jest nasza władza moralna jako taka, zaś teorii sprawiedliwości pewien aspekt owej władzy, czyli poczucie sprawiedliwości. W niniejszym artykule będziemy się tymi pojęciami posługiwać zamiennie w zależności od kontekstu.

²³ John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1975, 48. Przedruk w John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press 1999, s. 286.

²⁴ John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, dz. cyt., s. 554.

naszej władzy moralnej. Obaj zgadzają się co do tego, że istnieje coś takiego jak władza moralna, która zdolna jest rozpoznać pewne reguły moralne jako wiążące. Innymi słowy, odznaczamy się zdolnością oceny tego, co słuszne i niesłuszne, czy też jak w przypadku teorii sprawiedliwości tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Jesteśmy też zdolni do uzasadnienia naszych ocen przez odwołanie się do racji rozumowych oraz odznaczamy się pragnieniem działania zgodnego z tym, co dyktuje nam nasza władza moralna i tego samego, tj. gotowości do uzasadnienia swoich ocen moralnych, jak i gotowości do działania zgodnego z nimi, oczekujemy od innych²⁵.

Na czym polegać miałby opis naszej władzy moralnej, w tym poczucia sprawiedliwości? W *Teorii sprawiedliwości* czyni Rawls pouczające porównanie teorii moralnej do językoznawstwa Chomsky'ego. Celem językoznawstwa, tak jak je rozumiał Chomsky, było scharakteryzowanie naszego poczucia gramatyczności, czyli zdolności do rozpoznawania poprawnych gramatycznie zdań i ich formułowania. Opis naszego poczucia gramatyczności polegać miał na sformułowaniu takich zasad, których zastosowanie miało dać taki sam osąd tego, czy dane zdanie jest poprawne gramatycznie, jak osąd kompetentnego użytkownika danego języka. W przypadku teorii moralnej mamy do czynienia z podobną sytuacją. Opis naszej władzy moralnej polegać ma na przedstawieniu zbioru zasad, które będą odpowiadać naszym sądom moralnym, dotyczących na przykład tego, czy dana instytucja jest sprawiedliwa oraz racjom, jakie na ich rzecz jesteśmy w stanie przedstawić. Jednakże nie wszystkie sądy moralne są tutaj brane pod uwagę, tylko ich określona klasa, a mianowicie te, w których „nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształcenia”²⁶. Sądy takie określone zostają mianem „rozważnych sądów” (*considered judgments*).

Pierwszym zatem krokiem w opisie naszej władzy moralnej jest zidentyfikowanie klasy rozważnych sądów. Najpierw należy wyróżnić klasę kompetentnych sędziów moralnych (*competent moral judges*). Następnie wyróżnić wśród sądów moralnych, jakie wydają kompetentni sędziowie moralni, klasę rozważnych sądów moralnych. Pokróćce proces ten wygląda następująco. Klasa kompetentnych sędziów moralnych obejmuje wszystkich tych, którzy odznaczają się odpowiednim stopniem inteligencji, odpowiednią wiedzą na temat otaczającego ich świata, a także zdolnością do oszacowania konsekwencji swoich działań. Kompetentny sędzia moralny powinien być ponadto osobą rozumną, tj. odznaczającą się gotowością, a nawet pragnieniem posługiwania się metodami naukowymi przy zdobywaniu wiedzy; gotową do uzasadnienia możliwych sposobów postępowania moralnego; odznaczającą się „otwartym umysłem”, czyli otwartością na argumenty i w sytuacji, gdy na dany temat ma już wyrobione zdanie, gotowością do jego zmiany; w końcu zaś osoba rozumna to osoba, która „zna lub stara się poznać emocjonalne, intelektualne i moralne upodobania i czyni świadomy wysiłek, aby uwzględnić je przy wzięciu

²⁵ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., 68.

