

J a r o s ł a w J a k u b o w s k i

Kwestia przedzałożeń teorii sprawiedliwości. John Rawls w interpretacji Paula Ricoeura

Słowa kluczowe: *bezstronność, kolistość, przedzałożenie, J. Rawls, refleksyjna równowaga, P. Ricoeur, rozważne przekonania, sprawiedliwość*

Wstęp

Przystępując pod koniec lat 80. XX wieku do analizy dzieła Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*, Paul Ricoeur ma już wypracowany dość wyrazisty pogląd dotyczący relacji między teleologicznym a deontologicznym wymiarem działania ludzkiego. Pierwszy z nich wyznaczany jest, jak wskazuje Ricoeur, poprzez urzeczywistniane „wraz z Innym i dla Innego dążenie do życia spełnionego”, czyli przez „etykę”, drugi natomiast poprzez „sposób powiązania tegoż dążenia z normami nacechowanymi zarazem roszczeniem do powszechności i wywieraniem przymusu”, czyli przez „moralność” (Ricoeur 2003, s. 280–321). Zgodnie z tym poglądem etyka ma z definicji szerszy zakres niż moralność, albowiem wiążąc dążenie do życia spełnionego z normatywnością, modelujemy, co prawda pod pewnym kątem, owo dążenie, niemniej wciąż pozostajemy w jego obrębie. Jaki efekt przynieść może konfrontacja wskazanego wyżej poglądu z Rawlowską teorią sprawiedliwości? Aby znaleźć zadowalającą odpowiedź na to pytanie, warto, zdaniem Ricoeura, zwrócić przede wszystkim uwagę na fakt, że jakkolwiek teoria Rawlsa zdaje się sytuować w ramach deontologicznego nurtu o zabarwieniu kantowskim, to jej specyfika polega na tym, iż ma ona charakter kontraktualistyczny (Ricoeur 2003, s. 382), taki w szczególności, w którym strategiczną rolę odgrywa kwestia procedur

określających tryb wyboru optymalnego modelu życia społecznego. Czy jest jednak możliwe sformułowanie czysto proceduralnej koncepcji sprawiedliwości, a dokładniej: czy jest zasadne przypisywanie tego miana koncepcji zaprezentowanej w dziele *Teoria sprawiedliwości* (Ricoeur 1995, s. 71–97)? Ricoeur stawia sobie za cel przebadanie, czy Rawlsowska koncepcja sprawiedliwości, wbrew temu, co mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, a co sugeruje w jakiejś przynajmniej mierze sam Rawls, nie jest w istocie uwikłana w pewnego rodzaju przedzałożenia, świadczące o jej zakorzenieniu w sferze etyki, zogniskowanej nie wokół kwestii uniwersalnych norm regulujących życie społeczne, lecz wokół kwestii dobra. Czy Rawls – wskazując, że jeśli zastosujemy neutralne aksjologicznie procedury wyboru zasad sprawiedliwości, to przyjmiemy na podstawie owych procedur koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności – nie maskuje tego, że sama akceptacja takich a nie innych procedur jest nieuchronnie warunkowana poprzez nasycenie aksjologicznie przedzałożenia o charakterze etycznym (Ricoeur 1991, s. 217–218; Ricoeur 1995, s. 72)?

Rozwijając tę hipotezę, Ricoeur wysuwa przypuszczenie, że porządek racji, zgodnie z którym Rawls konstruuje swą teorię sprawiedliwości, ma *de facto*, pomimo składanych przezeń deklaracji, charakter nie tyle linearny, co kolisty lub też eliptyczny. Ricoeur podejrzewa, że takie komponenty teorii Rawlsa jak procedury dotyczące wyboru zasad sprawiedliwości, bądź też nawet same te zasady, sytuują się w obrębie układu kolistego, wyznaczanego między innymi przez tezy etyczne, nieneutralne aksjologicznie. A gdyby, mimo wykrycia domniemanego układu kolistego, podjąć tak czy owak próbę usytuowania tych zabarwionych aksjologicznie tez w porządku nazywanym przez Rawlsa „leksykalnym” (Rawls 1994, s. 63; Ricoeur 1991, s. 221), czyli w pewnej wersji porządku linearnego, w jednym rzędzie z twierdzeniami określającymi procedury wyboru zasad sprawiedliwości, a następnie same te zasady, to trzeba by w takim przypadku, jak sądzi Ricoeur, zakwalifikować owe tezy właśnie jako przedzałożenia teorii sprawiedliwości.

