



SPOŁECZEŃSTWO
EDUKACJA
JĘZYK

Tom 9/2019, ss. 7-21
ISSN 2353-1266
e-ISSN 2449-7983
DOI: 10.19251/sej/2019.9(1)
www.sej.pwsplock.pl

Michał Rupniewski

Uniwersytet Łódzki, Filia w Tomaszowie Mazowieckim

**RÓWNOŚĆ OBYWATELSKA
W SPOŁECZEŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM
WEDŁUG JOHNA RAWLSA**

RAWLS' DOCTRINE OF EQUAL CITIZENSHIP
IN A DEMOCRATIC SOCIETY

Abstrakt

Artykuł prezentuje doktrynę równego obywatelstwa autorstwa Johna Rawlsa. Doktryna ta jest istotna zarówno jako kluczowa dla zrozumienia filozofii tegoż myśliciela, jak również jako paradygmatica dla ideału równości w liberalnej demokracji w ogóle. Podstawowym pytaniem stawianym w tekście jest pytanie o to, czy da się ów ideał równości połączyć z innymi, takimi jak choćby wolność, w ramach spójnej wewnętrznie koncepcji demokratycznej. Celem odpowiedzi na to pytanie w artykule badany jest sam ideał równego obywatelstwa jak również jego

Abstract

The paper presents Rawls's doctrine of equal citizenship, which is central to his own philosophy, but also constitutes a paradigm of equality in a liberal democracy. The doctrine is examined with a view to answering the fundamental question: can we reconcile the ideal of equality with the ideal of freedom, and other liberal-democratic commitments? To answer this question, the paper examines the ideal of equal citizenship as well as its normative implications for the constitution, for the socio-economic order, including the international level. It is argued that Rawls's

normatywne implikacje dla konstytucji oraz ładu społeczno-ekonomicznego, również na poziomie międzynarodowym. Autor argumentuje, iż myśl Rawlsa daje się zinterpretować w sposób, który pozwala na twierdzącą odpowiedź na wskazane główne pytanie,

Słowa kluczowe

Równość, John Rawls, liberalna demokracja, obywatelstwo

thought can be interpreted in a way that allows to answer this question in the affirmative.

Key words

Equality, John Rawls, liberal democracy, citizenship

I. Wprowadzenie

Równość, jako pewien ideał filozoficzno-polityczny, jest kluczowym elementem wielu koncepcji, poczynając prawdopodobnie już od Sofistów¹. Może ona być jednak rozpatrywana na wielu różnych płaszczyznach, a każdorazowo zmiana perspektywy zmienia też implikacje dla instytucji publicznych. Mamy mianowicie do czynienia z równością na płaszczyźnie moralno-religijnej², na płaszczyźnie naturalnej (w sensie biologicznym) formalną równością wobec prawa³, czy wreszcie, z równością obywatelską. Wydaje się, iż ta ostatnia jest najbardziej brzemienne w skutki dla sfery publicznej, ponieważ czyni się tutaj z równości coś więcej niż tylko element natury ludzkiej, czy też jedną z przygodnych okoliczności społecznego życia. W przypadku „równości obywatelskiej”, równość stanowi jeden z najważniejszych celów, ze względu na który buduje się ład polityczno-społeczny. Jest to zatem nie tylko punkt wyjścia dla refleksji o państwie i prawie, ale także postulowany stan rzeczy. Zakłada się tutaj nie tylko, że jednostki *są lub mogą być* sobie równe jako obywatele, ale także, że takie *powinny być*, i to w sensie materialnej, a nie tylko formalnej równości. Jeżeli ich równy status jest w jakiś sposób zaburzony, należy podjąć odpowiednie kroki, by go przywrócić; jeżeli nie powstał spontanicznie, należy go wprowadzić – tak by w myśl ideału Jan Jakuba Rousseau „ludzie, jakkolwiek mogą być nierówni siłą i geniuszem” uzyskali równość „przez układ i prawo” [Rousseau 2002, s. 42].

1 Egalitarne idee przypisuje się przede wszystkim Antyfonowi, choć i w jego przypadku znajdziemy pewne kontrowersje. [Moulton, 1972].

2 Oto, na przykład, przesłanie myśli chrześcijańskiej jest następujące – każdy człowiek jest tak samo dzieckiem Boga, i każdy podlega temu samemu prawu naturalnemu. Pomimo zatem wielu różnic istniejących między ludźmi, w odniesieniu do Boga i nadanego przezeń prawa wszyscy są równi. Mam tu na myśli szczególnie myśl świętego Tomasza z Akwinu [Gilson, 2003, ss. 305–309].

3 Najbardziej znanym obrońcą formalnej równości wobec prawa, występującym przeciwko dążeniem władzy w państwie demokratycznym do zapewnienia równości materialnej, jest Friedrich August von Hayek, [1998, ss. 86–91].

Na poziomie czystej teorii równość obywatelska wymaga określonego rozumienia moralnej osobowości jednostki oraz charakteru społeczeństwa, na poziomie postulatów względem praktyki – daleko idącej aktywności publicznych instytucji, to znaczy państwa więcej niż minimalnego, które w swoich działaniach, faktycznych i prawodawczych, kieruje się także równością zamieszkujących je obywateli. Koncepcja Johna Rawlsa, która jest właściwym przedmiotem tego tekstu, przyjmuje właśnie tak rozumianą równość obywatelską jako niezwykle istotną ideę regulatywną. Jak pisał Rawls w swym opus magnum, *Teorii sprawiedliwości*, proponowaną przezeń koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności (*fairness*) należy rozumieć jako rozwinięcie ogólniejszej idei, w myśl której:

Wszystkie wartości społeczne – wolność i możliwości, dochód i bogactwo oraz społeczne podstawy szacunku do samego siebie – mają być równo dystrybuowane, chyba że nie równa dystrybucja którejkolwiek (czy też wszystkich) spośród tych wartości jest korzystna dla każdego [Rawls 2009, s. 109].

