

J a c e k H o ł ó w k a

Priorytet sprawiedliwości

Słowa kluczowe: *autorytet, miękka naturalizacja, państwo opiekuńcze, praworządność, równość, sprawiedliwość, twarda naturalizacja, ustrój polityczny, wolność*

W swych wspomnieniach zatytułowanych *Some Remarks about My Teaching* John Rawls napisał, że „nigdy nie miał pewności, że dobrze rozumie ogólną teorię Kanta” (Rawls 2010, s. 38). Przytaczając to wyznanie, redaktor pośmiertnego wydania innej książki Rawlsa, *Lectures on the History of Political Philosophy* („Wykłady z historii filozofii polityki”), dodaje, że „przy całym swym umiarkowaniu powiedziałby [to samo] o innych filozofach omawianych w tym tomie” (tamże).

To bardzo zastanawiająca uwaga. Samuel Freeman uważa, że Rawls pisząc swą ostatnią książkę, poświęconą Th. Hobbesowi, J. Locke’owi, D. Hume’owi, J.-J. Rousseau, J.S. Millowi, K. Marksowi, H. Sidgwickowi i J. Butlerowi, nie miał pewności, czy dobrze rozumie ich teorie. Trudno uwierzyć, by to mogło być prawdą. Musimy szukać jakiegoś niezwykłego wyjaśnienia tej rzekomej wątpliwości. Może Rawls wprawdzie dobrze wiedział i rozumiał, co ci autorzy twierdzili, jednak nie był pewien, jak ich filozofia powinna być interpretowana, czyli jak ma być ujęta w szerszym kontekście teoretycznym i praktycznym? Za takim rozumieniem zastrzeżenia Rawlsa przemawia jego inne wyznanie, też przytaczane przez Freemana:

Tekst należy znać i szanować, a doktrynę prezentować w jej najlepszej postaci. Odkładanie tekstu na bok wydawało się obraźliwe. [...] Jeśli od tekstu odchodziłem – co nie było niczym złym – musiałem o tym powiedzieć. Byłem przekonany, że wyłożone w ten sposób poglądy autora stawały się mocniejsze i bardziej przekonujące, a dla studentów mogły być przedmiotem bardziej zasługującym na studiowanie (Rawls 2010, s. 36–37).

Intencje Rawlsa są zatem jasne, choć mogą się wydać niepokojąco śmiałe. Rawls przekonuje, że autorom nie można do końca wierzyć. Ale jeśli interpretacja czyjejs filozofii ma być „mocniejsza i bardziej przekonująca” niż wersja oryginalna, to nie można uniknąć sytuacji, w której interpretowany tekst będzie służyć jako uzasadnienie dla komentarza, a nie komentarz będzie oceniać oryginał. Rawls chce, byśmy się z tym pogodzili, i to może być dobra rada. Zdarza się, że komentarz jest jaśniejszy i bardziej przekonujący niż oryginał. Autor jest wprawdzie twórcą i wyrazicielem swoich poglądów, ale niekoniecznie dostrzega ważne implikacje swych założeń, i nie zawsze skutecznie rozwiązuje zagadnienia, które poruszył. Można być wielkim odkrywcą, ale mało wnikliwym interpretatorem własnego stanowiska. Rola pełnego wyjaśnienia tekstu spada wtedy na zwolenników, kontynuatorów lub badaczy spuścizny.

Co Rawls myślał o sobie?

Sądzę, że Rawls broni tego właśnie poglądu, gdy przytacza anegdotę dotyczącą Johna Marina, którego nazywa wielkim amerykańskim akwarelistą, „trzecim po Hopperze i Sargencie” (Rawls 2010, s. 37). Píše, że w przypadku Marina zawsze było wiadomo, co jest na jego obrazach. Są tam drapacze chmur, góra w Nowym Meksyku, szkunery w jakimś porcie w stanie Maine. Jednak w przypadku tych obrazów – i zapewne w przypadku obrazów wielu innych malarzy – odbiór ich prac nie polega na rozpoznaniu tego, co zostało namalowane, tylko na dostrzeżeniu, jak świetnie zostały przedstawione fragmenty świata realnego lub wyobrazonego. A świetnie pokazane nie znaczy dokładnie odtworzone, tylko ujęte w jakimś czystym stylu, w sposób sugestywny i odkrywczy.

Malarstwo to zajęcie denaturalizujące świat. Artysta symbolizuje, upiększa, skraca perspektywę, naświetla cienie, wypacza kształty, celebrytuje lub szydzi. Dokonuje figuratywnej reinterpretacji rzeczywistości. Odchodzi wtedy od prawdy i dosłowności, prezentuje alegorie i skrót myślowe. Nauka postępuje odwrotnie. Szuka faktów i nie modyfikuje swych ustaleń tak, by je dopasować do wyobraźni odbiorcy. Chce być dosłowna, jednoznaczna i wiarygodna. Natomiast – jak sądzę – filozofia lawiruje. Chętnie robi obie przeciwstawne rzeczy, raz jedną, raz drugą. Czasem naturalizuje jakieś wybrane poglądy i sprowadza je do faktów. Czasem denaturalizuje ustalenia faktyczne, oplata je komentarzami, interpretacjami, wysnutą z wyobraźni nadzieją lub niepokojem. Czyli na zmianę przybliża nas do świata realnego lub od niego odciąga. Gdy proponuje jakąś teorię wyjaśniającą i bada ją krytycznie, to nadaje jej wyraźną interpretację i tym samym ją naturalizuje. Gdy komentuje jakieś fakty lub zjawiska, ocenia je lub wyjaśnia, potępia lub usprawiedliwia, wtedy je denaturalizuje. Rawls rekomen-

dował użycie tej podwójnej metody naturalizowania i denaturalizowania w procedurze „refleksyjnej równowagi”. W tej procedurze porównujemy ze sobą siłę naszego zaufania do moralnych reguł i siłę naszych intuicji moralnych na temat poszczególnych czynów ocenianych moralnie. Jeśli te dwa rodzaje wskazań są niezgodne, to powinniśmy tak zmodyfikować nasze zaufanie do ocen jednostkowych albo do norm powszechnie obowiązujących, aż je ze sobą uzgodnimy. Zatem jeśli ktoś uważa, że samobójstwo jest zawsze moralnie niedopuszczalne, ale usprawiedliwia śmierć swego przyjaciela, który będąc chorym na raka rozbił się samochodem o skały, to coś w swych przekonaniach powinien zmienić. Albo powinien inaczej naturalizować, czyli inaczej interpretować normę ogólną i nadać jej bardziej ograniczony sens, albo powinien inaczej denaturalizować, czyli inaczej uogólniać. Może wtedy wybrać, że będzie w innym świetle widzieć to, co się stało z jego przyjacielem, i uznać, że ten wypadek nie był konsekwencją świadomej decyzji odebrania sobie życia, tylko efektem jakiegoś niekontrolowanego tiku. To są trudne decyzje. Naturalizacja skłania do akceptacji fałszu – może coś się urwało w samochodzie, tylko specjaliści kłamią, że wszystko było w porządku, ponieważ nie chcą narazić ubezpieczyciela na koszty. Denaturalizacja skłania do hipokryzji – mój przyjaciel nie podpada pod normę zakazującą samobójstwa, ponieważ był już u kresu sił, i w ciągu miesiąca i tak by umarł. Nie był wtedy zdolny do podjęcia decyzji, tylko ulegał odruchom.

Naturalizacja skłania nas, byśmy widzieli jakiś fakt w nowym świetle, i czasem nas przybliża, a czasem oddala od prawdy. Denaturalizacja skłania nas do nowych uogólnień, i czasem podsuwa nam wybór bardziej uczciwych i przekonujących reguł, a czasem skłania do matactwa i nieuczciwości moralnej. Refleksyjna równowaga żąda jednocześnie jasnego widzenia faktów i kierowania się trwałymi zasadami, czyli domaga się prawdy i uczciwości. Żąda bardzo wiele, i być może czasem przyczynia się jedynie do zrozumienia, jak silna jest nasza skłonność do mętnego widzenia świata i tendencyjnego interpretowania reguł. Ale nawet jeśli tak działa, to jej wpływ jest pozytywny. Rawls dokonał ważnego odkrycia analizując działanie naturalizacji – czyli empirycznego uszczegółowienia, oraz denaturalizacji – czyli usuwającego niekonsekwencje uogólnienia.

Dostrzeżenie roli, jaką pełnią naturalizacja i denaturalizacja, pomaga zrozumieć znaczenie nadawane przez Rawlsa malarstwu Johna Marina, „trzeciego po Hopperze i Sargencie”. Ocena Rawlsa jest bardzo osobista. Jego ranking nie odzwierciedla utrwalonych opinii. Być może Rawls coś tendencyjnie spostrzega (źle naturalizuje), a może tendencyjnie uogólnia (źle denaturalizuje). Być może inni na akwarelach Marina widzą pośpiech i nieporadność, a Rawls widzi ulotną impresyjność, szkicowaną prowizoryczność i chwiejne kontury tego, co się zachowało w pamięci. Może Rawls przypisuje Sargentowi i Hopperowi coś, co go w nich niepotrzebnie drażni – akademizm, techniczną doskonałość,

pozornie natrętny realizm, sprowadzanie akwarel do malarstwa olejnego. Wszystko jedno, co tłumaczy preferencje Rawlsa. W jego upodobaniu do akwarel Marina możemy widzieć klucz do zrozumienia jego poglądów na temat filozofii polityki. Marin jest mistrzem subiektywizacji, szkicowości i denaturalizacji. Dla Rawlsa filozofia polityki jest dziedziną myśli, w której szczególne znaczenie ma pewien rodzaj miękkiej naturalizacji, czyli umiejętność nadania przyjętym zasadom wiarygodnej, choć niepewnej i prowizorycznej treści, której można zaufać i którą można utrwalić tylko na własną odpowiedzialność. Praktyka polityczna przypomina nietrwałe akwarele, zawsze trochę rozmazane, nieprecyzyjne, lekko wieloznaczne.

W latach 20. Marin wyjechał na osiem lat do Stonington w stanie Maine, żeby malować; a Ruth Fine, która napisała znakomitą książkę o Marinie, opowiada, że udała się tam, aby sprawdzić, czy znajdzie kogoś, kto go wtedy znał. Znalazła wreszcie poławiacza homarów, który stwierdził: „Oj tak, wszyscy go znaleźliśmy. Dzień za dniem, tydzień za tygodniem, lato za latem, wypływał swoją małą łódką, żeby malować. I wie Pani co? Ten biedny chłop tak się namęczył, ale nigdy mu to dobrze nie wychodziło” (Rawls 2010, s. 39).

Rawls dodaje: „Po tych wszystkich latach, zawsze – jak widzę – stosuje się to dokładnie do mnie samego: Nigdy mi to dobrze nie wychodziło” (tamże). Tak ocenia Rawls własną filozofię i wierzę, że przemawia tu przez niego zakłopotana szczerość, a nie intelektualna kokieteria. Może jest świadomy tego, że swą teorię wstępnie określił jako wykład na temat sprawiedliwości, a później pozwolił, by jego analizy i komentarze rozrosły się do całej koncepcji ustroju politycznego, jakby bez jego udziału i nadzoru. Być może gdy porównuje siebie do Marina, chce powiedzieć: „Namalowałem ciekawy obraz, ale lekko zamazany”.

Co Rawls myślał o sprawiedliwości?