Odnosząc do powyższej hipotezy, sugerującej kolistość teorii Rawlsa (Ricoeur 1991, s. 217–231), należy jednak zastrzec, że Ricoeur nie twierdzi bynajmniej, iż ewentualne jej potwierdzenie oznaczałoby jakiegoś rodzaju deprecjację tej teorii. Potwierdzenie owo wskazywałoby co najwyżej, że nie należy umieszczać jej w zbyt wąskich, „proceduralnych” ramach interpretacyjnych, lecz wpisać ją w szerszy kontekst znaczeniowy, taki, w którym rys deontologiczny powiązany zostaje ściśle z rysem teleologicznym, *stricte* aksjologicznym, wyrażanym przez formułę „dążenie do życia spełnionego wraz z Innym i dla Innego”. Nie chodzi zatem o to, by dopatrywać się w teorii Rawlsa jakiegoś rodzaju „błędne koło”, idzie raczej o to, by dokonać jej reinterpretacji w duchu hermeneutyki, czyli w duchu takiej orientacji filozoficznej, która uznaje koło za podstawową figurę rozumienia.

W poszukiwaniu kolistości teorii sprawiedliwości. Wzajemne warunkowanie się ujęcia holistycznego oraz indywidualistycznego?

W jaki sposób sprawdzić, czy sformułowana wyżej hipoteza sugerująca kolistość Rawlowskiej teorii sprawiedliwości jest trafna? Gdzie dokładnie szukać znamion tej kolistości? Pierwszy krok poczyniony przez Ricoeura w ramach tych poszukiwań dotyczy zależności między holistycznym a indywidualistycznym ujęciem społeczeństwa, wyznaczającej miejsce źródła zasad sprawiedliwości. Oto, jak zauważa Ricoeur, Rawls z jednej strony wyprowadza zasady sprawiedliwości z pewnego typu umowy społecznej zawieranej między jednostkami tworzącymi społeczeństwo, a z drugiej strony już na początku § 1 stwierdza, że „sprawiedliwość to pierwsza cnota społecznych instytucji” (Rawls 1994, s. 13), definiując zarazem społeczeństwo jako „mniej lub bardziej samowystarczalne stowarzyszenie osób, które we wzajemnych relacjach uznają pewne reguły za wiążące i na ogół je respektują” (Rawls 1994, s. 14). Czy nie wynika stąd, że według Rawlsa społeczeństwo to z jednej strony twór „post-jednostkowy”, efekt relacji zachodzącej między poszczególnymi jednostkami, a z drugiej natomiast strony jest to twór „przed-jednostkowy”, pierwotny w stosunku do podziału na poszczególne jednostki? Czy Rawls nie zakłada, iż mamy tu do czynienia ze strukturą kolistą polegającą na tym, że ujęcie holistyczne („durkheimowskie”) oraz indywidualistyczne („weberowskie”) w jakiś sposób wzajemnie się warunkują? Zdaniem Ricoeura, dopatrywanie się w koncepcji Rawlsa tego rodzaju kolistości spajającej ujęcie holistyczne z indywidualistycznym jest o tyle nietrafne, że Rawls głosi, iż społeczeństwo ma ze swej istoty charakter dystrybutywny. Stanowi ono mianowicie taką strukturę relacji międzyludzkich, której konstytutywna cecha to nie tylko rozdzielanie zasobów ekonomicznych, ale przede wszystkim przydzielanie ról, praw i obowiązków. Zgodnie z tą koncepcją nie ma więc społeczeństwa jako całości pierwotnej w stosunku do układu relacji międzyludzkich, poprzez które urzeczywistnia się wielopoziomowa dystrybucja różnorodnych elementów życia wspólnotowego, podobnie jak nie ma też zbioru jednostek usytuowanych poza siecią wzajemnych relacji, pierwotnego w stosunku do społeczeństwa jako całości (Ricoeur 1991, s. 217–218; Ricoeur 1995, s. 82–83).