²⁶ Tamże, s. 70.

racji w danej sprawie. Nie jest nieświadoma przesądów i uprzedzeń nawet wtedy, gdy podejmuje szczerzy wysiłek, aby się ich pozbyć, nie jest też jednak fatalistą w tej sprawie, tak że nie mogłaby im się oprzeć jako czynnikom, o których sądzi, że wcześniej czy później miałyby wpływ na jej decyzję²⁷.

Następnym krokiem jest wyróżnienie wśród sądów moralnych wydawanych przez kompetentnych sędziów moralnych tych sądów, które uznać można za rozważne. Sądy takie muszą spełnić następujące kryteria. Muszą zostać wydane w warunkach, w których osoba nie jest narażona na negatywne konsekwencje płynące z wydania takiego sądu, ani też nie może się spodziewać uzyskania z tytułu ich wydania żadnych korzyści. Osoba wydająca dany sąd powinna być także w odpowiedniej dyspozycji psychicznej, nie może być na przykład przerażona, wzburzona *etc.* Wydawaniu sądu powinno towarzyszyć „pragnienie powzięcia poprawnej decyzji”, a przynajmniej brak pragnienia powzięcia niepoprawnej decyzji. Wydanie takiego sądu winno mieć miejsce z pełną wiedzą dotyczącą istotnych dla danego przypadku faktów. W końcu rozważne sądy to takie, w których osoba je wydająca pokłada zaufanie, tzn. jest przekonana o ich poprawności²⁸.

Ta formalna charakterystyka rozważnych sądów jest, jak się wydaje, niewystarczająca. Należy ją uzupełnić o treściowe określenie tego, czym one są, a dokładniej jakiego przedmiotu dotyczą. W tej kwestii podejście Rawlsa ewoluowało, stając się coraz bardziej inkluzyjne. W *Outline of a Decision Procedure for Ethics* twierdzi, że rozważne sądy to takie sądy, które dotyczą znanego nam z życia „rzeczywistego konfliktu interesów”²⁹. W *Teorii sprawiedliwości* zakres rozważnych sądów zostaje poszerzony i obejmuje sądy na temat instytucji, jak i czynów wraz z przedstawionymi na ich rzecz racjami³⁰. W końcu w artykule *The Independence of Moral Theory* stwierdza Rawls, że rozważne sądy to sądy „na wszystkich poziomach ogólności, począwszy od sądów dotyczących poszczególnych sytuacji i instytucji poprzez sądy dotyczące ogólnych standardów i pierwszych zasad po formalne i abstrakcyjne warunki koncepcji moralnych”³¹. Przykładem takiego rozważnego sądu jest stwierdzenie Abrahama Lincolna „jeśli niewolnictwo nie jest złe, to nic nie jest złe”³² albo przekonanie o prymacie sprawiedliwości, według którego „każdemu członkowi społeczeństwa przysługuje nietykalność, oparta na sprawiedliwości — czy, jak mówią niektórzy, na prawie naturalnym — która nie może być naruszona nawet za cenę dobrobytu całej reszty”³³.

²⁷ John Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „Philosophical Review” 1951, 60, nr 2. Przedruk w John Rawls, *Collected Papers*, dz. cyt., s. 3.

²⁸ Tamże, s. 5–6. Por. też John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 69–70.

²⁹ John Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, dz. cyt., s. 5. Zauważmy, iż w tym przypadku, jak i w następnych, mówi Rawls o sędziach dotyczących sprawiedliwości, nie zaś po prostu o sędziach będących wynikiem rozumowania praktycznego w ogóle.

³⁰ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 68.

³¹ John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt., s. 289.

³² John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press 2001, s. 29.

³³ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 44.