W swej pierwszej książce, *Teoria sprawiedliwości* (1971), Rawls przedstawił niezwykłą konstrukcję, która pozwala uwolnić sprawiedliwą karę od działań odwetowych i zapewnia minimalne warunki bezpieczeństwa socjalnego wszystkim obywatelom. Zaproponowane rozwiązanie oparte było na mechanizmie wyboru zasad sprawiedliwości w sytuacji, w której osoby decydujące o brzmieniu prawa nie znają swej przyszłej tożsamości. Rawls odnosił tę propozycję bardziej do moralności i prawa niż do polityki i sprawowania władzy, ale na pewno zdawał sobie z tego sprawę, że jej praktyczne zastosowanie jest możliwe tylko w odpowiednio skonstruowanym ustroju politycznym. Musi to być ustrój oparty na konstytucji. Taki ustrój, nazwany przez Rawlsa „sprawiedliwość jako bezstronność” (*justice as fairness*), powstaje przez uznanie

praworządności za podstawową i niepodważalną zasadę polityczną. Praworządność jest konstruowana „za zasłoną niewiedzy”, gdy nikt nie zna swej tożsamości, a więc nie może podejmować decyzji stronnicych, korzystnych dla siebie samego albo dla wybranych przez siebie osób. To znaczy jednocześnie, że prawodawcy muszą się zgodzić na wstępną równość wszystkich obywateli, czyli muszą uznać za wiążące wymaganie równości i demokracji. Ponadto Rawls był zdania, że wybrany ustrój powinien być liberalny, czyli powinien zapewnić każdemu maksimum wolności dającej się pogodzić z analogiczną wolnością pozostałych osób. Uważał też, że wybiórcze zróżnicowanie wolności byłoby nie do pogodzenia z zasadą równości. A poszerzając rozumienie tej zasady, wymagał też, by przyjęty ustrój otaczał opieką osoby znajdujące się w najtrudniejszym położeniu, czyli by przyjęto ustrój państwa opiekuńczego. Niezawiniony brak zdolności do ciężkiej pracy lub do pomysłowego działania powinien być jakoś zrekompenzowany. W sumie, choć Rawls nie deklarował tego *expressis verbis* w swej pierwszej książce, opracował projekt systemu politycznego opartego na Praworządności i Opiekuńczości w systemie Liberalnej Demokracji, czyli POLD. Ten ustrój pokazywał, jak działa sprawiedliwość, czyli dokonywał naturalizacji tej normy. Z zasad wyprowadzał procedury działania. Wszystkie cztery elementy składowe POLD były oczywiście wcześniej znane, ale gdy je przyjmowano osobno, nie nadawały systemowi politycznemu przekonującego charakteru.

Faszyzm i komunizm pretendowały do tego, by zapewnić wybranym zbiorowościom dobrobyt i nieskrępowany rozwój. Były to jakieś wersje państwa opiekuńczego, ale działające bardzo tendencyjnie. Dzieliły obywateli na sprzymierzeńców i wrogów, pierwszych wspierały, drugich utracąły – czasem w Auschwitzu, czasem nad Kołymą, czasem w najbliższym lesie. Militarne imperia, jak starożytna Persja, lub gospodarcze imperia, jak współczesna Arabia Saudyjska, dbały i dbają o przepych i bogactwo swojej elity, gwarantują jej pełną wolność, ale robią to kosztem klas niższych. Lekceważą równość w rażącym stopniu. Także Indie, choć przyjęły, że zasadniczym aspektem życia politycznego jest konstytucjonalizm, i ustanowiły wiarygodny system politycznej demokracji, nie starały się zapewnić swym mieszkańcom równych szans rozwoju, i w tym sensie nie były państwem egalitarnym.. Los pariasów uznano za następstwo odwiecznie ustalonego porządku wybranego przez Opatrzność. Wolność tłumiono we wszystkich systemach despotycznych, które jawnie kpiły z rządów prawa i konstytucji. Z kolei jej pełny rozkwit gwarantowali tylko anarchiści, ale ich projekt państwa maksymalnie ograniczonego w swych uprawnieniach zawsze kończył się zwycięstwem jakiegoś despotyzmu, co przepowiadał już Platon. Z drugiej strony, egalitaryści obiecywali równość wszystkim obywatelom, ale zazwyczaj szybko dochodzili do wniosku, że nie chodzi im o pełną równość pod każdym względem, lecz na przykład o równość wobec prawa, równość czynnego i biernego prawa wyborczego, równość szans

przy zatrudnieniu albo pod względem dostępu do podstawowej opieki medycznej. Te wyróżnione obietnice realizowali tym bardziej koślawo, im bardziej ich plany były ambitne.

Wybiórcze stosowanie poszczególnych zasad z listy POLD nie przekonuje i nie budzi nadziei. Może dlatego ten program nie był wyraźnie proponowany przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*, tylko zasugerowany. Rawls zajmował się raczej konstrukcją ideału, niż tworzeniem politycznych instytucji. Później to ograniczenie przestało go krępować. Jego pełna spuścizna składa się z czterech wielkich i względnie niezależnych argumentacyjnie segmentów, które wprawdzie nie formułują jednoznacznej deklaracji uznania POLD za najlepszy ustrój, ale zawierają wiele ciekawych rozważań z zakresu filozofii polityki inspirowanych przez POLD.

1. Pierwsza teoria to propozycja procedury dochodzenia do decyzji na temat sprawiedliwości „za zasłoną niewiedzy”, czyli błyskotliwy argument na temat teoretycznej jednomyślności, jaka może być osiągnięta tylko podczas debaty podjętej przez wszystkie głowy rodzin, czyli przez najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli aktualnych i przyszłych pokoleń, zebranych po to, by po zapomnieniu swojej tożsamości mogli jednomyślnie wybrać zasady określające wzajemne obowiązki obywateli względem siebie. Ta propozycja z *Teorii sprawiedliwości* miała fikcyjną treść i Rawls nawet zalecał, by się nie przywiązywać do jej wyraźnej fantastyczności.
2. Druga teoria to przerobiona wersja „sprawiedliwości jako bezstronności”, czyli przypuszczalny (choć retorycznie deklarowany jako już ustalony) efekt debaty, która podjęta zostanie „za zasłoną niewiedzy”. Dyskusja zakończy się rzekomo przyjęciem dwóch zasad sprawiedliwości. Pierwsza zasada to „priorytet wolności”. Ta zasada przypisuje wszystkim obywatelom maksymalnie szeroki zakres wolności dającej się pogodzić z analogiczną wolnością pozostałych. Druga zasada to tak zwana „zasada usprawiedliwionego zróżnicowania”, ograniczająca zasięg pierwszej zasady przez ustalenie, że od spontanicznie powstającego poziomu indywidualnych wypłat wolno odejść jedynie w tym celu, aby zapewnić wszystkim obywatelom równy dostęp do wysokich pozycji lub aby poprawić los osób najbardziej poszkodowanych przez los. Ta propozycja również pochodzi z *Teorii sprawiedliwości*.
3. Trzecia teoria to „liberalizm z wyższego piętra”, nakazujący przyjąć taką metodę rozwiązywania konfliktów między wymaganiami pryncypialności moralnej i wolności politycznej, która nie będzie ani uniwersalna i apodyktyczna jak u Kanta, ani nie będzie koniunkturalna i lokalnie zmienna jak u relatywistów, tylko opierać się będzie na zasadach ustalonych na pewien czas dla autonomicznie działających, względnie jednolitych zbiorowości. Ta teoria pochodzi z książki *Liberalizm polityczny* (1993). Jest to odpowiedź Rawlsa na zarzut sformułowany przez komunitarian, którzy

odrzucają „przedwcześnie przyjętą tożsamość” podmiotów moralnych, zaproponowaną w pierwszej książce Rawlsa. On zneutralizował to zastrzeżenie elegancko i ugodowo – wcielając postulat komunitarian do swego własnego stanowiska. Sądzę, że to była dobra decyzja, choć silnie zmieniająca samą ideę etyki.

4. Czwarta teoria jest naszkicowana w ostatniej książce Rawlsa: *Wykłady z historii filozofii polityki* (2007). Ten tom zawiera „Wprowadzenie”, w którym autor przedstawia nieco zmodyfikowaną teorię sprawiedliwego państwa. Nowa teoria nawiązuje oczywiście do wcześniejszych wersji koncepcji „sprawiedliwości jako bezstronności”, ale różni się od nich tym, że została sformułowana jako stanowisko z zakresu filozofii polityki, a nie jako teoria normatywna. Moim zdaniem, na czwartą teorię składa się koncepcja ustroju, którą można streścić jako połączenie:

- POLD, Praworządnej Opieki nad niezaradnymi w systemie Liberalnej Demokracji,
- procedury naturalizowania wymagań POLD,
- postulatu społecznych negocjacji nad wynikami naturalizacji POLD.

Każda z tych czterech teorii jest logicznie niezależna od trzech pozostałych i każda ma własne słabości. Pierwszej teorii można zarzucić nadmierną fikcyjność. O rezultatach debaty prowadzonej przez ludzkość za zasłoną niewiedzy niczego naprawdę nie wiemy. To jest wymyślona sytuacja i można snuć rozmaite przypuszczenia na temat prawdopodobnych efektów takiej dyskusji. Drugą teorię można odrzucić, ponieważ jest arbitralna i faworyzuje Hobbesa kosztem Kanta. Przyjmuje, że przede wszystkim przysługuje nam wolność, a nie wiążą nas prawa rozumu, z których można by wywieść zasadnicze obowiązki moralne i polityczne. Trzecią teorię wolno odrzucić, ponieważ uznaje, że etyka ma charakter środowiskowy. Pomija fakt, że to obciąża ją tendencją do legitymizacji lokalnych uprzedzeń. Taka etyka jest przesadnie uległa wobec lokalnego despotyzmu i odrzuca wszelkie normy moralne proponowane jako normy wiążące bezwzględnie. Czwarta teoria opiera się na dwóch niezanalizowanych pojęciach: autorytetu i naturalizacji norm. Choć może, gdyby dokonać ich lepszej charakterystyki, okazałyby się najbardziej obiecująca.

Co Rawls myślał o filozofii polityki?

„Wprowadzenie” to krótki tekst, zajmujący niecałe 28 stron, omawiający dzieśięć zagadnień streszczających stanowisko autora – sześć pytań z odpowiedziami i cztery zasady naczelne filozofii polityki. Jest czymś kuriozalnym, że przy podliczaniu tych pytań popełniono błąd. Nad wydaniem tomu pracował sam autor, redaktor opracowania pośmiertnego, żona autora i jego córka. Chyba ta

grupa nie dość jasno podzieliła się obowiązkami. Książka anonsuje cztery pytania (Rawls 2010, s. 45), ale stawia ich sześć i na sześć pytań odpowiada. Potem podaje cztery zasady, które też brzmią jak odpowiedzi na pytania. Dla jasności zbieram je tu wszystkie razem i numeruję jednolicie od pierwszego do dziesiątego.

Pytanie pierwsze: „Kim są odbiorcy filozofii polityki? Do kogo jest ona adresowana?” (Rawls 2010, s. 45).

– Rawls twierdzi, że może być różnie, ale w demokracji konstytucyjnej adresatami filozofii politycznej są „wszyscy obywatele w ogóle albo obywatele jako ciało zbiorowe” (tamże). Z tego płynie wniosek – twierdzi Rawls – że w demokracji konstytucyjnej „liberalnej filozofii polityki nie należy postrzegać [...] jako teorii” (tamże). To jest raczej praktyka tworzona i modyfikowana przez samo społeczeństwo. Tak musi być – pisze Rawls – ponieważ „filozofia polityki nie ma dostępu do prawd fundamentalnych” (Rawls 2010, s. 46).

Pytanie drugie: „Co zapewnia wiarygodność filozofii polityki, gdy zwraca się do obywateli państwa demokratycznego?” (tamże).

– Siła perswazyjna filozofii polityki nie opiera się na jakimkolwiek autorytecie – powtarza Rawls – a autorytet jest potrzebny do sprawowania rządów. Rawls cytuje jakichś anonimowych oponentów i pisze o nich: „Twierdzono, że filozofia polityki wyraża roszczenia do wiedzy, a roszczenie do wiedzy jest roszczeniem do sprawowania rządów. [...] Jestem przekonany, że stwierdzenie to jest całkowicie błędne” (tamże).

Pytanie trzecie: „W jakim miejscu i w jaki sposób filozofia polityki wkracza do polityki demokratycznej i wpływa na jej rezultaty?” (tamże).