Tak więc poszczególne osoby znajdujące się w opisywanej przez Rawlsa „sytuacji wyjściowej” nie są odizolowanymi od siebie jednostkami, które mają dopiero wytworzyć społeczeństwo. Przeciwnie, dokonywany przez te osoby hipotetyczny akt wyboru zasad sprawiedliwości świadczy o tym, że są one uczestnikami „trwającego już teraz” życia społecznego. Hipoteza głosząca, że teorię Rawlsa cechuje kolistość, pozostaje na razie niepotwierdzona.

Sytuacja wyjściowa umiejscowiona w układzie kolistym

Uznawszy, że dopatrywanie się w teorii Rawlowskiej kolistości wyznaczanej poprzez relację „holizm – indywidualizm” jest nietrafne, Ricoeur wskazuje jednak inny, ciekawy trop badawczy. Dotyczy on cokolwiek zaskakującego miejsca, jakie szczegółowy opis sytuacji wyjściowej zajmuje w prowadzonym przez Rawlsa toku wywodu. Opis ten pojawia się bowiem relatywnie późno, dopiero w § 24 *Teorii sprawiedliwości*, podczas gdy zasady teorii „sprawiedliwości jako bezstronności” prezentowane są wcześniej, a mianowicie już w § 11. Ponadto, w § 12 dokonana jest wykładnia tych zasad. Taka kolejność, to znaczy umiejscowienie opisu sytuacji wyjściowej dopiero po charakterystyce zasad sprawiedliwości, jest zaskakująca z tego względu, że jak głosi Rawls, zasady te są wybierane właśnie w sytuacji wyjściowej, czyli w sytuacji hipotetycznego wyboru za zasłoną niewiedzy. Skąd zatem wiadomo, że to właśnie takie a nie inne zasady sprawiedliwości zasługują, by je szczegółowo omawiać i interpretować, skoro nie wiadomo jeszcze, jaki ma być dokładnie tryb ich wyboru (Ricoeur 1991, s. 221; Ricoeur 1995, s. 88–89)? Pytanie owo jest tym bardziej kłopotliwe, że na tym etapie Rawlowskiego toku wywodu nie mamy jeszcze żadnych bliższych danych na temat argumentacji, która skłaniałaby do przyjęcia prezentowanych tychże zasad sprawiedliwości. Rawls rozwija tę argumentację dopiero w § 26–30, zatem już po omówieniu specyfiki sytuacji wyjściowej, a zarazem związanego z tą sytuacją trybu wyboru zasad sprawiedliwości. Przywołanie owej argumentacji we wskazanych wyżej paragrafach to jednak, zdaniem Ricoeura, w gruncie rzeczy ponowne ich zaprezentowanie. Trzeba co prawda zgodzić się, że kontekst tych dwu prezentacji zasad sprawiedliwości jest odmienny (odpowiednio – „przed” i „po” zaznajomieniu się z sytuacją wyjściową), niemniej nie sposób zaprzeczyć, że w obydwu prezentacjach chodzi o dokładnie te same zasady sprawiedliwości.

Jeśli jednak faktycznie jest tak, że te same zasady sprawiedliwości są prezentowane w *Teorii sprawiedliwości* dwukrotnie, najpierw przed opisem sytuacji wyjściowej (§ 11), a następnie po zawartym w § 24 opisie sytuacji wyjściowej (§ 26–30), to czy nie wynika stąd, że daje tu o sobie znać kolistość wywodu dotyczącego owych zasad? Pytanie powyższe ma zapewne charakter retoryczny. Problem nie polega, jak sądzi Ricoeur, na tym, czy mamy tu do czynienia z kolistością, lecz raczej na tym, jaką rolę przypisać temu zjawisku, dokonując rekonstrukcji Rawlowskiej teorii sprawiedliwości. Ricoeur zauważa przede wszystkim, że Rawls, decydując się zaprezentować zasady sprawiedliwości w dwóch różnych paragrafach, zyskuje przestrzeń, by stosować metodę, którą można by określić mianem „wyjaśnienia progresywnego” (Ricoeur 1991, s. 223). Oto zasady sprawiedliwości jako bezstronności są dyskutowane w obrębie § 12–24 w coraz szerszym kontekście, obejmującym między innymi

definicję sprawiedliwości czysto proceduralnej, dzięki czemu sama decyzja, by nadać im, już w § 11, pierwszoplanową rangę w rozważaniach dotyczących sprawiedliwości, zdaje się tracić coraz bardziej znamiona arbitralności.