Równość jest zatem szczególnie głęboko wbudowana w strukturę koncepcji – hipotetyczna równa dystrybucja podstawowych dóbr społecznych jest stanem, którego nie trzeba usprawiedliwiać, a tym, co winno być usprawiedliwione, są odstępstwa od niej. Takie usytuowanie „ciężaru dowodu” ugruntowane jest w jeszcze innym, bardziej podstawowym przekonaniu – że ludzie są w sensie fundamentalnym równi jako osoby moralne posiadające koncepcję własnego dobra oraz zmysł sprawiedliwości [Rawls 2009, ss. 713nn]. Co za tym idzie, wszelkie nierówności niezasłużone czy arbitralne – wynikające z uprzywilejowanej pozycji społecznej lub z korzystniejszego naturalnego uposażenia pewnych jednostek – powinny być zrekompensowane przez koncepcję sprawiedliwości regulującą instytucje społeczeństwa demokratycznego [Rawls 2009, s. 160]⁴, a co za tym idzie również przez same te instytucje, choćby w formie transferów socjalnych czy wysokiego opodatkowania spadków [Rawls 2009, s. 402–414].

W niniejszym tekście zajmę się drugą ze wskazanych sfer. Interesują mnie zatem nie tyle szczegóły koncepcji na poziomie teoretycznym, takie jak treść zasad sprawiedliwości i sposób ich uzasadnienia, lecz jej implikacje czy postulaty dla praktyki prawnej i politycznej. W świetle krytyki, którą egalitarna myśl Rawlsa napotyka ze strony klasycznego liberalizmu czy libertarianizmu [Kersting 2002], podstawowym pytaniem, które należy w tym kontekście zadać, jest pytanie o to, czy koncepcja tak egalitarna może być zarazem liberalna, to znaczy, czy prezentuje spójny i atrakcyjny sposób połączenia równości z wolnością. Jednakowoż, biorąc pod uwagę także krytykę ze strony komunitaryzmu [Prostak 2004], czy feminizmu [Higgins 2004], pytanie powyższe można uogólnić i sformułować następująco – czy Rawlowskie ujęcie rów-

⁴ Rolę tę w sprawiedliwości jako *fairness* spełniają zasada autentycznej równości szans oraz zasada różnicy, por. [Rawls 2009, ss. 126–147].

ności sprawia, iż jest daję się ona połączyć z innymi istotnymi ideałami społecznymi, czy też egalitaryzm jest na tyle radykalny, iż wszelkie postulaty względem instytucji publicznych zostają podporządkowane równości?

Analizy przeprowadzone w niniejszym tekście skłaniają ku ostrożnemu przyjęciu tezy, iż myśl Rawlsa otwarta jest na interpretację, która pozwala pogodzić w ramach jednej doktryny roszczenia często skonfliktowanych ideałów. Twierdzenie owo uprawnione o ile przyjmujemy, że choć filozofia Rawlsa posiada dość jednoznaczne implikacje ekonomiczne i polityczne, podstawowy jej cel ma charakter *sensu stricto* moralny. W centrum tej filozofii sytuuje się bowiem pojęcie człowieka-obywatela, który rozumiany jest nie tylko jako istota ekonomiczna (obdarzona strategiczną racjonalnością), ale także jako istota moralna posiadająca zmysł sprawiedliwości. Instytucje publiczne mają wyrażać szacunek względem tak pojętych obywateli – i ten właśnie szacunek zajmuje centralne miejsce w całej koncepcji Rawlsa. Ze względu na wieloaspektowy charakter demokratycznego obywatelstwa, Rawls usiłuje pogodzić różne ideały, które w wielu innych koncepcjach są sobie przeciwstawiane. W konsekwencji, wartości inne niż równość, takie chociażby jak wolność i autonomia z jednej strony, a zakorzenienie we wspólnocie z drugiej, nie są skonfliktowane, a przeciwnie, wzajemnie się zakładające. Podstawowym zagadnieniem jest zatem nie tyle to, czy można pogodzić egalitarne zasady sprawiedliwości z wolnością i innymi istotnymi ideałami, lecz raczej, w jaki sposób należy owe ideały rozumieć, jeżeli mają one występować łącznie, jako wartości komplementarne w ramach jednego systemu instytucji.

Ideal demokratycznego obywatelstwa

Na początek przypomnijmy, że zasady sprawiedliwości, wypracowane przez Rawlsa na drodze interpretacji wspomnianej już, egalitarystycznej idei sprawiedliwości, postulują takie ułożenie społecznej współpracy, aby każdy mógł w niej uczestniczyć w warunkach autentycznej równości szans. Zasada równych szans wymaga nie tylko formalnej równości wobec prawa, lecz także aktywnych działań redystrybucyjnych prowadzonych przez publiczne instytucje. Te ostatnie mają za zadanie korygować różnice w usytuowaniu jednostek wynikające z odmiennych sytuacji wyjściowych. Dodatkowo jednak, uzupełniająca zasadę autentycznej równości szans zasada różnic⁵ nakazuje tak ułożyć system społeczny, aby położenie najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa było lepsze niż w hipotetycznej sytuacji zupełnej równości udziałów, a każdorazowy przyrost nierówności ma maksymalnie poprawiać położenie najgorzej sytuowanych. Redystrybucja ma zatem nie tylko wyrównywać szanse osiągnięcia takich a takich pozycji społecznych, ale także ma korygować rezultaty społecznej

5 W polskich tłumaczeniach obok „zasady różnicy” znajdziemy także sformułowania „zasada dyferencji” i „zasada zróżnicowania”, które są zakresowo i znaczeniowo równe – odnoszą się do angielskiego oryginału: „difference principle”.

kooperacji nawet, gdy odbywa się ona w warunkach autentycznej równości szans. Połączone zasada równych szans i zasada różnicy dają koncepcję tak egalitarną, że Will Kymlicka słusznie zauważył (opisując współczesne nurty marksizmu), iż „nie jest (...) jasne, czy jest jeszcze jakieś miejsce na lewo od Rawlowskiej liberalno-egalitarnej koncepcji sprawiedliwości” [Kymlicka 1998, s. 191].