– Rawls twierdzi, że w tej sprawie istnieją co najmniej dwa poglądy – platoński i demokratyczny. Pierwszy nadaje autorytet filozofowi-królowi lub leninowskiej awangardzie rewolucyjnej. Te instancje polityczne uznane są przez swych zwolenników za nieomyłne, zatem mają najwyższy autorytet teoretyczny i polityczny. Drugi pogląd, określony przez Rawlsa jako pogląd demokratyczny, „postrzega filozofię polityki jako część ogólnej kultury tła w społeczeństwie demokratycznym” (tamże). Precyzując swą myśl, Rawls wyjaśnia, że demokratyczna kontrola treści filozofii polityki powinna polegać na wnoszeniu petycji i postulatów do najwyższych władz kraju, by inaczej prowadziły politykę rządową. Mówiąc jeszcze wyraźniej, Rawls wymienia Bruce’a Ackermana, Ronalda Dworkina i Franka Michelmana (Rawls 2010, s. 49), którzy dają przykład obywatelskiej postawy, gdy kierują swe protesty, zastrzeżenia i sugestie na adres Sądu Najwyższego w Stanach Zjednoczonych i domagają się zmiany decyzji rządowych.

Pytanie czwarte: „Jakie podstawowe koncepcje osoby i społeczeństwa politycznego oraz jakie ideały wolności i równości, sprawiedliwości i obywatelstwa wnoszą sami obywatele jako podwaliny polityki demokratycznej?” (Rawls 2010, s. 50).

– Rawls uważa, że obywatele nie uczą się obowiązków politycznych ani w szkole, ani z dokumentów prawnych, tylko „od samego społeczeństwa obywatelskiego”, czyli jeden od drugiego (Rawls 2010, s. 51). W życiu społecznym realnie obowiązują tylko te prawa, które są egzekwowane w codziennym życiu przez otoczenie, sąsiadów, anonimowych przechodniów. Inne prawa są wymuszane.

Pytanie piąte: „Czy jest coś takiego w polityce społeczeństwa, co zachęca do szczerego odwoływania się do zasad sprawiedliwości i dobra wspólnego?” (Rawls 2010, s. 52).

– Rawls pyta, dlaczego nie chcemy uznać, że polityka jest jedynie dziedziną walki o władzę i wpływy. Dlaczego w polityce chodzi o coś więcej niż ustalenie kto, co i w jaki sposób zyskał – jak twierdził Harold Lasswell (tamże). Skąd się bierze jej treść normatywna? Odpowiedź Rawlsa jest prostolinijna. Nie chcemy być egoistami.

Pytanie szóste: „Jakie cechy instytucji politycznych i społecznych, jeśli w ogóle jakieś, wykazują tendencję do tego, by stawać na przeszkodzie szczeremu odwołaniu się przez obywateli do sprawiedliwości i do dobra wspólnego albo do bezstronnych zasad kooperacji politycznej?” (Rawls 2010, s. 53).

– W uzupełnieniu do uwag wyrażonych w poprzednim punkcie Rawls stawia silną i ciekawą tezę. Partie polityczne, które mają tylko zasadniczą orientację programową, a poza tym reprezentują wyłącznie interesy jakiegoś odłamu społeczeństwa – czyli partie, które są przede wszystkim grupą nacisku (Rawls 2010, s. 54) – czerpią siłę ze swojej liczebności i politycznych powiązań. Takie partie nie są w stanie skutecznie rządzić, ponieważ nie mają autorytetu. Mogą ewentualnie skutecznie zastraszać.

Pytanie siódme: „Jaka jest praktyczna rola filozofii polityki?”

– Jej zadaniem – odpowiada Rawls – jest skupianie się na „dogłębnie dyskutowanych kwestiach i dostrzeżenie, czy w tym, co przejawia się jako konflikt, nie ma jednak podstaw politycznego i moralnego porozumienia” (Rawls 2010, s. 55). Czyli filozofia polityki ma służyć jako teoretycznie zorientowana instytucja arbitrażowa.

Pytanie ósme: „W czym filozofia polityki pozwala się dobrze orientować?”

– Rawls pisze: „Filozofia polityki może wnieść wkład w to, jak ludzie myślą o swoich instytucjach politycznych i społecznych w ogóle” (Rawls 2010, s. 56).

Pytanie dziewiąte: „Na czym polega pojednanie zaprowadzane przez filozofię polityki?”

– Ten wątek, inspirowany filozofią Georga W.F. Hegla, dotyczy permanentnego i rozpowszechnionego zniechęcenia i rozczarowania polityką – działaniem urzędów, organizacją wyborów, obłudną postawą polityków, zaangażowaniem partii politycznych w prowadzenie skrywanych interesów itp. Rawls sądzi pod wpływem Hegla, że filozofia polityki może uczynić praktyczną politykę zajęciem bardziej uczciwym, jawnym, racjonalnym i konsekwentnym. Rawls słusznie przypomina, że filozofia „musi się chronić przed niebezpieczeństwem [zaangażowania] się po prostu w obronę niesprawiedliwego i niegodnego *status quo*. To uczyniłoby z niej ideologię (fałszywy sposób myślenia) w sensie Marksa” (tamże).

Pytanie dziesiąte: „Jak filozofia polityki wyznacza granice możliwości politycznych?”

– Rawls odpowiada, że filozofia polityki promuje sposób działania, który jest „realistycznie utopijny” – i że to jest pozytywne. Natomiast wprowadzanie w życie idealistycznie zaplanowanego systemu politycznego jest zamiarem daremnym i nieskutecznym. Z takimi zamiarami należy się rozstać raz na zawsze. Jest natomiast możliwe nadzorowanie działania politycznego w takim zakresie, by społeczeństwo nie musiało się wstydzić, burzyć i po cichu cierpieć pod rządami despotów i samozwańczych intrygantów. „Możliwy jest rozsądnie sprawiedliwy, chociaż niedoskonały, ustrój demokratyczny” (tamże).

Tych dziesięć odpowiedzi można zwrzeć w następującym streszczeniu. Filozofia polityki (1) nie ma dostępu do prawd fundamentalnych i (2) nie opiera się na autorytecie. Jednak dostrzega, że (3) polityka może być kształtowana przez obywateli piszących listy do władz i (4) wyrażających w ten sposób stanowisko powszechne. Ponadto filozofia polityki ujawnia, że (5) właściwa polityka rodzi się ze swobodnych debat między obywatelami, (6) a nie z działania takich partii, które są tylko grupami nacisku pozbawionymi autorytetu. (7) Filozofia polityki inspirowa debaty i (8) ustala, co ludzie myślą. Ponadto (9) powinna się strzec, by nieświadomie nie wziąć na siebie roli propagandowej i nie narazić się na zarzut tworzenia fałszywej świadomości społecznej. (10) Jej zadaniem jest raczej skupić się na działalności „realistycznie utopijnej”.

Jak widzimy, koncepcja sprawiedliwości zarysowana we „Wprowadzeniu” do *Wykładów z historii filozofii polityki* zakłada oparcie działań politycznych na autorytecie partii rządzących, choć niejasno ten autorytet definiuje, oraz wspomina o uszczegółowieniu wymagań POLD. Postuluje tym samym:

- wprowadzenie ustroju typu POLD,
- naturalizację jego wymagań przez utrzymywanie intensywnych debat politycznych, których zadaniem jest ustalenie wspólnych celów politycznych zgodnych z POLD,
- wybory demokratyczne, w których faworyzowane będą partie polityczne mające wyraźny program realizacji wymagań POLD,
- zdecydowane odsunięcie od władzy partii działających wyłącznie jako grupy nacisku,
- usuwanie z życia politycznego partii umacniających fałszywą świadomość.

Co Rawls myślał o autorytecie?

Rawls pisze, że autorytet polityczny przysługuje raczej wszystkim obywatelom w całości niż specjalistom od filozofii polityki. Tych ostatnich uważa za mało profesjonalnych, improwizujących doradców.

W demokracji autorzy z zakresu filozofii polityki mają nie więcej autorytetu niż każdy inny obywatel i nie powinni rościć sobie pretensji do czegoś ponadto. Traktuję to jako coś zupełnie oczywistego i niewymagającego żadnego komentarza (Rawls 2010, s. 46).

Rawls dopuszcza się tu pewnego uproszczenia. Przede wszystkim nie możemy przyjąć, że dowolny obywatel ma pełny autorytet lub autorytet równy autorytetowi innych obywateli (tych dwóch możliwości Rawls nie odróżnia), gdy chodzi o rekomendowanie zaleceń z zakresu polityki lub filozofii polityki. Ludzie są różni, mniej i bardziej kompetentni. Także partie są różne, mniej lub bardziej zaangażowane w poprawę warunków życia społecznego. Każdy indywidualnie, i każda grupa zbiorowo, może wypowiadać się na wszystkie tematy z zakresu polityki i ma prawo oddziaływać na bieg polityki zgodnie z powszechnymi uprawnieniami. Trudno jednak uznać, że autorytet w filozofii polityki ma się sprowadzać do takich działań. W innych dziedzinach wiedzy i praktyki społecznej autorytet pochodzi z urzędu lub z wykształcenia, z odpowiedniego talentu lub z doświadczenia. Dlaczego w filozofii polityki miałyby być inaczej? W tym przypadku można oczywiście dodatkowo wymagać, by doradca był motywowany troską o dobro wspólne, ale i tę kwalifikację można zdobyć tylko przez solidne i wiarygodne praktykowanie doradztwa przez jakiś czas, czyli jest to umiejętność, którą można sobie przyswoić i której

posiadanie należy wykazać. Krótko mówiąc, autorytet zdobywa się wiedzą i umiejętnościami.

Swój odmienny pogląd uznaje jednak Rawls za coś oczywistego, zatem nie warto szukać w jego tekście ani uzasadnienia, ani ewentualnych wyjaśnień, dlaczego filozofia polityki nie potrzebuje autorytetu. Coś na ten temat możemy tylko wywnioskować z innych jego uwag o organizacji państwa. Przede wszystkim Rawls twierdzi, że stworzenie państwa jest konieczne dla przetrwania obywateli w pokoju i względnym dobrobycie. Za Hobbesem omawia motywy i warunki wyjścia ze stanu natury. Zdaje się z nim godzić, że takie wyzwolenie jest najważniejszym celem politycznym każdego racjonalnego człowieka. Państwo jest potrzebne nawet ludziom żyjącym w społeczności niezmiennie rzetelnej, pokojowo nastawionej i sprawiedliwej.

Hobbes próbuje przekonać nas, że nawet jeśli normalnie umiarkowane chęci skłaniałyby wszystkich, a my bylibyśmy w pełni racjonalnymi ludźmi, to wciąż jesteśmy zagrożeni stanem natury przy braku skutecznego suwerena wyposażonego we wszystkie moce, o których Hobbes twierdzi, że suweren musi je posiadać, by być skutecznym (Rawls 2010, s. 104).

Czyli nawet spokojni i panujący nad sobą obywatele potrzebują zewnętrznej siły dla zachowania bezpieczeństwa. Pokoju i prawa powinien strzec suweren. Tylko kto ma być suwerenem? Należy zakładać, że człowiek z autorytetem, którego decyzje będą budziły nie tylko strach, ale także szacunek. Jednak wbrew pozorom, ta sprawa nie jest całkiem prosta u Hobbesa. Suwerenem jest na pewno ten, kto ma najwyższą władzę i potrafi jej użyć. Zatem jest to król albo książę. Choć jest jeszcze lepiej – uważa Hobbes – jeśli taki władca pełni też rolę głowy Kościoła, bo wtedy władza świecka i religijna pozostają w unii personalnej. Ponadto realną, choć niewidzialną władzą nad suwerenem dysponuje lud, który przyjmuje umowę społeczną i gotów jest podporządkować się władzy najwyższej, by nie zmuszać suwerena do użycia siły.