A jednak, mimo oczywistych atutów podejmowanego przez Rawlsa wyjaśniania progresywnego, kwestia zasadności tej decyzji nie jest jeszcze dostatecznie jasna. Czy atuty te wystarczają, by uprawomocnić tę decyzję, skoro można było przecież rozpocząć wywód od opisu sytuacji wyjściowej, a następnie, wysunąwszy hipotezę zasłony niewiedzy, przedstawić zasady sprawiedliwości wybierane jako optymalne? Czy przyjęcie właśnie tego ostatniego rozwiązania nie świadczyłoby o większej konsekwencji metodologicznej Rawlsa? Czyż nie byłoby to bowiem takie rozwiązanie, w którym treść kolejnych paragrafów została by ułożona w porządku racji *stricte* leksykalnym? Z punktu widzenia Ricoeura przypuszczenie, że przyjęcie przez Rawlsa tego rodzaju rozwiązania świadczyłoby o większej konsekwencji metodologicznej, jest jednak raczej iluzoryczne. Dlaczego iluzoryczne? Kłopot tkwi w tym, że warunkiem podjęcia w sytuacji wyjściowej wyboru koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności jest po pierwsze to, że koncepcja ta jest już wcześniej znana, a po drugie to, że samą tę sytuację musi cechować bezstronność. Warunek pierwszy ma charakter niejako „materialny”: wybór między konkurującymi ze sobą koncepcjami sprawiedliwości jest możliwy tylko wtedy, gdy każda spośród tych koncepcji, a zatem i koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, jest już wcześniej znana, czyli wcześniej sformułowana. Warunek drugi ma natomiast charakter czysto „formalny”: wybór optymalnej koncepcji sprawiedliwości spośród zbioru wielu koncepcji sprawiedliwości, obejmującego również koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, dokonywany jest na podstawie procedury, którą cechuje bezstronność. Obydwa te warunki, pomimo odmienności ich charakteru, łączy to, że wskazują one, iż chcąc wywieść koncepcję sprawiedliwości z sytuacji wyjściowej, w której ma miejsce hipotetyczny wybór za zasłoną niewiedzy, trzeba założyć co najmniej tyle, że jest ona już wcześniej sformułowana. Gdyby natomiast położyć nacisk na warunek drugi, można by nawet zapewne argumentować, że po to, by wybrać koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, musimy się nią kierować już wcześniej, na poziomie czysto proceduralnym.

Dlaczego jednak przywołane wyżej dwa warunki podjęcia w sytuacji wyjściowej wyboru koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności mają wskazywać, że nawet wtedy, gdy Rawls zdecydowałby się rozpocząć swój tok wywodu od dokładnego opisu sytuacji wyjściowej, to porządek leksykalny tegoż wywodu stałby pod znakiem zapytania? Dlatego, że sam opis sytuacji wyjściowej skrywałby, choć niejako w pomniejszonej skali, kolistość przyjmowanego porządku racji. Kolistość ta polega na tym, iż koncepcja sprawiedliwości prezentowana jako efekt wyboru dokonywanego w sytuacji wyjściowej, jest już *de facto* wybrana wcześniej, a przynajmniej sformuło-

wana. Najkrócej można by zapewne określić ten stan rzeczy za pomocą formuły głoszącej, że to, co ma być dopiero wybrane, jest już poniekąd założone jako wybrane.