Owe rozważne sądy moralne o różnym stopniu ogólności są dla nas punktem wyjścia czy też, jak je określa Rawls, „tymczasowo przyjętymi stałymi punktami” (*provisionally fixed points*)³⁴, wokół których organizujemy poszukiwanie naszych zasad. Zasady te, jak pamiętamy, mają odpowiadać naszym rozważnym sądom i je wyjaśniać. Rawls precyzuje, że zgodność między rozważnymi sądami a zasadami powinna zachodzić w ramach tzw. refleksyjnej równowagi. Jak wyjaśnia, mamy tu do czynienia z równowagą dlatego, że „w końcu nasze zasady i poglądy współgrają”, a jest ona refleksyjna „ponieważ wiemy, jakim zasadom odpowiadają nasze przekonania i z jakich przesłanek te zasady wywiedziono”³⁵.

Zanim wyjaśnimy, na czym polega refleksyjna równowaga między rozważnymi sądami a zasadami, przypomnijmy dwie rzeczy. Jak pamiętamy, po pierwsze, Sidgwick przedmiotem swej analizy porównawczej uczynił obecne w potocznej świadomości racjonalne metody określania tego, co należy czynić, a dokładnie te metody, które uzyskały postać historycznie uznanych systemów etycznych. Podobnie czyni i Rawls. Zasad odpowiadających w refleksyjnej równowadze naszym rozważnym sądom nie odnajduje się na drodze „generowania” tych zasad z owych sądów czy też ich „odkrywania”, lecz przez konfrontowanie naszych rozważnych sądów z różnymi zasadami, które znajdują wyraz w różnych systemach czy też koncepcjach etycznych przekazanych nam przez tradycję refleksji moralnej. W tym właśnie sensie teoria moralna jest „systematycznym i porównawczym badaniem koncepcji moralnych”. Różne koncepcje moralne — w przypadku Rawlsa są to utilitaryzm, intuicjonizm, perfekcjonizm oraz kantowska koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności — porównuje się ze sobą pod kątem tego, w jakim stopniu odpowiadają one naszym rozważnym sądom. Nad inne przedkłada się tę teorię, która lepiej odpowiada naszym sądom w refleksyjnej równowadze. Innymi słowy, ta teoria jest lepiej uzasadniona aniżeli pozostałe.

Refleksyjną równowagę, o jaką chodzi Rawlsowi, można nazwać „szeroką” i odróżnić ją od „wąskiej refleksyjnej równowagi”³⁶. W przypadku tej ostatniej bierzemy pod uwagę tylko jeden zespół zasad, który oferujemy jako na pierwszy rzut oka najbardziej adekwatne wyjaśnienie czy też opis rozważnych sądów. Następnie, w procesie osiągnięcia „równowagi” między naszymi zasadami a rozważnymi sądami, dokonujemy rewizji albo rozważnych sądów, albo zasad. Jednakże rezultat, jaki otrzymujemy w wyniku zastosowania takiej procedury, uznaje Rawls za niesatysfakcjonujący. Poszukiwanie refleksyjnej równowagi nie ma być po prostu opisem czyjejs władzy moralnej taką, jaką ona faktycznie jest, lecz jest „filozoficznie motywowane”³⁷ czy też ma charakter „sokratejski”³⁸. Oznacza to, że nie poszukujemy takich zasad, które by po prostu odzwierciedlały nasze rozważne sądy moralne, lecz takich, które

³⁴ Tamże, s. 35.

³⁵ Tamże, s. 36.

³⁶ John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt., s. 289.

³⁷ Tamże.

³⁸ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 71–72.

pełniłyby funkcję krytyczną i normatywną. Mają one nie tyle pokazać, do jakich zasad się odwołujemy w naszym działaniu i myśleniu moralnym, lecz także do jakich zasad powinniśmy się odwoływać. Stąd też w dążeniu do refleksyjnej równowagi winniśmy uwzględnić inne systemy zasad, a w sytuacji idealnej — wszystkie możliwe. W naszym przypadku interesuje nas nie wąska równowaga oparta na jednym systemie zasad, lecz szeroka równowaga refleksyjna, uwzględniająca większą ilość takich systemów zasad wraz z ich argumentacją filozoficzną, czyli wiele koncepcji etycznych. W wyniku dążenia do tak rozumianej refleksyjnej równowagi rewizja rozważnych sądów, a także i innych elementów danej koncepcji moralnej może, czy też raczej na pewno, okazać się o wiele bardziej posunięta, aniżeli w przypadku gdybyśmy na celu mieli jedynie osiągnięcie wąskiej refleksyjnej równowagi.