Chyba z tego założenia wypływa przekonanie Rawlsa, że wszyscy obywatele, jako zbiorowość, mają najwyższy autorytet w państwie. Jak pamiętamy, na ilustracji z pierwszego wydania *Lewiatana* lud składa się na misiurkę okrywającą postać suwerena. Zatem lud, czyli ogół obywateli, ma wielkie znaczenie. Czy jednak możemy ludowi przypisać polityczny autorytet rozumiany jako zdolność przewodzenia innym? Kim, w tym przypadku, miałby kierować lud? Samym sobą? – Tak. To tylko z pozoru brzmi absurdalnie. Lud ma kierować sobą, choć jest niejednomysłny i niekompetentny. Źródłem jego autorytetu może być namysł, dyskusja i zdolność wypracowania wspólnego stanowiska. W sprzyjających warunkach autorytety wyłaniają się w sposób naturalny, zostają kolektywnie utrwalone i trwają, dopóki nie stracą swej zdolności przewodzenia lub nie zostaną skompromitowane przez swe decyzje. Skuteczne autorytety – zdaniem Rawlsa – tworzą politykę wykorzystując mechanizmy decyzyjne charakterystyczne dla liberalnej demokracji.

W liberalnej demokracji źródłem siły politycznej jest wola większości zgodna z prawem. To ona ma najwyższy autorytet i zachowuje go, dopóki działa roztropnie. Najczęściej uczy się na błędach. Wstępnie wybiera przypadkowych kandydatów, budzących sympatię i zaufanie swym wyglądem, pewnością siebie, łatwością wysławiania się. Z czasem liberalna demokracja uczy się cenić wiarygodność, uczciwość i słowność. Społeczeństwo zaczyna rozumieć, że zalety charakteru mają zasadnicze znaczenie. Później uczy się rozpoznawać je wśród kandydatów. A gdy popełni błąd i spostrzeże swą pomyłkę po roku lub dwóch, to ma jeszcze dwa lub trzy kolejne lata, by przemyśleć, kogo wybierze w następnych wyborach. Może postanowić, że przy następnej okazji nie będzie już wspierać tych, którzy zawiedli swych wyborców.

Aspirujący politycy rozumieją działanie tego mechanizmu i wiedzą, jakie muszą podjąć decyzje, by zdobyć popularność. W ustroju typu POLD nie ma na szczęście mechanizmów, które przypisywałyby komukolwiek nieomyślność teoretyczną lub praktyczną raz na zawsze. Każde czytające i dyskutujące społeczeństwo chętnie słucha debat między wybitnymi politykami i znawcami polityki. Na podstawie ich opinii i rekomendacji potrafi się zorientować, komu warto zaufać. Z tego względu osobisty autorytet osób znanych publicznie stwarza im szansę zdobycia mandatu do reprezentowania wyborców. Selekcja kandydatów musi się opierać na racjonalnych przesłankach, debata publiczna powinna być swobodna, poważna i rzeczowa. Na tematy do dyskusji trzeba wybierać sprawy zasadnicze i dotyczące głównych punktów przyszłej polityki. W takim właśnie sensie autorytet pomaga zdobyć władzę, a znajomość filozofii polityki pomaga osobom odczytanym i jasno myślącym wybrać właściwych kandydatów. Co ciekawe, Rawls to przyznaje, pomimo swej ogólnej deklaracji, że w demokracji filozofia polityki nie ma trwałego autorytetu.

Filozofia polityki, jaką odnaleźć można w społeczeństwie demokratycznym w tekstach, które zachowują znaczenie i nadal są studiowane, może istotnie zostać wyrażona w niezwykle systematycznych i pełnych stwierdzeniach, [może stać się] podstawą demokratycznych doktryn i idei. Jest możliwe, że teksty te są lepiej uargumentowane i jaśniej przedstawione niż te, które nie przetrwały. W tym sensie mogą one z większym powodzeniem odwoływać się do ludzkiego rozumu (Rawls 2010, s. 47).

Zbiorowy osąd ma najwyższy autorytet, nawet jeśli jest instancją, do której nie można odwoływać się wprost, i od której nie można bezpośrednio otrzymać kompetentnych odpowiedzi. To jest jakaś władza poznawcza trwająca w stanie biernym, odzywająca się tylko pod wpływem sprzyjających okoliczności, takich jak poważna publiczna debata lub wyważona wypowiedź jakiegoś męża stanu na aktualne tematy. W polityce nie warto szukać autorytetu w instytucjach, które mogą ulegać dezorientacji pod wpływem anonimowych i ukrytych działaczy. Lepiej szukać autorytetu u ludzi, którzy dali dowód uczciwości, sprawności działania i dalekowzroczności.

Jednak autorytet ludzkiego rozumu to bardzo szczególny rodzaj autorytetu. To bowiem, czy tekst z zakresu filozofii polityki z powodzeniem odwołuje się do niego, zależy od zbiorowego osądu dokonywanego w czasie, w obrębie ogólnej kultury społeczeństwa, gdy obywatele indywidualnie, jeden po drugim, oceniają, czy teksty te są warte studiowania i namysłu. W tym przypadku nie istnieje autorytet w sensie urzędu, sądu lub ciała ustawodawczego, uprawnionego do wydania ostatecznego orzeczenia czy nawet rozstrzygnięcia w sprawie dowodów. Ocenianie pracy rozumu nie należy do oficjalnych ciał, ani do ciał sankcjonowanych przez zwyczaj i długą praktykę (Rawls 2010, s. 47).

Na szczęście to w ogóle nie jest potrzebne. Rawls uważa, że autorytet obywatelski nie wiąże się z jakąś szczególną kompetencją, lecz ujawnia się jako „część kultury tła”, czyli jako władza opiniodawcza tkwiąca jakby w enigmatycznym zapleczu, które trudno badać i którego wiarygodność trudno ustalić.

Filozofia polityki odgrywa niemałą rolę jako część ogólnej kultury tła, zapewniając źródła podstawowych zasad i ideałów politycznych. Jej rola polega na wzmacnianiu korzeni demokratycznej myśli i postaw. Rolę tę odgrywa nie tyle w codziennej polityce, co w wychowaniu obywateli do pewnych idealnych koncepcji osoby i społeczeństwa politycznego, zanim oni włączą się w politykę, oraz w chwilach refleksji w ciągu całego ich życia (Rawls 2010, s. 52).

To może nie są szczęśliwe sformułowania. „Kultura tła” to dość dezorientujący frazes. Jeśli jednak rozumiemy, że wyborcy mają pozostać ostatecznymi arbitrami w sprawie składu władz politycznych, to rzecz jasna nie wolno poddawać ich opinii decyzjom jakiejś instytucjonalnej wyroczni, która by miała sterować wyborcami. To oni sami wybiorą, kto będzie ich inspirować. I tylko w tym sensie ich poglądy zależą od kultury tła. A bezpośrednio ich decyzje powinny być inspirowane przez warunki życia społecznego i nadzieję na ich poprawienie.

Cały wiek XX pokazywał, jak szkodliwą rolę odgrywają partie polityczne, które przypisują sobie prawo do kierowania wyborcami. Błędów faszyzmu i komunizmu nie należy popełniać od nowa. Rawls słusznie przestrzega, by nie wierzyć tym, którzy mają rzekomo naukowy program uzdrowienia polityki lub twierdzą, że filozofia polityki mogłaby zasługiwać na miano solidnej dyscypliny tylko pod warunkiem, że zostanie oparta na jakichś apriorycznych, trwałych i niepodważalnych zasadach. Filozofia polityki nie jest twardą nauką tego typu co fizyka, chemia lub astronomia. Jest raczej podobna do ekonomii, medycyny i psychologii. Rozpatrzmy tę różnicę.

Inwestor, lekarz lub psychoterapeuta zmuszeni są do myślenia wariantowego, ponieważ mają do czynienia z sytuacjami, w których związki przyczynowe są zbyt liczne i skomplikowane, by można je było wyczerpująco opisać. Wyrwane z kontekstu poszczególne łańcuchy przyczynowo-skutkowe dają się poprawnie scharakteryzować, ale w połączeniu z realnie działającymi przyczynami występującymi w konkretnych okolicznościach stanowią całość zbyt skomplikowaną, by można było przez jej zbadanie przewidzieć dalszy bieg

wydarzeń. Dla inwestora każda poważna decyzja wiąże się ze znacznym ryzykiem. Dla lekarza poprawa zdrowia pacjenta jest często trudnym do osiągnięcia celem z rozmaitych przyczyn, które trudno ustalić. Dla psychologa paradoksalna reakcja badanego jest sytuacją niemal równie zrozumiałą, jak reakcja standardowa. Nauki stosowane opierają się na paradygmatach, to znaczy typowych schematach przebiegu zdarzeń, a nie na wyidealizowanych uproszczeniach, których używa się w fizyce lub astronomii. Filozofia polityki jest dyscypliną stosowaną i praktyczną. Bada zjawiska równie złożone jak te, którymi zajmuje się ekonomia, medycyna lub psychologia. Musi więc ograniczyć swoje ambicje teoretyczne i zdolność przewidywania. Swoje twierdzenia uwiarygodnia nie przez dowody, lecz przez ich naturalizację.

Chyba to właśnie ma Rawls na myśli, gdy w 10. punkcie przytoczonego wyliczenia zasad racjonalnej polityki pisze, że filozofia polityki ma na celu prowadzenie działalności „realistycznie utopijnej”. Na czym ma ona polegać? Sądzę, że na rozwijaniu w społeczeństwie zwyczaju do stałego nadzorowania i komentowania życia politycznego, na sprawdzaniu, czy codzienne życie przebiega wedle zasad ustrojowych, które zostały przyjęte jako wzajemne zobowiązanie między obywatelami do przestrzegania pewnych najwyższych zasad w życiu społecznym. Konstytucja i ustawy parlamentarne powinny być stale inspirującym wskazaniem określającym zasadnicze aspekty życia społecznego. Muszą istnieć instytucje wcielające w życie naczelne wymagania prawne. Taką instytucją jest przede wszystkim parlament, który z kolei wskazania do swej polityki powinien czerpać bezpośrednio od społeczeństwa, i wtórnie tylko z programu rządzących partii politycznych. Na tym w istocie polega „naturalizacja” naczelnych zasad prawa. Wymagania konstytucyjne powinny być wyrażane w szczegółowych przepisach prawa, powinny uzyskać konkretną treść i powinny być „praktycznie znaturalizowane”. Naturalizacja jest całkiem często występującym terminem w filozofii. Procedury naturalizacji abstrakcyjnych pojęć pozwalają rozwiązać wiele wątpliwości i problemów. Dla wyjaśnienia tej sprawy posłużę się kilkoma przykładami spoza filozofii i polityki.

Czy słoń może biegać i czy konie biegają w kilku rozmaitych stylach?

Oliver Sacks w książce *Wszystko na swoim miejscu* opisuje debatę na temat tego, czy słoń potrafi biegać. Do końca XIX wieku ta sprawa pozostawała nierozstrzygnięta. Przypatrywano się szybko poruszającym się słoniom i pewni obserwatorzy byli przekonani, że czasem słoń na chwilę unosi wszystkie cztery nogi w powietrze, inni twierdzili, że nic takiego nigdy nie zachodzi. Nie pomagała wspólna obserwacja słoni przez zwolenników przeciwnych stanowisk.

Sprawę rozstrzygnięto dopiero, gdy powstały aparaty fotograficzne z szybko działającą migawką. Choć i wtedy rutynowo robione zdjęcia nie rozstrzygały wprost tej spornej kwestii. Odpowiedź znaleziono dopiero po zastosowaniu markerów na ciele słoń. Namalowano białe plamy nad mięśniami łączącymi nogi słonia z barkami i miednicą, i zaczęto fotografować pędzące słonie, rejestrując napięcie ich mięśni. Okazało się, że słoń nigdy nie podejmuje wysiłku, by unieść obie przednie nogi jednocześnie. Stara się natomiast unieść jednocześnie obie tylne nogi. Rozwiązanie zagadki okazało się paradoksalne, ciekawe i przekonujące. Słoń nigdy nie biegnie na czterech nogach. Gdy się spieszy, szybko maszeruje przednimi nogami, a biegnie tylko na tylnych nogach (Sacks 2021, s. 299).