Wokół reguły maksimumu

Jakie wnioski wyciągnąć należy stąd, że wyeliminowanie kolistości z porządku racji wyznaczającego teorię sprawiedliwości jako bezstronności okazuje się ze wszech miar trudne, a właściwie niewykonalne? Jak już była o tym mowa, nie idzie z pewnością o dezawuowanie tej teorii przez obciążanie jej zarzutem błędnego koła. Chodzi raczej o to, by pokazać, że kolistość owej teorii stanowi tę jej cechę, która wyraża z definicji pewnego rodzaju roszczenie autofundacyjne, a zarazem zastanowić się, czy jego zakres pokrywa się z obszarem czystej proceduralności. Otóż Ricoeur próbuje wykazać, że zakres tego roszczenia jest w tym przypadku większy niż zakres sfery czysto proceduralnej, z czego wynika, iż obejmuje ono również pewne treści, których status wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Skąd jednak wiadomo, że takie treści, wykraczające poza obszar czysto proceduralny, są w autofundacyjnym roszczeniu Rawlowskiej teorii sprawiedliwości rzeczywiście zawarte? Jak to potwierdzić? Zdaniem Ricoeura, aby tego dokonać, dość podkreślić, że jakkolwiek sam wybór optymalnej koncepcji sprawiedliwości ma być według Rawlsa dokonywany na podstawie bezstronnej procedury, to sam wybór tejże procedury nie odbywa się na podstawie jakichś wcześniejszych procedur, jest więc założony, a nie wybrany. Inaczej mówiąc, wybór samej procedury zakładającej bezstronność ma charakter pozaproceduralny. Ricoeur czyni krok dalej, zastanawia się mianowicie, czy wymóg bezstronności stanowiący jądro teorii Rawlowskiej nie opiera się w gruncie rzeczy na przyjmowanym milcząco wstępnym założeniu, że punkt wyjścia myślenia o sprawiedliwości to zasada równości (gr. ἰσότης), eksponowana już przez myślicieli starożytnych, a zwłaszcza przez Arystotelesa (Ricoeur 1991, s. 210; Ricoeur 2005, s. 17). A czy z kolei wymóg równości byłby dostatecznie zrozumiały, gdybyśmy nie wiązali go z wymogiem elementarnego szacunku w stosunku do innych członków naszej społeczności?

Pytania tego rodzaju stawiane pod adresem teorii Rawlsa wprowadzają bezpośrednio w krąg rozważań na temat przedzałożeń etycznych, w które jest ona przypuszczalnie uwikłana. Tropiąc te przedzałożenia, Ricoeur proponuje poddać namysłowi „regułę maksimumu” (Rawls 1994, s. 211–212; Ricoeur 2003, s. 390), którą Rawls wskazuje jako kryterium wyboru dokonywanego za zasłoną niewiedzy. Czy rzeczywiście u podstaw tej reguły, głoszącej, że „porównując różne opcje, należy wybrać tę, której najgorsze konsekwencje są lepsze niż najgorsze konsekwencje przyjęcia innych opcji”, nie tkwią żadne

przedzałożeń o zabarwieniu etycznym (Welsen 2006, s. 226)? Ricoeur zwraca przede wszystkim uwagę, że zgodnie z koncepcją Rawlsa, reguła maksyminu ma skłaniać do tego, by odrzucić utylitarystyczną koncepcję sprawiedliwości, dopuszczającą możliwość poświęcenia jednostki lub nawet całej grupy społecznej w imię zwiększenia korzyści całej społeczności. Jest to *de facto*, jak komentuje Ricoeur, nawiązując do analiz przeprowadzonych przez Jean Pierre'a Dupuy (ucznię René Girarda), strategia Rawlsa, którą można określić jako „antyofiarniczą” (Ricoeur 2003, s. 381; Dupuy 1988, s. 76; Mann 2012, s. 73): nikt nie powinien być ofiarą składaną w imię korzyści ogółu. Ów antyofiarniczy wydzźwięk reguły maksyminu może być, rzecz jasna, bez trudu skojarzony z przesłaniem niesionym przez drugą formułę Kantowskiego imperatywu kategorycznego, jak również przez Złotą Regułę (rabbi Hillel), reprezentatywną dla całej tradycji judeo-chrześcijańskiej (Michel 2006, s. 397).