Samo uwzględnienie wielu koncepcji etycznych zamiast jednej nie jest jeszcze wystarczające, aby metoda refleksyjnej równowagi spełniała swoje krytyczne i normatywne funkcje. Powróćmy znowuż do Sidgwicka. Jak pamiętamy, po drugie, analizowane przezeń różne metody etyki zostały ocenione pod kątem tego, jak dalece spełniają pewne racjonalne wymogi. Rawls także i w tym względzie zgadza się z autorem *The Methods of Ethics*. Interesująca nas refleksyjna równowaga między naszymi rozważnymi sędziami a zasadami jest nie tylko szeroką refleksyjną równowagą, lecz także równowagą, która „spełnia pewne warunki racjonalności”³⁹.

Określenie zasad najlepiej odpowiadających naszym rozważnym sędziom w refleksyjnej równowadze, która spełnia pewne określone racjonalne wymogi, ma miejsce w wyniku zastosowania określonej procedury. Rawls pisze, że jest to „procedura teorii kontraktowych” i jest rozumiana jako „ogólna metoda analityczna do prowadzenia porównawczych studiów koncepcji sprawiedliwości”⁴⁰. Dzięki zastosowaniu tej procedury możemy określić, która z koncepcji sprawiedliwości lepiej odpowiada naszym rozważnym sędziom, wśród których znajdują się również sądy na temat rozumnych wymogów, jakie winna spełnić koncepcja sprawiedliwości.

W tradycyjnych koncepcjach kontraktualistycznych zasady regulujące współzycie jednostek, dajmy na to zasady sprawiedliwości, były wybierane w tzw. stanie natury — z reguły stanie wolności i równości — przez tych, którzy tym zasadom mieli podlegać. Rawls wprost nawiązuje do tej idei. O zasadach sprawiedliwości, powiada, możemy myśleć jako o zasadach, które zostałyby wybrane przez odpowiednio scharakteryzowane strony „kontraktu pierwotnego” w odpowiednio scharakteryzowanych warunkach, w tzw. sytuacji pierwotnej. W tym przypadku — pisze Rawls — „opisuje się uproszczoną sytuację, w której racjonalne jednostki mające pewne cele i pozostające w pewnych wzajemnych związkach, mają dokonać wyboru spośród różnych możliwych dróg postępowania na podstawie swej znajomości

³⁹ John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt., s. 289.

⁴⁰ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 172. Rawls, jak już to zostało odnotowane, swe rozważania ogranicza do zasad sprawiedliwości i do poczucia sprawiedliwości. Metoda kontraktowa może okazać swą ograniczoną przydatność do porównywania koncepcji moralnych w ogóle.

okoliczności⁴¹. A dokładniej, owe racjonalne jednostki dokonują wyboru spośród różnych koncepcji sprawiedliwości. Wyższość jednego zbioru zasad nad innymi, czyli wyższość jednej koncepcji sprawiedliwości odpowiadającej tym zasadom, zostałaby wykazana wówczas, gdyby te zasady zostały przedłożone nad inne przez strony w sytuacji pierwotnej. Jednakże wyższość jednego zbioru zasad nad innym nie wynika po prostu z tego, że został wybrany jako lepszy od innych zasad, lecz z tego, że dano mu pierwszeństwo w określonych warunkach. Warunki owego wyboru zasad odzwierciedlają te wymogi, które winny spełnić zasady sprawiedliwości. Innymi słowy, wybór pewnych zasad sprawiedliwości przez strony w sytuacji pierwotnej oznacza, że zasady te lepiej odpowiadają naszym rozsądnym sądom w wyniku należycie, tj. zgodnie z wymogami, przeprowadzonego rozumowania.