Z tego eksperymentu płynnie szerszy wniosek. Nie jesteśmy w stanie bez dodatkowych empirycznych założeń precyzyjnie opisać zjawisk, które wywołują w nas złożone i silne wrażenia, ale których nie umiemy automatycznie sprowadzić do ich podstaw fizycznych lub naturalnych. Ruch słonia jest imponującym widowiskiem. Towarzyszy mu dudnienie ciężkich nóg, zamachy trąbą, obłoki kurzu. Majestat tego ruchu daje się odczuć, ale nie daje się wyczerpująco zarejestrować zmysłami. Albo mamy poruszający emocjonalnie efekt, albo mamy precyzyjny opis mechanizmu, na który składają się pracujące kości, ścięgna i mięśnie. Naturalizacja to sprowadzenie ogólnego obrazu jakichś zjawisk do ciągu zjawisk dającego się badać empirycznie. Trochę to przypomina patrzenie na rysunek z kaczką-królikiem. Albo widzimy kaczkę, albo królika, ale nigdy oba zwierzęta naraz.

Coś podobnego zachodzi w polityce. Potrafimy dyskutować o ustroju i potrafimy spierać się o celowość konkretnych decyzji politycznych. Ale nie potrafimy znaturalizować zasad ustrojowych raz na zawsze przez ich doskonałe uszczegółowienie, tak ściśle, by wszystkie konkretne decyzje wynikały wprost z ogólnego sformułowania prawa. Nie potrafimy konstytucji kompletnie znaturalizować. Musimy się oprzeć na ludziach inteligentnych i uczciwych, którzy potrafią podporządkować swe działania w polityce ogólnym wymaganiom praworządności. To rząd naturalizuje konstytucję i albo stara się to robić dobrze, albo nie dba o zgodność swych decyzji z założeniami ustrojowymi. Czasem nawet tych ustaleń nie pamięta. Dlatego społeczeństwo musi patrzeć na ręce rządzącym i domagać się, by wolna prasa dostrzegała i opisywała ich skryte i dwuznaczne ruchy. Wiadomo, że jednym z najważniejszych zadań w życiu politycznym jest kontrola przestrzegania prawa. Można ją określić jako kontrolę naturalizowania prawa, czyli wprowadzania go w życie.

Jeszcze raz skorzystajmy z analogii z życia zwierząt. Wielokrotnie dokonano naturalizacji biegu konia. Wygląda ona zupełnie inaczej niż naturalizacja biegu słonia – rzecz jasna. Koń ma cztery zasadnicze rodzaje chodu: stęp, kłus, galop i cwał. Te ruchy najlepiej rozpoznaje jeździec, ponieważ koń w różny sposób podrzuca nim w zależności od stosowanego chodu. Chód stępa

jest czterotaktowy. Koń po kolei unosi po jednej nodze. Robi to na przykład w kolejności: tylna prawa, przednia lewa, tylna lewa, przednia prawa. W tej sekwencji trzy nogi zawsze stoją na ziemi i przenoszą ciężar końskiego ciała do przodu. W powietrzu unosi się tylko jedna noga. Kłus jest dwutaktowy. Koń na zmianę porusza jednocześnie dwiema nogami po przekątnej. Robi to na dwa sposoby. Albo kolejno dotyka ziemi stojąc na zmianę na jednej lub drugiej parze nóg po przekątnej, albo odbija się od ziemi i biegnie przeskakując z jednej pary nóg po przekątnej na drugą parę nóg po przekątnej. Ten bieg wykorzystuje się w wyścigach kłusaków, dostarczających wspaniałego widowiska. To popis precyzji i dyscypliny. Galop jest trzytaktowy. Koń wyrzuca przednie nogi do przodu, i gdy na ziemię spadnie pierwsza, odbija się tylną nogą po przeciwnej stronie, zaraz potem opiera się na pozostałej przedniej nodze i na pozostałej tylnej. Już rozpędzony, lekko zgina grzbiet i odbija się raz tylną nogą, potem dwiema po przekątnej i na pozostałej przedniej. Jest to bieg trzytaktowy, na przykład: tylna lewa, potem razem przednia lewa i tylna prawa, potem przednia prawa. Podobno dla konia jest to bieg lekki, bo nie zmusza go do wydłużania ciała. Galopując koń lekko się kuli, natomiast cwałujący wyprostowuje kręgosłup i skacze zdecydowanie dalej do przodu, a nie trochę do przodu i trochę w górę, jak w galopie. Cwał to bieg czterotaktowy, najbardziej wysiłony, ale na krótki dystans podobno faworyzowany przez konie, ponieważ one lubią się ścigać. Cwał jest najszybszym końskim krokiem.

Niektórzy z widzów schodzących się na wyścigi nie zdają sobie sprawy z mechaniki końskiego biegu. Oszałamia ich pęd i tętent, skulona postać jeźdźca, wytrzeszczone oczy wierzchowców, podwinięte do tyłu końskie kopyta, które w ułamku sekundy muszą się wyprostować, zanim noga dotknie ziemi. To jest gonitwa na złamanie karku, ale ma za swą podstawę precyzyjne ruchy nóg u rozpędzonych zwierząt. Widowisko powstaje w umyśle widzów z rozmachu i z siły zwierząt, z niebezpieczeństwa i z pozornego braku kontroli nad wierzchowcem, a nie z mechanizmu biologicznego, bez którego to wszystko nie mogłoby się zdarzyć. Wizualny efekt jest dla widzów nieporównanie ważniejszy od anatomicznych szczegółów czterech podstawowych kroków. Co więcej, nawet zachwyty widowni da się znaturalizować. Wywołują go mechanizmy fizjologiczne rozbudzające popłoch w wyobraźni i euforię w mózgu, gdy patrzących urzekają kolorowe kubraki fruujące na plecach dżokejów unoszących się z siodła.

Jeszcze szybko wspomnę, że u znawców koni niemniejszy zachwyty budzi tresura białych, masywnych koni lipicańskich (*Lipizzaner*), prowadzona w Wiedniu. Zazwyczaj potrzeba pół roku, by wyuczyć ogiera tej rasy wykonywania trzech coraz trudniejszych pozycji akrobatycznych: *levade*, *courbette*, *capriole*. Poprawne wykonanie każdej z tych figur budzi podziw. Zarazem niepewnie wykonana ewolucja wzbudza konsternację. Nie ma bowiem ściśle określonych, minimalnych warunków sukcesu. Na przykład *capriole* wymaga,

by koń kilkakrotnie przeskakiwał z przednich nóg na tylne i z powrotem – czyli rozhuśtał się jak koń na biegunach – i na koniec wyrzucił z rozmachem tylne nogi do tyłu. W teorii brzmi to dobrze, ale w praktyce nie wiadomo czasem, czy koń tylko wierzgnął, czy wykonał *capriole* poprawnie. O rezultacie decydują sędziowie. A to znaczy, że ten wyczyn nie jest dostatecznie dobrze znaturalizowany i pozostaje w jakimś stopniu arbitralnie kategoryzowanym działaniem. Coś podobnego zdarza się w polityce. Czasem nie wiadomo, czy polityk tylko wierzgnął, czy udało mu się wykonać *capriole*. Warunki zaliczenia trudnych ewolucji nie są jasno znaturalizowane, i w efekcie w wielu krajach dominuje polityczna amatorszczyzna.

Skupmy się jeszcze na dwóch nietypowych sposobach poruszania się koni. Oprócz czterech podstawowych kroków: stępu, kłusu, galopu i cwału, wyróżnia się co najmniej dwa dodatkowe, rzadziej spotykane: *flying pace*, czyli „krok latający”, i *tölt* albo *pleasant gait*, czyli „przyjemny trucht”. Krok latający to ruch wykonywany przez konia, który stąpa jak wielbłąd, czyli na zmianę podnosi razem obie lewe nogi i na nie przenosi ciężar ciała, a potem podnosi obie prawe nogi i na nich wysuwa się do przodu. Drugim osobliwym krokiem jest „przyjemny trucht”, wykonywany rutynowo przez konie islandzkie. Jest to biegnąca wersja stępu, czyli chód czterotaktowy, wykonywany w kolejności takiej jak poruszanie się stępem, ale szybciej. W efekcie koń nie idzie, ale podbiega. Jest to ruch mało męczący dla konia. Jest też wygodny dla jeźdźcy, ponieważ koń wprawdzie biegnie, ale nie podrzuca jeźdźcem jak podczas galopu lub cwału. W trakcie „przyjemnego truchtu” koń utrzymuje grzbiet w stałej pozycji i jeździec ma wrażenie, że koń gładko się toczy. Ten krok można rozpoznać na wielu renesansowych obrazach, ponieważ wykonując *tölt*, koń wysoko podnosi przednie nogi w kolanach. Musi to robić. U konia przednie nogi są krótsze od tylnych, zatem by uzyskać szybkie, płynne i zsynchronizowane kroki, koń musi sprawić, by ruch przednimi i tylnymi nogami trwał równie długo. Podnosi więc przednie nogi jak do parady. Konie biegnące truchtem sprawiają wrażenie, jakby chciały chodzić w miejscu. Można to zobaczyć w Internecie wystukując słowo *tölt*.

Warto teraz zapytać, który bieg jest dla konia naturalny, a który jest sztuczny. Otóż wydaje się, że w Europie kontynentalnej sztuczny jest *tölt*. Konie kontynentalne muszą sobie przyswoić umiejętność wykonywania „przyjemnego truchtu”, i jedno to robią bez trudu, a inne niechętnie. W Islandii jest odwrotnie. Tam hoduje się konie mniejsze, ale silne i skłonne do biegania małymi kroczkami. Jest to ruch przejmowany przez źrebięta spontanicznie od ich rodziców. Drukowano też doniesienia, że islandzkie konie są genetycznie determinowane do truchtu, gdyż występuje u nich jakaś szczególna odmiana genotypu. Być może. Czemu więc ten styl biegu został zarzucony w Europie kontynentalnej? Ponieważ jest to krok wygodny dla koni małych i lekkich, a jeszcze w renesansie takie konie stanowiły większość. Używali ich podróżni,

wytwórcy, handlarze, lekkozbrojni rycerze. Ta moda się skończyła, gdy zaczęto używać armat i ciężkiej zbroi. Konie truchtające okazały się za lekkie i za słabe. Nie nadawały się do walki i do ciągnięcia ciężkich wozów.

Te przykłady pokazują, że tresura zwierząt opiera się na dobrze wybranych procedurach naturalizowania ukrytych zdolności. Podobnie jest w polityce. Wiele politycznych talentów czeka na odkrycie i wykorzystanie. W dobrze rządzonym państwie nie wystarczy mieć dobry ustrój, trzeba jeszcze znaleźć procedury wykorzystania tego ustroju, czyli formy działania korzystne dla wspólnoty, przyjmowane spontanicznie, bez protestu i bez sabotażu. Te procedury mogą być odkryte przypadkiem, ale należy je inteligentnie udoskonalać, wzmacniać ich celowość i wzajemnie dostosować do siebie. Choć nie trzeba z góry szczegółowo ustalać ich działania. Wystarczy z grubsza je zsynchronizować i potem elastycznie używać do zrealizowania zadań politycznych. To jest wymaganie trudne do spełnienia w każdym społeczeństwie, ale bez naturalizacji ustroju żaden system polityczny nie może dobrze działać.

Czy istnieje naturalizacja twarda i miękka?

Procedury naturalizacyjne warto podzielić na dwie kategorie – naturalizację „twardą” i naturalizację „miękką”. „Twarda” opiera się na jakiejś konieczności. „Miękka” ma charakter warunkowy i polega na wprowadzaniu ustaleń, które są dobrze uzasadnione, ale niekonieczne. „Miękka naturalizacja” to swego rodzaju wyraźnie działający mechanizm, suchy opis powiązanych faktów, rytualizacja, zbiór zaleceń, projekt zsynchronizowanych działań.