Aby jednak trafnie scharakteryzować miejsce równości w koncepcji Rawlsa, ów daleko idący egalitaryzm zasad sprawiedliwości należy widzieć w szerszym kontekście. Przede wszystkim należy zadać sobie pytanie – jaki jest podstawowy cel takiej re-dystrybucji? Odpowiedzią jest idea wzajemności (*reciprocity*), rozumiana jako pewien podstawowy wymóg względem zasad sprawiedliwości. Zasady te, regulujące społeczną kooperację, winny mieć taką treść, aby każdy mógł je w sposób rozumny zaakceptować [Rawls 2001a, s. 6]. Rozumna akceptacja oznacza w tym przypadku zgodę na takie reguły, które są akceptowalne z perspektywy zabezpieczenia pewnych podstawowych dóbr indywidualnych, przy założeniu, iż inni uczestnicy kooperacji również mogą takie reguły zaakceptować, a nawet można od nich tego rozumnie wymagać [Rawls 2001a, s. 6]. Koncepcja sprawiedliwości podporządkowana idei wzajemności dąży zatem do tego, aby jej zasady pozwalały na wybór i realizację dobra jednostkowego, lecz z zastrzeżeniem, by było to możliwe dla każdego obywatela na jego własny sposób. W Rawlowskim egalitaryzmie nie chodzi bowiem po prostu o ekonomiczne wyrównanie dochodu czy ogólnej sytuacji każdego; chodzi raczej o to, by każdy posiadał równy status jako równouprawniony uczestnik kooperacji, i dzięki temu był wolny od arbitralnego, nielegitymowanego przymusu; już to prawnej, już to ekonomicznej natury.

Tak rozumiana wzajemność w sposób oczywisty domaga się uzupełnienia poprzez polityczną koncepcję osoby, to znaczy koncepcją podmiotu, który ma wyrazić zgodę na zasady sprawiedliwości i który ma kooperować z innymi na jej podstawie. W dojrzałej myśli Rawlsa (to znaczy, w pewnym uproszczeniu, w myśli zawartej w książce *Liberalizm polityczny*), tym podmiotem jest obywatel społeczeństwa demokratycznego⁶. Jak pisze Rawls:

Poczynając od świata antycznego pojęcie osoby rozumie się – zarówno w filozofii, jak i w prawie – jako pojęcie kogoś, kto może brać udział, czy grać określoną rolę, w życiu społecznym, a stąd korzystać z rozmaitych praw i przestrzegać rozmaitych obowiązków. (...)

6 Na potrzeby tego tekstu można jednakowoż potraktować doktrynę Rawlsa jako całość. Co prawda istnieją różne interpretacje Rawlowskiego „zwrótu politycznego”, ja jednakowoż przyjmuję, że Rawls w żadnym punkcie swej późniejszej twórczości w sposób definitywny czy fundamentalny nie zakwestionował w zasadzie żadnego punktu rozważań obecnych w *Teorii sprawiedliwości*. Rozważania z pism późniejszych miały jednakowoż ukazać tę ostatnią w nieco innym świetle. [Weithman 2010]. Warto jednak odnotować, iż funkcjonuje na poły anegdotyczne, choć najprawdopodobniej prawdziwe, przekonanie, iż pod koniec życia Rawls planował daleko idącą rewizję *Liberalizmu politycznego* i wydanie go raz jeszcze. Zmiany, o których się w tym kontekście wspomina, byłyby już zmianą substancjalną w kierunku pluralizmu/relatywizmu, gdzie *en bloc* zakwestionowana byłaby wyróżniona rola koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności [Nussbaum 2015, s. 21].

Ponieważ poruszamy się w obrębie tradycji myśli demokratycznej, myślimy również o obywatelach jako o osobach wolnych i równych. Podstawowa idea jest taka, że z racji posiadania dwóch władz moralnych (zdolności posiadania poczucia sprawiedliwości i zdolności kierowania się jakąś koncepcją dobra) oraz władz rozumu (sądzenia, myślenia i wnioskowania, związanych z tamtymi władzami), osoby są wolne. Posiadanie tych władz w minimalnym stopniu wymaganym po to, by być w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa, czyni osoby równymi [Rawls 2012, ss. 51n].

Jak widać w powyższym fragmencie, filozofia polityczna Rawlsa bierze pod uwagę tylko jedną płaszczyznę, na której funkcjonuje osoba; płaszczyznę obywatelską, by tak to określić. Uważa się tu, iż każdy jako obywatel posiada dwie podstawowe moralne władze. Pierwszą z nich jest racjonalność, to znaczy zdolność określania, co jest dla danej osoby korzystne, co chciałaby czynić oraz kim być. Osoba zdolna jest z biegiem czasu rewidować, modyfikować, czy też zupełnie zmieniać swoje nastawienie do tych spraw – określa się ją zatem jako wolną. Drugą władzą moralną jest rozumność, to znaczy gotowość do proponowania i popierania zasad oraz kryteriów współpracy; takich, na które może zgodzić się każdy, niezależnie od konkretnej, zajmowanej w danym momencie pozycji. Obywatel nie jest zatem jedynie podmiotem racjonalnym, tj. maksymalizującym korzyść własną, lecz zarazem podmiotem rozumnym, to znaczy zdolnym do uznania zasad wzajemności w interakcjach z innymi, a zatem pośrednio – zdolnym do kierowania się równym szacunkiem dla każdego. Jest zatem wolnym pod tym względem, iż konstruuje i rewiduje koncepcję własnego dobra, a także uznaje (w sposób autonomiczny, w sensie autonomii politycznej⁷) powszechne zasady sprawiedliwości. Jest zaś równy innym, ponieważ wszyscy, jako obywatele, traktowani są jako racjonalni i rozumni w minimalnym stopniu.