Sytuacja pierwotna tak została zdefiniowana, żeby dokonany w niej wybór zasad sprawiedliwości był wyborem *fair*, tj. takim wyborem, którego podmioty są traktowane równo jako osoby moralne, a podjęta decyzja nie była wynikiem oddziaływania czynników przygodnych i nieistotnych z moralnego punktu widzenia. Dzięki temu możemy odwołać się do idei czystej sprawiedliwości proceduralnej, tj. przekonania, że odpowiednio zdefiniowana procedura gwarantuje, że słuszny będzie każdy otrzymany rezultat jej poprawnego zastosowania⁴².

Pokrótkie owa procedura wygląda następująco. Strony pierwotnej ugody zostają zdefiniowane jako podmioty racjonalne, tj. jako podmioty, które dążą do jak najpełniejszego i najbardziej efektywnego zaspokojenia swoich pragnień, dążą więc do zagwarantowania sobie warunków, umożliwiających im jak najpełniejszą realizację ich koncepcji dobrego życia, czyli do wyboru takich zasad sprawiedliwości, które im to umożliwią. Podmioty nie są ani zawistne, czyli nie są zainteresowane tym, żeby innym wiodło się gorzej niż im samym, nawet gdyby musiało to zostać okupione ich własną stratą, ale też nie są altruistami, nie są sobą nawzajem zainteresowane. Wiedzą, że muszą wybrać zasady sprawiedliwości, które będą regulowały podstawowe instytucje społeczeństwa, czyli zasady, które będą przypisywały podstawowe prawa, obowiązki oraz wolności, a także określały podział korzyści i ciężarów płynących ze społecznej kooperacji. Tym samym wiedzą, że znajdują się w takich warunkach społecznych, które rodzą potrzebę rozstrzygnięcia konfliktowych roszczeń co do dóbr, które są owocem społecznej kooperacji, a których nie ma dostatecznie dużo, by jednostki nie musiały o nie rywalizować. Innymi słowy, wiedzą, że potrzebują zasad, które pomogą wybrać jedno z konfliktowych roszczeń. Wybrane zasady sprawiedliwości muszą funkcjonować jako publicznie uznana podstawa rozstrzygnięcia w przypadku konfliktowych roszczeń. Stąd też, tj. z racji tego, że zasady sprawiedliwości mają do spełniania ustaloną funkcję społeczną, zostają na nie nałożone formalne wymogi ogólności, powszechności, publiczności (jawności), zdolności porządkowania konfliktowych roszczeń, a w końcu ostateczności. Strony dokonujące

⁴¹ Tamże, s. 169.

⁴² Tamże, s. 170.

wyboru zasad sprawiedliwości dysponują także ogólną wiedzą na temat otaczającego je świata, a zwłaszcza z zakresu psychologii moralnej i socjologii. Posiadanie takiej wiedzy ma na celu umożliwienie im wyboru takich zasad sprawiedliwości, które zagwarantują stabilność porządku społecznego rządzonego tymi zasadami (tj. społeczeństwa dobrze urządzonego), czyli takich zasad, co do których jednostki będą posiadały lub wykształcały motywację, aby ich przestrzegać⁴³.

Jednakże celem odpowiedniej charakterystyki sytuacji pierwotnej nie jest po prostu umożliwienie wyboru zasad sprawiedliwości czy też przeprowadzenie rozumowania, które wychodząc od określonych przesłanek, pozwoliłoby na wybór zasad sprawiedliwości, lecz umożliwienie takiego wyboru zasad sprawiedliwości, które będą „akceptowalne z moralnego punktu widzenia”⁴⁴. Stąd też strony nie tylko zostają związane formalnymi wymogami, jakie winny spełnić wybierane przez nie zasady sprawiedliwości, ale także znajdują się za tzw. „zasłoną niewiedzy”, czyli pozbawione są wszelkiej wiedzy, która decyzję dotyczącą wyboru zasad sprawiedliwości mogłaby uczynić stronniczą lub skrojoną na miarę własnych korzyści. Zatem strony zostają pozbawione przede wszystkim wiedzy na temat samych siebie, czyli tego jaką na przykład zajmują pozycję społeczną.