„Twardą naturalizację” zastosowano w epistemologii i metafizyce. Pierwszy wykorzystał ją chyba Willard Van Orman Quine, który dokonał naturalizacji epistemologii. Później Saul Kripke wprowadził do metafizyki koncepcję rodzajów naturalnych, Hilary Putnam zajął się sztywnymi desygnatorami, a Fred Dretske podjął się naturalizacji umysłu. Za nimi poszło wielu innych filozofów i jak to powiedział Putnam: „*It was in the air*”. Wreszcie dzięki pracom Rawlsa uwyraźniona została rola naturalizacji w polityce. Naturalizacja twarda znalazła zastosowanie w naukach przyrodniczych i w metafizyce. Naturalizacja miękka wykazuje swą przydatność w humanistyce, sztuce i filozofii polityki. Twarda odkrywa konieczności, miękka istotne prawidłowości.

Quine zakwestionował argument zbudowany przez Kartezjusza i oparty na założeniu, że nie wiemy, jak powstaje nasz obraz świata. Jest możliwe – twierdził Kartezjusz – że ten obraz jest wytworem jakiegoś „złego ducha”, który kompletnie opętał nasz umysł i każe nam wyobrażać sobie świat, który realnie nie istnieje. Quine uważa tę hipotezę za niepodważalną, ale bezzasadną. Nie można jej ani potwierdzić, ani obalić. W tej sytuacji szkoda na nią tracić

czas. Lepiej przyjąć podejście neopragmatyczne i szukać prawdy korzystając z metod, którymi potrafimy się skutecznie posługiwać. Zamiast przyjmować założenie prowadzące do pytań nierozstrzygalnych, lepiej przyjąć najbardziej równoważne im założenie naturalistyczne i empirycznie je testować. Gdy tak postąpimy, to mimo zastrzeżeń Kartezjusza możemy się przekonać, że obraz świata wytwarzamy sobie jako efekt koordynacji bodźców rejestrowanych przez zmysły, i jest czymś nierozsądnym podważać ten uzasadniony pogląd, by szukać uzasadnień silniejszych, udając, że możemy znaleźć większą pewność niż ta, która jest osiągalna dla ludzkiego umysłu.

Kripke argumentował, że istnieją pewne ściśle określone ogólne kategorie metafizyczne, czyli klasy przedmiotów odpowiadające pojęciom ogólnym. Ich tożsamość nie zależy od naszych decyzji. Na przykład niektóre dzieci nie wiedzą, co to są pigwy. Gdy zobaczą pigwowiec i jego owoce, dopytują się, czy to są jabłka, czy gruszki. Gdy ktoś im mówi, że to nie są ani jabłka, ani gruszki, tylko całkiem osobne owoce, mające inny smak, inny wygląd i inne pochodzenie, to bystre dzieci na to odpowiadają, że coś takiego można powiedzieć o każdej odmianie jabłek i gruszek. Klapsy i generały nie są podobne do bergamutek, malinówki i kosztele nie są podobne do renet, a nikt przecież nie twierdzi, że bergamutki to nie gruszki, a renety to nie jabłka. Bardzo niemądrze jest peszyć takie dzieci. Czy mamy jasne kryteria wyróżniające jabłka i gruszki? Może mamy, ale z pewnością nie jest to ani wygląd, ani smak, ani inne cechy rejestrowane zmysłami, tylko raczej fakty dotyczące pochodzenia tych owoców. Na gruszach rosną gruszki, na jabłoniach jabłka, na pigwocach właściwych rosną pigwy. Tak rozpoznajemy rodzaje naturalne. Tożsamość tych owoców jest określona przez procesy zachodzące w przyrodzie, a nie przez ich obserwowalne właściwości. Zatem tożsamość pewnych przedmiotów jest określana przez wiedzę aprioryczną (lub quasi-aprioryczną) na ich temat. Gdy mam w dłoni jabłko, to mogę zbadać, jakiego gatunku to jest jabłko, i ten gatunek ustalamy badając cechy konkretnego egzemplarza. Natomiast nie ma metody ustalenia, czy jabłko jest owocem, czy nie. To trzeba wiedzieć. Kto trzyma jabłko w dłoni, albo od razu wie, że trzyma w dłoni owoc, albo nie wie, co to jest owoc. Tak być musi, ponieważ nie ma jabłek niebędących owocami. Wiedza o owocach na straganie jest zatem – można by powiedzieć – naturalizowana na dwa sposoby. Apriorycznie wiemy, że jabłka, gruszki, borówki i maliny są owocami. Aposteriorycznie wiemy, że owoce dzielą się na pestkowe i bezpestkowe, nadające się do suszenia lub szybkiego zjedzenia, lepsze na sok lub na konfiturę. Pierwsza kategoryzacja jest ścisła, aprioryczna (lub quasi-aprioryczna) i metafizyczna. Dlatego można ją nazwać „naturalizacją twardą”. Druga kategoryzacja jest mniej ścisła (choć bynajmniej nie arbitralna lub bezzasadna), ale poznawczo przydatna, wprawdzie kulturowo determinowana, ale ważna praktycznie. Łatwo dochodzi do sporów o naturalizację miękką. Czy elektryczna hulajnoga jest pojazdem? Tu nie ma rozstrzygających

argumentów. Ale do sporów dochodzi też w obrębie naturalizacji twardej. Niekiedy specjaliści nie potrafią się pogodzić, czy lodowa planeta jest planetą, czy mała panda jest małym niedźwiedziem czy dużym gryzoniem, czy światło ma naturę korpuskularną czy falową, czy polimery są rodzajem kryształów, albo czy wirusy żyją czy tylko się rozmnażają. Podział na naturalizację twardą i miękką nie jest ścisły.

Hilary Putnam rozważał sztywne desygnatory, czyli przedmioty mające stałą tożsamość w każdym możliwym świecie. Proste przykłady można łatwo podać. Czyste pierwiastki chemiczne nie mogą się zmieniać. Bryłka złota ma te same właściwości wszędzie. Gdyby się zmieniła, przestałaby być czystym złotem. Litr H_2O jest czystą wodą w całym wszechświecie, jeśli tylko warunki zewnętrzne nie zniszczą tej porcji wody przez wyparowanie, rozprysk lub chemiczne związanie z innymi molekułami. Jednak Gwiazda Zaranna i Gwiazda Wieczorna nie jest tym samym przedmiotem w całym wszechświecie. Nie jest nawet tym samym przedmiotem rano i wieczorem. To jest ciało niebieskie, które z uwagi na posiadanie nazwy własnej będącej jednocześnie nazwą opisową sprawia wrażenie, jakby istniało tylko w różnych porach dnia: Gwiazda Zaranna rano, Gwiazda Wieczorna wieczorem, a co się z nimi dzieje w innej porze, nie można ustalić, bo ich wtedy nie ma. To jest jednak błędny opis. Niemądrze jest twierdzić o nich coś fałszywego, że mają urwane istnienie, albo że to są dwa różne ciała niebieskie (kiedy wiemy, że to jest Wenus), albo że ich tożsamość jest determinowana przez ich nazwy. Lepiej zrezygnować z mylących nazw, niż budować fikcyjną metafizykę. Czyli ciała niebieskie należy naturalizować stosując twardą naturalizację. Wenus jest koniecznie jedną, określoną planetą, i nawet gdyby się zderzyła z jakąś inną, na przykład z Saturnem, to nie zmieniłaby się w „nową Wenus”, tylko powstałaby wtedy jakaś nowa planeta. Żadna planeta nie może być jednocześnie Wenus i Saturnem.

Fred Dretske zaproponował obiektywizację stanów umysłowych przez ich interpretację antysubiektywistyczną i eksternalistyczną (charakterystyka prof. Urszuli Żegleń w: Dretske 2004, s. 7). Na czym to polega? Dretske stawia pytanie, czy jakaś dziewczynka, widząc pierwszy raz w życiu francuskiego pudła, może poznać, że to francuski pudel, i czy jakaś ropucha, widząc pierwszy raz w życiu francuskiego pudła, może poznać, że to jest francuski pudel. Odpowiedź brzmi: „To jest niemożliwe”. Powód jest podobny, choć sytuacja obserwatorów nie jest podobna. Dziewczynka nie może stwierdzić, że coś jest pudłem lub że coś jest podobne do pudła, jeśli nie wie, co to jest pudel. Ropucha tak samo. Jednak dziewczynka za rok lub dwa będzie rozpoznawać kilka ras psów, w tym pudle francuskie, a ropucha nigdy się tego nie nauczy. Dla ropuchy jest ważne tylko to, czy to, co widzi, da się zjeść, albo czy to, co widzi, może ropuchę zjeść. Czyli ropucha ma zerowe wyobrażenie o naturalizacji nazwy „francuski pudel”. Dziewczynka może mieć wiele pomysłów na temat naturalizacji cech składających się na pudła, czyli na temat *quale* pudła.

Dla niej będzie ważne, czy z pudlem można się bawić, czy jest posłuszny, czy przyjemnie jest chodzić z nim na spacer, czy chętnie staje na tylnych nogach i czy po cichu zje parówkę, którą dziewczynka upuści ze stołu, bo jej nie smakuje. Czyli dziewczynka naturalizuje pudła na swój własny sposób. Natomiast w sprawach, które dotyczą wielu ludzi, jest bardzo ważne, by stosować naturalizację akceptowaną przez wielu ludzi. Tak jest z naturalizacją biegu słonia lub konia. Sacks pokazał, że stan pędzącego słonia powinniśmy naturalizować do maszerowania przednimi nogami i biegania na tylnych. I to jest naturalizacja twarda. Natomiast bieg cwałującego konia możemy zredukować do biegu konia pędzącego galopem, podczas którego koń wyprostowuje grzbiet i oddziela w czasie uderzenia nóg pracujących po przekątnej. I to jest naturalizacja miękka, ponieważ nie ma ścisłych kryteriów dla ustalenia, czy koń uderzył dwiema nogami jednocześnie, czy niemal jednocześnie. Zatem to, co wygląda na to samo (galop i cwał), może nie być tym samym. Naturalizacja wyjaśnia naturę tej rozbieżności. Putnam zamyka tego typu rozważania sławnym powiedzeniem: „Świat nie jest wyrobem gotowym” (por. Putnam 1998, s. 225–262). Czyli nigdy nie będziemy mieli jednej, absolutnie przekonującej wersji tego, co istnieje realnie. Pełna wersja twardej metafizyki naturalnej jest niemożliwa. Jej miejsce musi zająć miękka naturalizacja rozmaitych fragmentów świata, który można naturalizować na wiele rozmaitych sposobów.

Czy można ufać miękkiej naturalizacji?

Odnieśmy to teraz do polityki. W jaki sposób naturalizacja sprawiedliwości jest podobna do naturalizacji biegu słonia, do naturalizacji wyścigu kłusaków, do naturalizacji pragnienia posiadania pudła? Miękka naturalizacja ma zawsze charakter pragmatyczny. Musimy wiedzieć, jakie ruchy słonia wolno uznać za bieg. Musimy przewidzieć, co trzeba zrobić, by życie z pudłem było przyjemne. Musimy rozumieć, jak ma wyglądać wózek do wyścigu kłusaków i jak woźnica musi trzymać nogi, by nie oberwać kopytem. Musimy wiedzieć, co król musiał być zrobić, by utrzymać kolonie w Ameryce (dać kolonistom własny parlament i trzymać tam wojsko), i że jeśli parlament nie dawał mu pieniędzy, to można się było spodziewać, że kolonia zażąda niepodległości. Musimy umieć tak związać uprzęż kłusaka na nogach konia, by nie rzucił się do galopu, gdy będzie okładany trzcinką. Wreszcie, co najważniejsze, w polityce musimy wiedzieć, jaki sposób działania instytucji politycznych spowoduje, że powstanie wiarygodny system społecznej sprawiedliwości. Bo każda naturalizacja zasad w polityce może się skończyć sukcesem lub klęską.