Tego rodzaju pojęcie osoby pozwala w pierwszej kolejności na koncepcyjne pogodzenie wolności i równości. Co prawda obywatele różnią się od siebie stopniem, w jakim są racjonalni i rozumni, mogą się różnić zasadniczo co do poglądów metafizycznych czy religijnych, a jednak, ze względu na posiadanie cech rozumności i racjonalności (przynajmniej w minimalnym stopniu), uważamy ich za równych – nikomu nie należą się obowiązki czy też przywileje, których nie da się usprawiedliwić poprzez odwołanie do sprawiedliwej kooperacji. Zakłada się, że obywatele szanują tę równość, ponieważ są rozumni. Z drugiej strony uważamy obywateli za wolnych, ponieważ nikt nie jest uprawniony, by narzucać drugiemu tę czy inną koncepcję dobra. Istnieją tu co prawda pewne ograniczenia, które nakłada rozumność, jednak nie są to ograniczenia idące daleko. Z punktu widzenia sprawiedliwości nie ma gorszych czy lepszych planów na życie, i nie można w imię sprawiedliwości żądać od kogoś, by na przykład zajął się raczej polityką niż duszpasterstwem – wybór jednostkowej

7 Wyjaśnienie pojęcia autonomii politycznej patrz [Rawls 2012, ss. 126–131].

koncepcji dobra stanowi domenę wolności. Obydwa atrybuty muszą występować łącznie, by można mówić o nowoczesnym obywatelu⁸.

Przyjęcie politycznej koncepcji osoby ma jednak jeszcze szersze konsekwencje. O ile bowiem *Teorię sprawiedliwości*, zwłaszcza jej trzecią część, można było interpretować jako dzieło proponujące pewną całościową filozoficzną wizję podmiotu ludzkiego, to w świetle ustaleń z *Liberalizmu politycznego* widzimy, iż Rawlsowi chodzi wyłącznie o koncepcję osoby przyjmowaną na potrzeby publicznych instytucji. I w tym kontekście należy także interpretować Rawlsowski egalitaryzm – nie chodzi m nim o to, iż ludzie są *a priori* równi lub mają za wszelką cenę stać się równymi, lecz o to, iż wszyscy *powinni być traktowani jako równi o tyle, o ile są obywatelami*. Takie ujęcie idei równości pozwala na jednoczesną akceptację, na przykład, naturalnego zakorzenienia jednostki we wspólnocie, o którym pisał, jak powszechnie wiadomo, Michael Sandel, krytykując Rawlsa [Sandel 1982]. W myśl politycznej koncepcji osoby nie ma jednak sprzeczności pomiędzy dwoma twierdzeniami – „człowiek jest z natury podległy hierarchicznej wspólnocie” oraz „ludzie są fundamentalnie równi”. To pierwsze może bowiem dotyczyć, na przykład, człowieka jako członka hierarchicznego związku wyznaniowego, czy też lojalnego członka rodziny, zaś drugie dotyczy człowieka jako obywatela. O ile zatem hierarchiczne wspólnoty respektują konstytucyjne prawa podstawowe, przynależność do nich nie stoi w sprzeczności z równością obywatelską. Otwiera to drogę do pogodzenia równości z innymi ideałami politycznymi. Jest to zresztą dość powszechne doświadczenie wielu ludzi w konstytucyjnych demokracjach, którzy cieszą się równymi prawami jako obywatele, lecz zarazem zajmują konkretne miejsce w kształtującej się spontanicznie hierarchii społecznej (już to rozpatrując społeczeństwo jako całość, już to lokalne związki i stowarzyszenia). Aby jednak zweryfikować koncepcyjną spójność takiej interpretacji, należy przyjrzeć się implikacjom, które koncepcja demokratycznego obywatelstwa niesie dla wybranych publicznych instytucji.

Egalitaryzm w konstytucji

Jeżeli chodzi o poziom instytucjonalny, Rawls popiera konstytucyjną demokrację, w której nadrzędny akt prawny – konstytucja – nadaje każdej jednostce uprawnienia o charakterze politycznym (to znaczy związane ze zdobywaniem i sprawowaniem

⁸ Na fakt, iż idea obywatelstwa jest kluczowa dla zrozumienia późnego Rawlsa zwraca uwagę A. de Francisco, który interpretuje Rawlsa wyłącznie w kategoriach republikańskich [2006]. Zaiste, możliwość udziału w sprawowaniu władzy (równa wolność polityczna) jest dla systemu Rawlsa bardzo ważna. Wydaje się ponadto, iż bez wykształcenia cnót obywatelskich społeczeństwo rządzone zasadami Rawlsa mogłoby się okazać społeczeństwem biurokratycznym i zniewolonym. Sądzę jednak, iż nie można Rawlsa traktować jako wyłącznie republikańskiego, ponieważ równie doniosłe jest pozostawienie jednostce przestrzeni wolnej od ingerencji państwa, a nawet więcej; w ogóle publicznego dyskursu. Aktywność obywatelska nie jest zatem konstytucyjna dla jednostki; jest to jedynie status nadany przez społeczeństwo demokratyczne, nie zaś jakiś uprzywilejowany sposób życia, jak to ma miejsce w republikanizmie, przynajmniej w wersji perfekcyjnej.