Z powyższej charakterystyki wynika, że wymogi, jakie spełnić powinna koncepcja sprawiedliwości, wiążą się przede wszystkim z jej społeczną funkcją. Jednym z głównych zarzutów, jakie Rawls wysuwa pod adresem Sidgwicka, jest to, że nie dość uwzględnił w swych rozważaniach społeczną rolę moralności⁴⁵. Jedną z konsekwencji tego, jak możemy się domyślać, jest to, że autor *The Methods of Ethics* w ogóle bierze pod uwagę egoizm. Dla Rawlsa egoizm, w każdej ze swych postaci, nie jest w ogóle koncepcją etyczną, nie spełnia bowiem formalnych warunków wpływających z naszego rozumienia społecznej roli moralności. Warunek ogólności, według którego zasady moralne winny być wyrażone w formie ogólnej, tj. bez użycia nazw własnych lub deskrypcji określonych, jak i zasłona niewiedzy, pozwalają na wyeliminowanie egoizmu rozumianego jako „dyktatura »w pierwszej osobie«”, czyli przekonania, że każdy ma służyć moim interesom, jak i egoizmu „gapowicza”, czyli przekonania, że „każdy ma postępować sprawiedliwie, wyjąwszy mnie, jeśli nie zechcę”⁴⁶. Aby przyjąć tak rozumiane egoizmy należałoby wyrazić ich zasady w formie zdań zawierających nazwy własne lub deskrypcje określone (aby wskazać, kto ma być dyktatorem lub gapowiczem), na co nie pozwala warunek ogólności. Ponadto, nadanie zasadom sprawiedliwości formy egoistycznej byłoby niemożliwe dlatego, że za zasłoną niewiedzy nikt nie jest w stanie zidentyfikować samego siebie⁴⁷. Podobnie jest w przypadku egoizmu ogólnego — będącego przedmiotem zainteresowania Sidgwicka — według którego każdy może dbać o swój interes według własnego uznania. Taki egoizm nie

⁴³ Tamże, s. 178–208.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, dz. cyt., s. 555.

⁴⁶ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 176.

⁴⁷ Tamże, s. 189.

spełnia warunku uporządkowania, bo „gdyby zezwolić każdemu na realizowanie własnych dążeń, jak tylko zapragnie, albo gdyby każdy musiał forować swoje własne interesy, to roszczenia kolidujące nie byłyby w ogóle uszeregowane, a rezultat ustalano by siłą i przebiegłością”⁴⁸. Innymi słowy, egoizm nie pozwala na rozstrzyganie między konfliktowymi roszczeniami, a więc nie spełnia jednej z podstawowych funkcji, jaką winna spełniać koncepcja moralna.

Zatem zalet metody kontraktowej nie da się sprowadzić do tego tylko, że pozwala ona w sposób „ekonomiczny i sugestywny” zorganizować i wyrazić wymogi, jakie winny spełnić zasady moralne. Umożliwia ona także wydobycie założeń leżących u podstaw danego zespołu zasad. Okazuje się bowiem, że koncepcji etycznej nie można, jak chciał Sidgwick, traktować jako li tylko pewnej metody etycznej, czyli metody określania tego, co na mocy pierwszych zasad należy uczynić. Owe pierwsze zasady nie są jedynym głównym elementem koncepcji etycznej. Równie ważna jest koncepcja osoby i koncepcja społeczeństwa. Dlatego Rawls od czasu publikacji *Teorii sprawiedliwości* coraz to większą wagę przywiązywał do tych koncepcji. Kulminacją tego procesu jest publikacja wspomnianego już artykułu *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Rozwinięta zostaje tam koncepcja kantowskiego konstruktywizmu jako alternatywnej wobec utylitaryzmu koncepcji moralnej. Przykładem stanowiska konstruktywistycznego jest teoria sprawiedliwości jako bezstronności.