Zarysowana wyżej zbieżność nie stanowi zapewne rozstrzygającego argumentu na rzecz twierdzenia głoszącego, iż u podstaw reguły maksyminu tkwią przedzałożenia etyczne, niemniej przypuszczalnie w znaczącym stopniu je wzmacnia. W jaki jednak sposób radzić sobie z kontrargumentem wskazującym, iż reguła maksyminu, jako zaczerpnięta z teorii decyzji podejmowanych w sytuacji niepewności, programowo nie jest motywowana względami etycznymi, a zbieżność jej przesłania z przesłaniem Złotej Reguły, a także drugiej formuły Kantowskiego imperatywu kategorycznego ma charakter niejako przypadkowy? Zgodnie z interpretacją Ricoeura, kontrargument ten jest o tyle nieprzekonujący, że nie uwzględnia w dostatecznym stopniu kwestii nośności, „mocy perswazyjnej” rozpatrywanej reguły. Jeśli mianowicie zgodzimy się, że nośność ta ma niezmiernie istotne znaczenie, to czy nie powinniśmy następnie rozważyć pytania, jak wyglądałaby nośność reguły maksyminu w przypadku, gdyby reguła ta nie była w żaden sposób spokrewniona ideowo ze Złotą Regułą, a zarazem z drugą formułą Kantowskiego imperatywu kategorycznego? Odpowiedź na to pytanie wydaje się oczywista: reguła maksyminu jest tym bardziej nośna, im bardziej pobrzmiewa w niej Złota Reguła, a także Kantowski imperatyw kategoryczny. Ujmowanie reguły maksyminu w całkowitym oderwaniu od jej wydzźwięku etycznego to tyle, co sprowadzanie jej do poziomu *bargaining game* (Ricoeur 1991, s. 224, 230), czyli do poziomu swoistej, quasi-ekonomicznej gry przetargowej.

Wątpliwości dotyczące nośności reguły maksyminu w przypadku jej usytuowania jedynie na wskazanym wyżej, quasi-ekonomicznym poziomie, stają się szczególnie wyraziste wtedy, gdy regułę tę rozpatrywać będziemy pod kątem jej wymiaru deontologicznego. Dlaczego właściwie umowa społeczna, podejmowana bez uwzględnienia historii społecznej, obejmującej wielowymiarową tradycję etyczną, miałaby generować nakaz, obowiązek postępowania, wiążący wszystkich członków danego społeczeństwa? Czy rzeczywiście jest tak, że „ahistoryczna” umowa społeczna może wiązać historyczne

z istoty swej społeczeństwo? Wysuwając te wątpliwości, Ricoeur zauważa ponadto, że deontologia budowana na „mozolnym uciekaniu się do teorii decyzji w kontekście niepewności” (Ricoeur 2003, s. 391) zdaje się być bardziej krucha, słabiej ugruntowana, niż stanowiąca dla niej podstawowy punkt odniesienia deontologia Kantowska odwołująca się do „faktu rozumu” (Kant 1984, s. 54–55; Ricoeur 1991, s. 198; Ricoeur 2003, s. 352–353). Co więcej, wrażenie tej kruchości potęguje się, jeśli weźmiemy pod uwagę, że nawet deontologia Kantowska, pretendująca do miana etyki czysto formalnej, a zatem z definicji „ahistorycznej”, narażona jest na zarzut utajonego uwikłania w etykę „materialną” (Ricoeur 1950, s. 126). Nie jest bowiem wcale oczywiste, czy druga formuła Kantowskiego imperatywu kategorycznego nie odwołuje się milcząco, w ostatecznym rozrachunku, do „lévinasowskiego” doświadczenia Innego.

Czy wszystkie zaprezentowane wyżej wątpliwości dotyczące sposobu odczytania reguły maksyminu wystarczają, by podważyć twierdzenie głoszące, że u jej podstaw nie tkwią żadne przedzałożenia o zabarwieniu etycznym? Czy z kolei wątpliwości te, zestawiane wraz z przytaczanymi wcześniej argumentami wskazującymi kolistość prowadzonego przez Rawlsa toku wywodu, wystarczają, by unaocznić problematyczność projektu stworzenia czysto proceduralnej teorii sprawiedliwości? Zgodnie z ustaleniami poczynionymi przez Ricoeura, wypada odpowiedzieć na obydwa te pytania twierdząco.

Zakończenie.