władzy) oraz osobistym.⁹ Wśród tych pierwszych podstawowe znacznie ma powszechne prawo wyborcze oraz możliwość stałego monitorowania działań władzy. Wśród uprawnień osobistych najważniejsze okazują się prawo do zrzeszania się i wolność sumienia. Co jednak istotne, tak zwana zasada różnicy – nakazująca maksymalnie poprawiać położenie grup najgorzej sytuowanych – nie jest przez Rawlsa ujęta jako konstytucyjna zasada ustrojowa, a jej realizacja ma być przedmiotem ustawodawstwa zwykłego [Rawls 2009, s. 295]. Wynika to zapewne z przekonania, iż trudno byłoby ująć zasadę różnicy jako uprawnienie egzekwowalne przed sądem konstytucyjnym. W zamian Rawls postuluje pewne minimum socjalne (minimum podstawowych potrzeb) jako uprawnienie konstytucyjne, jednak bez bliższego określenia jego wysokości [Rawls 2012, ss. 314 nn].

Nie oznacza to jednak, iż konstytucja, podporządkowana idei równej wolności politycznej, nie wiąże się z postulatami redystrybucji. Zdaniem Rawlsa bowiem, formalna równość polityczna (przede wszystkim zasada powszechnego i równego prawa wyborczego) jest niewystarczająca, by uczynić zadość wymogom wzajemności i demokratycznego obywatelstwa. Argumentuje on na rzecz powszechnej „autentycznej wartości wolności politycznych”, uzupełniającej ich formalny aspekt, a zatem takiej sytuacji, gdzie rzeczywiste znaczenie aktywności obywatela nie jest neutralizowane przez nierówności majątkowe [Rawls 2012, s. 36]. Rawls jest przy tym bardzo krytyczny względem praktyki politycznej w jego ojczyźnie, Stanach Zjednoczonych, gdzie jego zdaniem nierówności majątkowe mają zbyt istotny wpływ na proces polityczny, ze względu na brak finansowania partii politycznych ze środków publicznych oraz niewystarczające ograniczenia nałożone na finansowanie polityków przez pojedyncze podmioty [Rawls 2009, s. 332, 2012 ss. 478–482]. Rawls co prawda zastrzega, iż nie należy jego doktryny rozumieć jako dążącej po prostu do lub zbliżenia zrównania majątków [Rawls 2009, 416], należy jednak pamiętać o tym, iż postulowany przez poziom nierówności byłby z pewnością daleki od tego, który istnieje w ostatnich dekadach na przykład w Stanach Zjednoczonych. Wynika to już z samej tylko idei równej wolności politycznej, nie zaś z zasady dotyczących sprawiedliwości dystrybucyjnej w sensie podziału dóbr.

Sprawiedliwość tła, demokracja właścicielska i liberalny socjalizm

Gdy chodzi o poziom sub-konstytucyjny, egalitaryzm daje o sobie znać jeszcze wyraźniej. Zdaniem Rawlsa, obok aktywności wyposażonych w uprawnienia obywatelskie jednostek, istnieć powinien także system instytucji publicznych, które dbają o równość szans (jak na przykład publiczne szkolnictwo) oraz pomagają najbardziej potrzebującym (instytucje socjalne). Aktywny rząd o szerokich kompetencjach jest zdaniem Rawlsa

⁹ Szczegóły Rawlsowski spojrzenia na konstytucję patrz Rupniewski [2015, ss. 159–199].

konieczny, by zrealizować zasady sprawiedliwości i zapewnić każdemu równy szacunek. Aktywność pojedynczych jednostek na rynku jest niewystarczająca, ponieważ oceniają one swoje posunięcia przede wszystkim z perspektywy własnej korzyści i własnej sytuacji – trudno byłoby tu wymagać perspektywy odmiennej. Prowadzi to do (być może przez nikogo niezamierzonego) zachwiania równowagi pomiędzy obywatelami i wprowadzenia nadmiernej arbitralnej władzy ekonomicznej [Rawls 2012, s. 361]. Aby społeczeństwo pozostało pomimo tego sprawiedliwe, obywatele powinni dążyć, działając z poziomu instytucji publicznych, do osiągnięcia tak zwanej „sprawiedliwości tła” (*background justice*). Pojęcie to oznacza pewne instytucjonalne otoczenie, w którym dokonuje się społeczna kooperacja. Zdaniem Rawlsa, dopiero wtedy, gdy powołane specjalnie do tego celu instytucje dbają o ogólną sprawiedliwość społeczeństwa, to znaczy przeciwdziałają sytuacji, w której istnieją znaczne nierówności usytuowania, niweczące swobodę i dobrowolność porozumień zawieranych na drodze społecznej kooperacji, mamy do czynienia ze społeczeństwem sprawiedliwym lub przynajmniej przyzwoitym. Wówczas, powiada Rawls, „jednostki i zrzeszenia mają swobodę skuteczniejszego przeprowadzania własnych celów w ramach struktury podstawowej, z poczuciem bezpieczeństwa, które płynie z wiedzy, że gdzie indziej w systemie społecznym czyni się niezbędne korekty, by zachować sprawiedliwość tła”. [Rawls 2012, s. 364].