Tak jak wcześniej, punktem wyjścia naszych rozważań są rozważne sądy, lecz tym razem punkt ciężkości spoczywa na naszym wyobrażeniu samych siebie jako podmiotów moralnych i na wzajemnych relacjach regulowanych przez zasady sprawiedliwości. Osobę moralną postrzega się jako mającą dwie władze moralne. 1) Zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości, tj. zdolność do rozumienia, stosowania oraz działania zgodnie z publiczną koncepcją sprawiedliwości. 2) Zdolność kształtowania, rewidowania i racjonalnego realizowania pewnej koncepcji dobra. Na mocy tych dwóch władz moralnych osobę moralną postrzega się jako, po pierwsze, wolną i równą, a także jako rozumną, czyli gotową do zaproponowania sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji i ich przestrzegania pod warunkiem, że i inni będą to czynić, oraz jako, po drugie, racjonalną, czyli odznaczającą się umiejętnością określania i efektywnego realizowania własnej koncepcji dobra. Odpowiednio do tych dwóch władz moralnych, osoba moralna ma dwa interesy najwyższego rzędu, polegające na realizacji owych władz. A z tej racji, że o osobie moralnej myśli się nie tylko jako o mającej zdolność kształtowania, rewidowania i racjonalnego realizowania pewnej koncepcji dobra, ale także jako o posiadającej określoną koncepcję dobra, ma ona interes wyższego rzędu w chronieniu i wspieraniu tej koncepcji⁴⁹.

Relacje między tak pojmowanymi osobami moralnymi realizują się w tzw. społeczeństwie dobrze urządzonym. Jest to sprawiedliwe społeczeństwo, w którym

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, dz. cyt., s. 524–525.

wszyscy obywatele postrzegani są jako osoby moralne, uznają określoną koncepcję sprawiedliwości i jest to faktem publicznie uznanym, a instytucje społeczne, co znów jest publicznie uznane, czynią zadość zasadom owej koncepcji. W społeczeństwie takim obywatele odznaczają się efektywnym poczuciem sprawiedliwości, tj. rozumieją i działają zgodnie z warunkami społecznej kooperacji określonymi przez zasady sprawiedliwości⁵⁰.

Wybrane zasady sprawiedliwości mają teraz odpowiadać naszemu wyobrażeniu samych siebie jako osób moralnych i naszych wzajemnych relacji, a także gwarantować, że zaspokojone zostają nasze interesy w realizowaniu i rozwijaniu swoich władz moralnych, a także naszych koncepcji dobra. Sytuację pierwotną postrzega się jako procedurę konstrukcji, dzięki której na podstawie idei osoby moralnej i idei społeczeństwa buduje się odpowiadające im zasady sprawiedliwości. W opisie sytuacji pierwotnej zostają odzwierciedlone te cechy osób moralnych, które są z moralnego punktu widzenia istotne, a zatem to, że mają dwie władze moralne, a tym samym są równe i wolne oraz rozumne i racjonalne.