Wiemy na szczęście, jak należy ją przeprowadzić. Zawsze działa ten sam mechanizm. Najpierw musimy określić cel naszych starań, potem musimy wiedzieć, jak ten cel osiągnąć, i wreszcie musimy się zgodzić na wspólną pracę nad osiągnięciem tego celu. Naturalistyczna redukcja ustroju sprawiedliwego POLD (i podobnie jest z krypto-komunizmem lub krypto-chrześcijańską demokracją, które dziś się lansuje w Polsce pod zwodniczymi nazwami) musi polegać na zbudowaniu instytucji, które będą odpowiedzialne za realizację poszczególnych składników POLD. Jeśli chcemy żyć w społeczeństwie ludzi przestrzegających prawa, szanujących równość i szeroko rozumianą wolność, jeśli chcemy, by społeczeństwo troszczyło się o osoby niezaradne i cierpiące niedostatek, to musimy stworzyć przepisy i instytucje pozwalające skutecznie POLD wprowadzić w życie bez wojny domowej. Dlatego naturalizacja jest tak ważnym zadaniem w filozofii polityki.

Coś podobnego wiedzieliśmy przy okazji każdego z omówionych przykładów. Możemy ustalić, czy słoń biegnie, jeśli wiemy, że biegnąc musi naraz podnosić wszystkie cztery nogi choć na chwilkę. Możemy ustalić, kiedy koń biega kłusem, jeśli wiemy, że kłusak, stawiając parami po przekątnej po dwie nogi jednocześnie, w jakimś momencie ma wszystkie cztery nogi w powietrzu. Możemy stwierdzić, że dziewczynka widzi pudła, gdy spełnione są trzy warunki: (1) stoi przed nią pudel, (2) ona patrzy na pudła, (3) wie, że to pudel. Jeśli choć jeden z tych warunków nie jest spełniony, dziewczynka nie widzi pudła. I analogicznie, propozycja Rawlsa na temat sprawiedliwości jako bezstronności wymaga naturalizacji, która się powiedzie tylko pod warunkiem, że większość społeczna: (1) zrozumie, co to jest POLD, (2) zaakceptuje tę wizję relacji społecznych jako przekonującą propozycję ustrojową, (3) znajdzie taką interpretację POLD, którą uzna za praktycznie poprawną realizację sprawiedliwości, i (4) będzie gotowa na jakiś czas zrezygnować z szukania lepszych propozycji ustrojowych. Kłótnie o to, jaki powinniśmy mieć rząd, gdy już wybraliśmy rząd, przypominają kłótnie między dziećmi w przedszkolu o to, jaką panią ma przyjąć do pracy pani dyrektor, byleby to była ładna pani.

Co możemy myśleć o twierdzeniach normatywnych?

Kilka dekad temu w dyskusjach z zakresu metaetyki umocniono pogląd, że ze zdań o faktach nie można wyprowadzić zdań o powinnościach. Na pytanie: „Jak wyprowadzić «powinien» z «jest»?” nie ma dobrej odpowiedzi, ponieważ tego nie można w ogóle zrobić. Taką derywację wyklucza argument błędu naturalistycznego. Z samych faktów nie wynikają żadne powinności. Żaden stan rzeczy, choćby najsilniej poruszający sumienie, nie jest tak wstrząsający moralnie, by sam stwarzał etyczny obowiązek interwencji. Potrzeba czegoś

więcej. Wątpiącym pokazała to dyskusja między Johnem Searle'em i Richardem Hare. Nawet największa zgroza moralna nie jest przesłanką, która ustanawia moc obligatoryjną proponowanych norm moralnych, podobnie jak żadna ilość benzyny dolewanej do niepalącego stosu drewna sama nie wywołuje iskry i nie roznieci ognia.

Musimy zatem albo powiedzieć, że etyka jako dyscyplina normatywna w ogóle nie istnieje, albo musimy powiedzieć, że opiera się na jakichś aksjomatach. Na przykład na założeniu mówiącym: „To, co jest złe, nie powinno być dokonywane”, albo „*Prima facie* obietnice muszą być dotrzymywane”, albo „Zadawanie cierpienia bez żadnego usprawiedliwienia jest niegodziwe”. Etyka korzysta z czystych norm, których wiarygodność nie zależy od zachodzących faktów. Na pytanie: „Dlaczego nie wolno robić tego, co jest złe?”, można powiedzieć tylko: „Ponieważ to jest to samo. Zabrania się robić tego, czego nie wolno robić”. Ponadto można formułować rozmaite normy etyczne, ale trzeba pamiętać, że one nie mają ani twardej naturalizacji (tę opcję blokuje błąd naturalistyczny), ani dostatecznie przekonującej wyróżnionej miękkiej naturalizacji (ponieważ każda zakorzeniona moralność jest tylko lokalnie przekonująca). Jednak Rawls postąpił słusznie, gdy zawarł przymierze z komunitarianami, ponieważ w etyce dobrze jest przyjąć wiarygodne zasady naczelne i dopiero później negocjować ich naturalizację. Jeśli się zgodzimy na jakieś aksjomaty, np. „Bóg decyduje o tym, co jest dobre”, albo idąc za Sokratesem uznamy, że „Nie wiadomo, czy bogowie wybierają to, co jest pobożne, czy pobożne jest to, co wybierają bogowie”, to będziemy mieli etykę aksjomatyczną, podlegającą twardej naturalizacji. Jeśli nie znajdziemy takich aksjomatów, do dyspozycji pozostaje tylko miękka naturalizacja. Czyli bez wątpienia jesteśmy skazani na miękką naturalizację.

Podobnie wygląda sytuacja w filozofii polityki, która z góry stwierdza, że polityka nie opiera się na normach absolutnych, czyli obowiązujących w każdym możliwym świecie, tylko zawiera normy obowiązujące lokalnie. Słuszność tych norm może być potwierdzana lub wykluczona przez ich naturalne, empiryczne konsekwencje. Lord Acton powiedział kiedyś: „Władza korumpuje; władza absolutna korumpuje absolutnie”. Sugerowany sens tego twierdzenia był normatywny, a nie opisowy. Lord Acton postulował: „Nie należy nikomu dawać pełnej władzy”. Na pytanie: „Dlaczego?”, odpowiedź była prosta. Jeśli wiemy, co to jest władza, i wiemy, co to jest korupcja, to możemy porównać różne wersje władzy i różne wersje korupcji, a następnie przekonać się, czy istotnie najsilniejsza władza jest najmniej odpowiedzialna i najbardziej bezwzględna. Jeśli tak, to Lord Acton miał rację. Jeśli nie, to się pomylił.

Podobne naturalizacje można prowadzić seryjnie w filozofii polityki. Trzeba tylko powiązać wyobrażenie wybranego ustroju z jego codziennym działaniem. Gdy dokonuje się naturalizacji ogólnych zasad, nie trzeba z góry troszczyć się o zgodę wszystkich obywateli, tylko należy badać empiryczne

konsekwencje zaproponowanych schematów normatywnych. Uparci przeciwnicy dają się niemal zawsze przekonać wyraźnym sukcesem. Pozostali są patologicznymi malkontentami. Trzeba więc stale myśleć o tym, jakie możliwości otwiera wybrany ustrój, jak go można poprawić i jak go można niechętnie zepsuć. To przypomina wyuczanie konia, by poprawnie stawiał swoje nogi w każdym z wybranych biegów. Rawls stawia hipotezę, że najlepszym ustrojem jest POLD, i że tylko ten ustrój powstaje z właściwego zrozumienia sprawiedliwości. W ten sposób, świadomie lub nie, dokonuje podwójnej naturalizacji. Najpierw redukuje sprawiedliwość do POLD, później redukuje składniki POLD do rozmaitych sytuacji społecznych, w których te normy będą obowiązywać. I możemy dodać – nie da się zrobić nic więcej. Uważam, że tak właśnie wygląda kompletna argumentacja na rzecz praworządności, wybiórczego opiekuństwa, wolności i demokracji. Taka argumentacja nie przekona – rzecz jasna – ani zwolenników despotyzmu, ani rzeczników pozostawiania niezaradnych własnemu losowi, ani obrońców autokracji, ani elitarystów. Nie przekona ich, ale przynajmniej ich zdemaskuje. Będzie wiadomo, kto zwalcza pogląd, że prawo jest lepsze od samowoli, troska lepsza od obojętności, wolność od niewoli i równość od supremacji.

Jak wybrać dobry ustrój?

Gdzie nie ma niepodważalnych argumentów, tam trzeba próbować perswazji. Wprowadzenie do książki *Wykłady z historii filozofii polityki* kończy się uwagami na temat praktycznych konsekwencji POLD. Rawls silnie się opowiada za realizacją czterech wyróżnionych norm i zachęca do spełnienia ich wymagań.

Ruch ku spełnieniu tych dążeń nie został, oczywiście, zakończony. [...] Wszystkie istniejące rzekomo liberalne demokracje są wysoce niedoskonałe i nie dorównują temu, czego – jak się wydaje – wymagałaby sprawiedliwość demokratyczna (Rawls 2010, s. 57).

Rawls wymienia pięć reform, które są potrzebne w Stanach Zjednoczonych. Ta lista – lepiej niż wszystkie inne jego uwagi formułowane wcześniej – pokazuje, że szczególnie cenionym przez niego ustrojem jest właśnie POLD. Przy każdym punkcie jego wyliczenia umieszczam w nawiasach symbol tego elementu ze składanki POLD, który tego punktu dotyczy. Czasem można by użyć więcej niż jednego symbolu, ale tę sprawę pomijam. Rawls postuluje:

- reformę finansowania kampanii wyborczych mającą na celu odrzucenie obecnego systemu kupowania dostępu do władzy za pieniądze [L];
- rzetelną równość w dostępie do edukacji [D];
- pewną postać gwarantowanej opieki zdrowotnej dla wszystkich [O];

- pewną formę gwarantowanej społecznie użytecznej pracy [P];
- oraz jednakowe zasady sprawiedliwości i równouprawnienie kobiet [D]

(Rawls 2010, s. 57–58).

Osiągnięcie tych celów przyczyni się do wykorzenia rasizmu i dyskryminacji – podkreśla Rawls. Ta lista pokazuje też, że elementy POLD są z sobą silnie powiązane. Realizacja jednego z założonych celów pomaga realizować pozostałe. Już wspominałem o tym, wyjaśniając niepopularność ustrojów opartych na pojedynczych zasadach z listy POLD.

Na zakończenie Rawls jeszcze raz definiuje sprawiedliwość i robi to nieco inaczej, niż to robił wcześniej. To jest prawdopodobnie ostatnia definicja sprawiedliwości, jaką sformułował za życia.

Wyrażona w najszerszych kategoriach treść liberalnej politycznej koncepcji sprawiedliwości zawiera trzy główne elementy: (1) lista podstawowych praw i wolności; (2) określenie pierwszeństwa [ważności] tych wolności; (3) oraz zapewnienie wszystkim członkom społeczeństwa wszelkich możliwych adekwatnych środków pozwalających na korzystanie z tych praw i wolności (Rawls 2010, s. 58).

Sprawiedliwy ustrój polityczny oparty jest zatem, jak widzimy, na gwarancjach zapewniających obywatelom wolność, dających im możliwość korzystania z uprawnień oraz zapewniających im niezbędne środki do wykorzystania przyznanych swobód i świadczeń. To są elementy POLD. „Lista praw i wolności” to tylko inny termin na mięką naturalizację założeń ustrojowych.