Idealny ustrój, który egzemplifikuje działanie instytucji tła (przy założeniu prywatnej własności przedsiębiorstw), nazwał Rawls „demokracją właścicielską” [2001a, ss. 135nn], która jest pewną formą państwa opiekuńczego (aktywnego, o dużych kompetencjach), oraz alternatywą dla kapitalizmu. Jako podobny, i również akceptowalny z punktu widzenia słuszności ustrój wskazuje Rawls liberalny (demokratyczny) socjalizm, który charakteryzuje się społeczną własnością środków produkcji przy zachowaniu pluralizmu politycznego [Rawls 2001a, s. 138]. Demokracja właścicielska zakłada zaś własność prywatną. Rawls starał się wyraźnie odróżnić tę idealną formę ustrojową od popularnego w krajach kapitalistycznych państwa dobrobytu (*welfare state*). Krytykuje on to ostatnie przede wszystkim za fakt, iż dozwala ono na duże nierówności społeczno-ekonomiczne niespełniające kryterium wzajemności, to znaczy generujące sytuację, w której liczne grupy społeczne są *de facto* pozbawione wpływu na bieg spraw publicznych, zaś inne posiadają wpływ przemożny i zasadniczo arbitralny. Jak pisze Rawls:

Demokracja właścicielska unika takiego stanu rzeczy, nie poprzez, by tak rzec, redystrybucję dochodu w ręce tych, którzy posiadają mniej na koniec danego okresu rozliczeniowego, lecz raczej poprzez zapewnienie szerokiego dostępu do własności *aktywów* i kapitału ludzkiego (to znaczy edukacji i umiejętności) na początku każdego okresu rozliczeniowego, przy zachowaniu autentycznej równości szans w tle. Główną intencją jest tutaj nie tyle po prostu pomagać tym, którzy przez przypadek lub nieszczęście tracą zasoby (choć to też musi być uczynione), lecz raczej zapewnić wszystkim obywatelom możliwość własnego rozstrzygnięcia o swoich sprawach, w warunkach odpowiedniej społeczno-ekonomicznej równości. [Rawls 2001a, 139, przeł. M.R.]

O ile zatem w państwie dobrobytu dba się przede wszystkim o to, by znieść ubóstwo, bezrobocie czy patologie społeczne, demokracja właścicielska jest przywiązana do równości w nieco inny sposób – koncentruje się na tym, by każdy obywatel mógł rzeczywiście w pełni uczestniczyć w życiu społecznym. Analogicznie, zdaniem Rawlsa, funkcjonuje, na poziomie idealnego opisu, liberalny socjalizm.

Według Rawlsa w ten właśnie sposób dokonuje się pogodzenie równości z wolnością – z jednej strony system instytucji publicznych dąży do stworzenia takich warunków, w których każdy, niezależnie od swojego społecznego usytuowania, może aktywnie uczestniczyć w polityce, kształtując życie społeczne (poprzez udział w głosowaniu, partiach politycznych czy stowarzyszeniach), lub też aktywnie kooperować z innymi jednostkami na rynku (dokonywać transakcji, podejmować pracę); jest to zatem systemem egalitarny. Z drugiej strony jednak istnieje sfera osobista, niezależna od polityki i państwa, w której każdy określa, co jest dla niego dobrem, oraz swobodnie ustosunkowuje się do wszystkich najważniejszych dla człowieka kwestii. Ten ostatni element teorii jest szczególnie ważny. Pamiętać należy, iż Rawls przedstawia swoją koncepcję jako czysto polityczną, czyli nie obejmującą całości moralności. Ma więc ona dotyczyć tylko podstawowych elementów konstytucji oraz problemu sprawiedliwej dystrybucji dóbr. Szerokie spektrum spraw, w tym pozostałe kwestie moralne czy metafizyczne, pozostają niezależnymi od sprawiedliwości, i rządzą się zupełnie innymi, dowolnie wybieranymi przez jednostki, prawami.

Rodzina jako instytucja podstawowej struktury społeczeństwa

Na rozważania w powyższej części może rzucić nieco inne światło Rawlowskie ujęcie kwestii związanych z rodziną. Mogłoby się na przykład wydawać, iż demokracja właścicielska jest w sposób zasadniczy przeciwna instytucji rodziny, gdyż ta ostatnia wpływa na pozycje wyjściowe – osoby o wyjściowo wyższym kapitale społecznym i ludzkim, posiadany dzięki urodzeniu w takiej a nie innej rodzinie, z pewnością będą miały większą szansę na znalezienie się w gronie lepiej sytuowanych – rodzina prowadzi po prostu do dziedziczenia pozycji społecznej. Rawls jednak nie dochodzi do takich konkluzji, i uznaje, że jego koncepcja sprawiedliwości dotyczy rodziny w ograniczonym zakresie, ponieważ:

głównym przedmiotem sprawiedliwości politycznej jest podstawowa struktura społeczeństwa rozumiana jako stworzenie głównych instytucji społecznych jednolitego systemu społecznej współpracy w czasie. Zasady sprawiedliwości politycznej stosują się bezpośrednio do tej struktury, lecz nie do wewnętrznego życia licznych stowarzyszeń w jej obrębie, w tym do życia rodziny [Rawls 2001b, s. 225].

Rawls zatem jest skłonny zaakceptować, na przykład, różnice w statusie męża i żony w wewnętrznym życiu rodziny, o ile nie wchodzi w grę bezpośredni przymus, czy przemoc jednego z małżonków nad drugim, likwidujące równość szans zapewnioną przez porządek konstytucyjny.

Tak również należy rozumieć miejsce rodziny w demokracji właścicielskiej – byłaby ona istotnym elementem społeczeństwa, któremu co prawda stawiane byłyby pewne zasadnicze wymagania wynikające z demokratycznego obywatelstwa, egzekwowane przez instytucje, co jednak nie uprawniałoby do stałej arbitralnej ingerencji w dynamikę poszczególnych rodzin. Rawls zakłada bowiem ograniczony zakres stosowania zasad sprawiedliwości, „tak aby pozostawić przestrzeń dla kwitającego życia wewnętrznego właściwego danemu stowarzyszeniu”. [Rawls 2001b, s. 227] Rawls przewiduje co prawda miejsce dla bogatego treściowo powszechnie obowiązującego prawa rodzinnego, na przykład wyrównującego pozycję męża i żony w razie rozvodu, czy nakładające podstawowe obowiązki wobec dzieci. Z drugiej jednak strony, „od pewnego momentu społeczeństwo polegać musi na naturalnym afekcie i dobrej woli dorosłych członków rodziny” [Rawls 2001b, s. 227].