Dzięki takiemu opisowi osób oraz społeczeństwa, a także sytuacji pierwotnej, Rawls realizuje postulowaną przez Sidgwicka autonomię teorii moralnej. Te trzy idee mają charakter moralny czy też normatywny, nie zaś filozoficzny. Innymi słowy, w konstruowaniu zasad sprawiedliwości nie czyni się żadnych (mocnych) filozoficznych założeń (np. dotyczących natury podmiotowości), które pochodziłyby, jak powiada Rawls, z teorii znaczenia, epistemologii, metafizyki czy filozofii umysłu⁵¹. Te dziedziny filozoficzne mogą co najwyżej wskazywać warunki, które każda koncepcja moralna musi spełnić, lecz są one na tyle słabe, że nie da się z nich wyprowadzić żadnej treści normatywnej. Rawls jednak zdaje się pojmować autonomię teorii moralnej radykalniej, aniżeli czynił to Sidgwick, postuluje bowiem oddzielenie teorii moralnej od filozofii moralnej. Ta pierwsza jest częścią filozofii moralnej, są one jednak odrębne przedmiotowo. Teoria moralna posługuje się, jak widzieliśmy, własną, specyficzną dla niej metodą. Metodologiczne pierwszeństwo zostaje jednak przypisane teorii moralnej. Najpierw należy, zdaniem Rawlsa, rozwinąć i pogłębić nasze rozumienie koncepcji moralnych oraz ich związków z naszą wrażliwością moralną (czyli określić jej zgodność z naszymi rozważnymi sądami, w których przejawia się nasza władza moralna), dopiero później podjąć problematykę ściśle związaną z filozofią moralną. Do tej ostatniej należy zaliczyć m.in. kwestię znaczenia pojęć moralnych, istnienia obiektywnej prawdy moralnej czy też problematykę antropologii moralnej⁵². Dzięki pogłębieniu rozumienia struktury koncepcji moralnych i ich związków z naszą wrażliwością moralną rozwiązaniu ulec mogą także niektóre problemy z zakresu filozofii moralnej.

⁵⁰ Tamże, s. 535–538.

⁵¹ John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt., s. 286–287.

⁵² John Rawls, *The Independence of Moral Theory*, dz. cyt., s. 287; John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, dz. cyt., s. 555.

* * *

Między teorią moralną przedstawioną przez Sidgwicka w *The Methods of Ethics* a teorią sprawiedliwości Rawlsa zachodzi istotna zbieżność idei. Obaj podzielają przekonanie, że punktem wyjścia etyki normatywnej powinna być potoczna świadomość moralna i wyrastające z niej filozoficzne systemy normatywne. Co więcej, zgadzają się co do autonomii etyki wobec innych dziedzin filozofii. W przypadku Rawlsa dążenie do autonomii koncepcji sprawiedliwości zostało jednak tak zradykalizowane, że okazała się ona nie tylko niezależna od tradycyjnych dziedzin filozofii takich jak metafizyka czy epistemologia, lecz także od pozostałych części filozofii praktycznej. Wiąże się z to *praktycznym* zadaniem, jakie stoi przed koncepcją sprawiedliwości, a mianowicie potrzebą ustalenia wspólnej, publicznie uznanej podstawy, do której można odwołać się w celu rozstrzygnięcia konfliktowych roszczeń. Dojście do takiej koncepcji możliwe jest tylko dzięki zawieszeniu tych filozoficznych kwestii, które dzielą, a skupienie się jedynie na tym, co nam wspólne, czyli na pewnym normatywnym wyobrażeniu nas samych i wzajemnych relacjach między nami, w abstrakcji od kontrowersji wokół filozoficznego tła owych wyobrażeń samych siebie.

Henry Sidgwick and John Rawls on Neutrality of Normative Moral Theory

The paper describes similarities and differences between Henry Sidgwick's and John Rawls' conceptions of the program of moral philosophy. It is shown how the moral theory of the author of *The Methods of Ethics* should be understood, and in what ways Rawls' project is a development of it. According to Sidgwick, moral theory is a comparative study of different methods of ethics found in common sense. Moral theory is independent from metaphysical or psychological questions like those concerning freedom of will or the origin of the moral faculty. The author of *Theory of Justice* refers directly to Sidgwick's view of moral theory. Rawls says: "By 'moral theory' I mean the systematic and comparative study of moral conceptions, starting with those which historically and by current estimation seem to be the most important". The independence of moral theory should be understood as independence of normative ethics from such philosophical disciplines as metaphysics, epistemology, and even moral philosophy. The task of moral philosophy is to answer questions related to traditional philosophical (e.g. metaphysical or epistemological) topics, which include the questions of moral truth. The goal of moral philosophy is to provide us with a deeper insight into the structure of moral conceptions.