Rawls mówi ponadto, że taki ustrój jest nie tylko sprawiedliwy, ale też legitymizowany, czyli dający się obronić przed zastrzeżeniami. Tu sprawia wrażenie, jakby zamierzał przywrócić filozofii polityki normatywny status, którego jej odmawiał wcześniej. Chyba jeszcze raz próbuje „twardej naturalizacji”. Ale to nie są przekonujące zabiegi. Co jedną ręką daje, to drugą ręką odbiera. Postuluje mianowicie, byśmy starali się osiągnąć wiarygodność normatywną przez wypracowanie społecznej jedności. Z tym się wszyscy zawsze godzili, tylko nikt nigdy nie wiedział, jak to zrobić. Moim zdaniem wystarczy miękka naturalizacja, której efekty same się bronią w życiu społecznym. Rawls czerpie inspirację z Locke’a i Kanta. Oto odpowiedni cytat z Locke’a:

Jedyny sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i [pozwolić] nałożyć [sobie] okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest to ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia (Rawls 2010, s. 60).

Fragment z Kanta brzmi następująco:

Pierwotny kontrakt jest tylko czystą ideą rozumu, posiadającą jednakże niewątpliwą praktyczną realność w tym mianowicie znaczeniu, że nakłada ona na każdego prawodawcę obowiązek ustanowienia swych praw tak, ażeby mogły one wynikać ze zjednoczenia woli całego narodu (Rawls 2010, s. 61).

Co jest wspólnego w tych dwóch fragmentach, i co rozumie Rawls przez legitymizację norm? To nie jest żądanie, by prawo było wyposażone w tak silne normatywne uzasadnienie, by nikt nie śmiał mu się przeciwstawić – choć czegoś takiego często się oczekuje w podobnej sytuacji. Idąc za Lockiem i Kantem, Rawls żąda natomiast, by prawodawca zdobył dobrowolnie wyrażone przyzwolenie na wprowadzenie publicznie obowiązującego prawa od każdego obywatela, który będzie temu prawu podlegać. Czyli żąda co najmniej milczącej deklaracji od każdego, że będzie dobrowolnie szanować prawo, albo po to, by móc wyjść ze stanu natury (u Locke’a), albo by móc się przyłączyć do wspólnoty kierującej się rozumem praktycznym (u Kanta). W obu przypadkach prawo uznane zostanie za niesprawiedliwe, jeśli choć jedna osoba zaprotestuje przeciwko jego przyjęciu.

To jest niezwykle wysokie wymaganie, w praktyce sprowadzające się do wprowadzenia *liberum veto*. Rawls jednak popiera obu wymienionych autorów w tym, czego się domagają. Czy postępuje rozsądnie? Sądzę, że nie. Uzyskuje jednogłośnie korzystając z pewnej sztuczki. Nie grozi, że osoba odmawiająca zgody na wprowadzenie nowego prawa będzie usunięta ze społeczeństwa, tylko żąda, by umowa o treść prawa została podjęta dopiero po ustaleniu, kto dobrowolnie do umowy przystępuje. Inni nie dostają zaproszenia. Czyli Rawls nikogo nie eliminuje, lecz dokonuje preselekcji. W przeciwnym razie w ogóle nie znalazłby poszukiwanego rozwiązania. O swojej propozycji, konkurencyjnej wobec Locke’a i Kanta, pisze:

Rozpatrzmy najpierw naturę stron. Czy są one osobami w stanie natury, jak u Locke’a? Czy są one wszystkie członkami społeczeństwa, jak u Kanta? A może nie są żadnymi z nich, lecz są przedstawicielami indywidualnych obywateli społeczeństwa, jak w teorii sprawiedliwości jako bezstronności? (Rawls 2010, s. 63)

W teorii „sprawiedliwości jako bezstronności” każdy jest albo głową rodziny, albo członkiem rodziny. Jeśli jest członkiem rodziny, to podlega głowie rodziny; jeśli jest głową rodziny, to musi debatować nad treścią prawa tak długo, aż całe zgromadzenie prawodawców osiągnie jednogłośnie. Czyli Rawls nikogo nie wyklucza za poglądy, ale od początku nie wszystkim daje szansę wypowiedzenia swych poglądów. Efekt jest w praktyce taki sam.

Jak rozpowszechnić dobry ustrój?

Miękka naturalizacja to metoda małych kroków. Negocjacje ustrojowe mają dwa poziomy – prowadzą do wyboru teoretycznie najlepszego ustroju, cenionego przez większość obywateli, a także wymagają ustalenia szczegółowych obowiązków w ramach tego ustroju. W obu sytuacjach stosowana jest jakaś

wersja miękkiej naturalizacji zasad. Ten podwójny proces negocjacji zakresu żądań politycznych przebiegał spontanicznie od wieków w Europie i Ameryce, i jeśli Rawls się nie myli, to zakończył się przyjęciem POLD.

Po pierwsze, wartościami, które konsekwentnie zdobywały sobie coraz powszechniejsze uznanie, była praworządność, opieka nad poszkodowanymi lub przeciążonymi, wolność i równość. Do tego doszła tolerancja, wyrozumiałość i chęć współpracy. Najpierw wywalczono szacunek dla prawa. Pretensje władzy absolutnej zostały podważone wraz z uchwaleniem Wielkiej Karty Wolności w Anglii i wprowadzeniem republiki we Francji. Opiekę nad bezradnymi, bezdomnymi, niezdolnymi do pracy, chorymi i ułomnymi wprowadzały domy opieki organizowane przy parafiach w wielu krajach. W Niemczech epoki Bismarcka zainicjowano program powszechnego ubezpieczenia od chorób i od bezrobocia. W tym samym czasie niemal na całym kontynencie europejskim prowadzono walkę o wolność narodową i stanową. Również na całym tym terenie nasiliło się potępienie niewolnictwa, choć ruch na rzecz zniesienia pańszczyzny zakończył się w niektórych krajach dopiero pod koniec XIX wieku. Najtrudniej zdobywanym osiągnięciem było uwolnienie od dyskryminacji ze względu na płeć, wiek, religię, preferencje seksualne lub prawo do szokowania (czego ja akurat nie popieram).

Po drugie, ważne świadectwo na rzecz wiarygodności POLD można znaleźć w argumencie, że trudno wyobrazić sobie, jak miałyby wyglądać poszerzenie naczelnych norm politycznych, czyli jakaś wersja POLD+. I podobnie, trudno znaleźć usprawiedliwienie dla ograniczenia liczby zasad, czyli trudno zaakceptować jakąś wersja POLD-. Ani gwarancje minimalnego dochodu, ani podniesienie minimalnego powszechnie obowiązującego wykształcenia, ani obietnica zapewnienia pełnej opieki zdrowotnej nie wydają się atrakcyjnym projektem poszerzenia POLD. Są to cele kosztowne, trudne do nadzorowania i silnie podatne na wykolejanie przez biurokratyczne decyzje i rozliczenia. W praktyce byłby to powrót do realnego komunizmu. Zatem wydaje mi się, że mało kto wybrałby zamiast POLD coś w rodzaju POLDDEZ (...Dochód, Edukacja, Zdrowie). Również obcinania któregokolwiek ze składników POLD nie uznano by za przekonującą propozycję. Dobry ustrój nie może rezygnować z rządów prawa, opieki nad słabszymi, z gwarantowanej wolności osobistej lub z równych uprawnień obywatelskich. To potwierdza dość powszechnie akceptowana, dominująca redukcja naturalistyczna.

Po trzecie, warto zwrócić uwagę, że najostrzejsze spory polityczne, które rozpętano w Polsce po upadku komunizmu, też dotyczyły przede wszystkim czterech norm zawartych w POLD. Prowadzono walkę o uprawnienia władzy wykonawczej w stosunku do władzy sądowniczej. Czyli podważano praworządność w imię walki o praworządność. Rozpętano cichą dyskusję na temat rozdawnictwa, czyli manipulowano rolą państwa opiekuńczego. Gdy propozycja wspierania rodziców mających więcej niż jedno dziecko przyjęta została

dobrze, to późniejszy program rozdawnictwa, dający rodzicom po 500 złotych za każde dziecko, i wymuszający rekompensatę dla emerytów i osób nisko zarabiających, wywołał istotne zastrzeżenia na temat nakręcania inflacji. Wolność prasy i mediów też budzi obawy, o czym świadczy rozkwit świetnie prowadzonych politycznych stron internetowych, których wpływ na życie polityczne pozostaje jednak dość znikomy. Wreszcie, choć równość nie jest wtedy bezpośrednio podważana, wprowadza się rozmaite chwiejne projekty zmiany systemu podatkowego, które mogą się przyczyniać do powstania silnej klasy ludzi z astronomicznymi dochodami i słabej klasy średniej. POLD nie jest w ogóle poważnie dyskutowany i nie ma realnego wpływu na życie polityczne, co jest sytuacją politycznie niebezpieczną.

Właściwie nie wiadomo, czy istnieją realni przeciwnicy POLD, mający jakiś konkurencyjny program polityczny. Być może zasady POLD są podważane przez jakiś odłam konserwatystów, bynajmniej nie przez wszystkich, ponieważ z pewnością nie przez liberalnych konserwatystów. Może są po cichu kwestionowane przez jakiś odłam lewicowców, choć też zdecydowanie nie wszystkich, bo na pewno nie przez liberalnych socjalistów. W efekcie stanowisko przeciwników POLD jest trudne do zrozumienia. Byłoby zrozumiałe, gdyby istniała jakaś konkurencyjna konserwatywna wersja idealnego ustroju politycznego, oparta na przykład na zasadach Patriotyzmu, Tradycji, Lojalności i Posłuszeństwa (czyli PTLP), albo na Obowiązках wobec siebie, Obowiązках wobec rodziny, Obowiązках wobec rodaków i Obowiązках wobec ludzkości lub religii (czyli $4 \times O$). Albo nawet gdyby istniała konkurencyjna wersja konstytucjonalizmu oparta na jakiejś wersji marksistowskiego profetyzmu. Takich propozycji jednak nie ma. Konserwatyści z reguły nie tworzyli konstytucji, tylko wzmacniali aktualną władzę razem z jej nadużyciami. Lewicowcy po zdobyciu władzy bardzo szybko przeistaczali się w zamaskowanych pravicowców. A liberałowie dążyli jedynie do umocnienia funkcji wolnego rynku. Jako realna opcja polityczna pozostaje zatem tylko POLD.

Rawls bez wątpienia zdawał sobie z sprawę z potencjalnej siły tego ustroju. Choć może nie wszystko powiedział tak wyraźnie, jak pragnął, i pod tym względem mógł być podobny do Johna Marina, jak sam podejrzewał. Czy jednak stał się przez to mniej przekonujący? Nie sędzę. Może tylko mniej atrakcyjny dla ludzi słusznie ceniących sobie elegancję wykonania i silne realistyczne wizjonerstwo. Filozofia polityki bardziej jednak potrzebuje innych zalet umysłu – pomysłowości, umiejętności negocjowania, odporności na korupcję i lojalności.

Bibliografia

- Dretske F. (2004), *Naturalizowanie umysłu*, przeł. B. Świątczak, wstęp U. Żegleń, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Hare R.M. (1970), *Meaning and Speech Acts*, „The Philosophical Review” 79 (1), s. 3–24.
- Kripke S. (2001), *Nazywanie i konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Quine W.V.O. (1969), *Epistemology naturalized*, w: tenże, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, wstęp Cz. Porębski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (2010), *Wykłady z historii filozofii polityki*, oprac. S. Freeman, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sacks O. (2021), *Wszystko na swoim miejscu*, przeł. J. Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka.
- Searle J.R. (1964), *How to Derive „Ought” From „Is”*, „The Philosophical Review” 73 (1), s. 43–58.

J a c e k H o ł ó w k a

The priority of justice

Keywords: *authority, constitutionality, equality, hard naturalization, justice, liberty, the rule of law, soft naturalization, welfare state*

When discussing justice, John Rawls focuses on smooth functioning, impartiality and social acceptability of the system of political obligations. His theory of justice is forged as a system of liberal democracy combined with constitutionally established principles of welfare state. Although Rawls distinguishes between political and moral norms, he believes that in a welfare constitutional state a reliable method of negotiating between demands of all citizens is accessible by adoption of a social contract. A social contract presupposes a nearly unanimous view on the character of a good political system. This is a case of soft naturalization. The author distinguishes it from hard naturalization that is not applicable to normative political theories.