Z perspektywy współczesnej, takie twierdzenia mogą brzmieć niemal konserwatywnie; już w czasach, gdy pisma Rawlsa powstawały, spotykały się ze wspomnianą na wstępie krytyką feministyczną, wedle której Rawlsowski ujęcie sprawiedliwości zapoznaje zagadnienia równości płciowej i dozwala na daleko idącą, systematyczną dyskryminację kobiet czy osób homoseksualnych. Należy jednak pamiętać, iż Rawls uznawał rodzinę za pochodną wolności zrzeszania się, a tradycyjna, heteroseksualna rodzina z dziećmi jest tylko jednym z dopuszczalnych form takiego zrzeszenia. Zasadniczo inne formy rodziny, o ile w sposób odpowiedni zabezpieczają dobro dziecka i podstawowe prawa partnerów, także nie są wykluczone [Rawls 2001a, s. 163]. Nie zmienia to jednak faktu, iż przedstawione wyżej ujęcie rodziny wyraźnie czyni egalitaryzm demokracji właścicielskiej mniej radykalnym, niż na pierwszy rzut oka mógłby się wydawać.

Poziom globalny – prawo ludów

Elementem, który ukazuje myśl Rawlsa w jeszcze bardziej „konserwatywnej” odsłonie, jest jego podejście do sprawiedliwości w relacjach międzynarodowych (w terminologii Rawlsa – pomiędzy ludami [Rawls 2001b, ss. 38–48]). Jego myśli jest bowiem obce rozciąganie stosowania radykalnie egalitarnych zasad równych szans i zasady różnicy na ekonomiczne relacje o charakterze ponadnarodowym¹⁰. Jedynym obowiązkiem sprawiedliwości odnoszącym się do egalitarnej dystrybucji dóbr, który

10 Ten element Rawlsowskiej doktryny krytykowali m.in. Thomas Pogge [1994] i Charles Beitz [2000].

Rawls przyjmuje, jest obowiązkiem pomocy ludom obciążonym [Förster 2015]. Zakłada on, iż ludy wysoko rozwinięte:

mają obowiązek udzielenia pomocy innym ludom żyjącym w niekorzystnych warunkach uniemożliwiających im posiadanie sprawiedliwego lub przyzwoitego ustroju politycznego i społecznego [Rawls 2001b, s. 58].

Rawls zakłada bowiem, iż celem ludów wysoko rozwiniętych jest, czy raczej winno być, doprowadzenie do sytuacji, w której ludy mniej rozwinięte, obciążone niekorzystnymi okolicznościami historycznymi lub środowiskowymi, dołączyły do społeczności międzynarodowej jako w pełni równi uczestnicy. Jednakowoż, obowiązek pomocy jest daleki od obowiązku, powiedzmy, wyrównywania poziomu życia w poszczególnych państwach. W jego realizacji chodzi raczej o to, by ludy, które w przeszłości doznały okoliczności obciążających takich jak na przykład kolonializm, mogły dokonać lepszej organizacji od wewnątrz, w kierunku organizacji co najmniej przyzwoitej (nie koniecznie liberalnej).

Rawls przyjmuje, iż nie istnieje jedna recepta, wedle której należy postępować, by zrealizować obowiązek pomocy [Rawls 2001b, s.158]. Wydaje się jednak, iż wyjąwszy transfery o charakterze humanitarnym (walka z głodem czy skutkami klęsk żywiołowych), nie popiera on bezpośredniego majątkowego wspierania ludów obciążonych. Pomoc ma polegać raczej na konsultacji, pomocy w budowie infrastruktury, czy egzekwowaniu praw człowieka. Natomiast w sytuacji, gdy ludy są już „zdolne do zarządzania własnymi sprawami rozsądnie i racjonalnie” i można o nich orzec, że stały się „członkami społeczności ludów dobrze urządzonych”, obowiązek pomocy ustaje, choćby dana społeczność pozostawała relatywnie uboga [Rawls 2001b, s.163].

Konkluzje

Zasady sprawiedliwości, które stanowią publiczną podstawę społecznej kooperacji, mają zdaniem Rawlsa spełniać jeden podstawowy wymóg – mają nadawać się do przyjęcia i popierania przez obywateli, którzy postrzegają siebie jako jednocześnie wolnych i równych, pragnących kooperować na sprawiedliwych warunkach. Obywatele, raz obrawszy odpowiednie dla swego statusu zasady, będą współpracować z pokolenia na pokolenie w oparciu o nie, traktując je jako ostateczny trybunał, do którego należy odwoływać się podczas rozwiązywania najważniejszych problemów politycznych [Rawls 2009, s. 32]. Aby odpowiednio przedstawić miejsce równości w tej koncepcji, przeanalizowałem przyjmowaną w niej koncepcję osoby oraz ideę wzajemności. Następnie opisałem w ogólnym zarysie system instytucji, jaki implikują zasady sprawiedliwości odpowiadające koncepcji osoby i społeczeństwa. Wskazywałem tam, iż z jednej strony równość wydaje się być do pogodzenia z innymi ideałami

politycznymi, takimi jak wolność czy zakorzenienie we wspólnocie, lecz z pewnością sposób tego połączenia daleki jest od oczywistości. Pomimo faktu, iż wywodzi się on z tradycji liberalnej (Locke bez wątpienia stanowi dlań ważne źródło inspiracji), równość obywatelska rozumiana tak, jak to zarysowałem na wstępie, odgrywa w jego filozofii od samego początku bardzo istotną rolę. Koncepcja jest bowiem odzwierciedleniem pewnej koncepcji substancjalnej, a nie tylko formalnej, równości. To właśnie w tym miejscu drogi Rawlsa i klasycznego liberalizmu wyraźnie rozchodzą się, a przez ten fakt filozof sytuuje się po lewej stronie sceny myśli politycznej. Czerpie bowiem nie tylko z tradycji liberalizmu, lecz także z nowożytnego republikanizmu wspomnianego już Rousseau. Stara się również uwzględnić uprawnione jego zdaniem zastrzeżenia, które przeciwko kapitalizmowi wysuwał Karol Marks.¹¹ Tego ostatniego zaś słusznie kojarzy się z bezwzględny prymatem równości nad pozostałymi elementami politycznego myślenia. Z drugiej strony, jak widzieliśmy, Rawls daleki jest od fundamentalnej i marksistowskiej w duchu krytyki takich instytucji jak własność prywatna czy rodzina, nie postuluje też „rewolucji światowej” na poziomie sprawiedliwości globalnej.

W związku z tym sędzę, iż pojęcie równości ma być w jego koncepcji połączone z wolnością i innymi ideałami politycznymi istotnymi dla społeczeństwa demokratycznego. Aby to uczynić, ideę systemu społecznego z rozbudowanymi funkcjami rządu należy koniecznie połączyć z koncepcją aktywnego obywatela, który nie tylko jest uprawniony do udziału w sprawach publicznych, ale żywo interesuje się nimi i posiada wolę wpływania na ich kształt¹². Wówczas tylko nakładane przez rząd ciężary publiczne będą legitymowane, a tworzony przez społeczeństwo system prawny nie będzie dla jednostek kagańcem, lecz realizacją szeroko podzielanej koncepcji sprawiedliwości. Ostatecznie zatem odpowiedź na pytanie, czy w społeczeństwie demokratycznym udaje się umieścić równość w harmonii z innymi ideałami, należy do rzeczywistości społecznej, nie zaś do filozofii.

11 Warto w tym miejscu odnotować, iż Rawls w swych wykładach z filozofii politycznej mówił wprost, iż „leseferystyczny kapitalizm posiada poważne wady, które powinny zostać dostrzeżone i zreformowane w zasadniczy sposób.” [Rawls 2010, ss. 428n]. Rawls pragnął bowiem, aby ustroj społeczny wynikający z jego teorii sprawiedliwości był odporny na zarzuty stawiane przez Marksa kapitalizmowi. Dlatego postulował tzw. demokrację właścicielską lub liberalny socjalizm jako odpowiednie (tzn. adekwatne do jego koncepcji sprawiedliwości) ustroje. Demokrację właścicielską, gdzie istniałyby konstytucja, katalog podstawowych wolności, własność prywatna środków produkcji, oraz instytucje realizujące dwie zasady sprawiedliwości, pojmował Rawls jako dopuszczalną (tzn. sprawiedliwą) formę kapitalizmu [Rawls 2010, ss. 425n].

12 Zbliża to myśl Rawlsa do republikanizmu, ale tylko w formie instrumentalnego republikanizmu, to jest takiego, który pozytywny wymiar wolności politycznej uznaje za instrument do osiągnięcia celów społecznych, nie zaś jako cel sam w sobie i warunek dobrego życia. [Eliasz 2018].

Bibliografia

- Beitz, Charles. 2000. "Rawls's Law of Peoples", *Ethics* 110, ss. 669–696.
- Eliasz, Katarzyna. 2018. „Krytyka neorepublikańskiej koncepcji wolności politycznej Philipa Pettita”, *AVANT* 9 (1), ss. 147–162.
- Förster, Annette 2019. "Assistance, Emergency Relief and the Duty not to Harm – Rawls' and Cosmopolitan Approaches to Distributive Justice", [w:] M/Knoll, S. Snyder, N. Simsek (eds.), *New Perspectives on Distributive Justice: Deep Disagreements, Pluralism, and the Problem of Consensus*, Berlin-Boston: deGruyter.
- Francisco, Andres de. 2006. „A Republican Interpretation of the Late Rawls”, *The Journal of Political Philosophy* 3, ss. 270–288.
- Gilson, Etienne 2003. *Tomizm*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Hayek, Friedrich August von. 1998. *Law, Legislation, and Liberty, T.2: The Mirage of Social Justice*, London: Routledge.
- Higgins, Tracey E. 2004. "Why Feminists Can't (or Shouldn't) Be Liberals", *Fordham Law Review* 72, ss. 1629–1641.
- Hobbes, Thomas, 2005. *Lewiatan*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kersting, Wolfgang 2002. *Kritik der Gleichheit*, Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- Kymlicka, Will. 1998. *Współczesna filozofia polityczna*, Kraków: Znak.
- Nussbaum, Martha. 2015. "Introduction", [w:] T. Brooks and M. Nussbaum (eds.) *Rawls's 'Political Liberalism'*, New York: Columbia University Press.
- Moulton, Carroll. 1972., „Antiphon the Sophist, on Truth”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103, ss. 329–366.
- Okin, Susan Moller, 1991. *Gender, Justice, and the Family*, New York: Ingram, Basic Book.
- Pogge, Thomas. 1994. „An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs* 3, ss. 195–224.
- Prostak, Rafał. 2004. *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rau, Zbigniew. 2010. „Umowa społeczna w 'Teorii sprawiedliwości' Johna Rawlsa”, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.) *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Rawls, John. 2009. *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, John. 2001a. *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 2012. *Liberalizm polityczny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, John. 2001b. *O idei rozumu publicznego raz jeszcze*, [w:] Idem, *Prawo ludów*, Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
- Rawls, John 2001b. *Prawo ludów*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rousseau, Jean Jacques. 2002. *O umowie społecznej*, Warszawa: De Agostini.

-
- Rupniewski, Michał. 2015. *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji w społeczeństwie demokratycznym.*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weithman, Paul. 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford: Oxford University Press.