W stronę refleksyjnej równowagi

Formułując wniosek wskazujący problematyczność projektu stworzenia czysto proceduralnej koncepcji sprawiedliwości, Ricoeur nie wypowiada ostatniego słowa na temat Rawlowskiej *Teorii sprawiedliwości*. Wniosek ten stanowi bez wątpienia moment przełomowy proponowanej przezeń interpretacji tegoż dzieła, lecz nie jest jeszcze jej zwieńczeniem. Ricoeur dostrzega mianowicie pewien istotny wątek dzieła Rawlsa, który, gdy go zestawić z zaprezentowanym wyżej wnioskiem dotyczącym problematyczności czysto proceduralnej koncepcji sprawiedliwości, stawia je, jak się okazuje, w zupełnie innym świetle. Cóż to za wątek?

Chodzi o wprowadzone w § 4 pojęcie „naszych rozważnych przekonań”, a także o związane z nim pojęcie „refleksyjnej równowagi” (Ricoeur 1991, s. 224–226; Ricoeur 1995, s. 94–97; Ricoeur 2003, s. 392–393). Nasze rozważne przekonania, jak twierdzi Rawls, to nic innego niż powszechnie podzielane założenia, których przykładem może być pogląd głoszący, że „przy dokonywaniu wyboru zasad nikt nie powinien być uprzywilejowany ani pokrzywdzony” (Rawls 1994, s. 33), lub też pogląd wskazujący, iż „nietole-

rancja religijna i dyskryminacja rasowa są niesprawiedliwe” (Rawls 1994, s. 35). Jak wyjaśnia Rawls, przekonania tego rodzaju traktujemy w naszym codziennym życiu jako „rozważne”, gdyż wydaje się nam, że rozważyliśmy je starannie i że nie przyjmujemy ich w związku z tym jedynie dla własnej korzyści. Amerykański myśliciel, przywołując pojęcie rozważnych przekonań, nie kwestionuje bynajmniej w żaden sposób, że ma ono silny koloryt etyczny, a poza tym, co jest niezmiernie istotne, proponuje przyjąć je w poszukiwaniu zasad sprawiedliwości jako podstawowy punkt odniesienia. Co oznacza dokładnie ta propozycja? Rawls wyjaśnia to dość precyzyjnie:

Poruszając się tam i z powrotem, niekiedy zmieniając warunki sytuacji kontraktowej, kiedy indziej wycofując się ze swych osądów i dostosowując je do przyjętej zasady, powinniśmy – jak sądzę – znaleźć w końcu taki model sytuacji wyjściowej, który spełniałby racjonalne warunki i zarazem prowadził do zasad zgodnych z naszymi rozważnymi przekonaniem, odpowiednio przykrojonymi i zestrojonymi. Ten stan rzeczy określam mianem refleksyjnej równowagi (Rawls 1994, s. 35–36; Ricoeur 2003, s. 393).

Propozycja Rawlsa polega więc na tym, by poszukiwać nieustannie równowagi między nasyconymi etycznie naszymi rozważnymi przekonaniem a wybranymi przez nas zasadami sprawiedliwości, a jeżeli zachodzi taka potrzeba, to modyfikować zasady bądź też żywione przekonania. Tak oto kategoria refleksyjnej równowagi nabiera pierwszoplanowego znaczenia w Rawlowskich analizach dotyczących sprawiedliwości. Ricoeur nie waha się nawet stwierdzić, że w istocie cała *Teoria sprawiedliwości* została napisana poniekąd jedynie po to, by pokazać, w jaki sposób osiągnąć tę równowagę (Ricoeur 1991, s. 226; Ricoeur 2003, s. 393).

Jakie miejsce przypisać należy zatem finalnie, interpretując całościowo dzieło *Teoria sprawiedliwości*, podejmowanej przez Rawlsa próbie wypracowania czysto proceduralnej koncepcji sprawiedliwości? Odpowiedź Ricoeura brzmi: trzeba traktować tę próbę jako komponent zakrojonego na szeroką skalę dążenia do osiągnięcia refleksyjnej równowagi między proceduralnymi zasadami sprawiedliwości a zakorzenionymi w tradycji przekonaniem etycznymi. Usytuować jednak tę próbę w ramach takiego dążenia to tyle, co zaakceptować tęzę głoszącą, że zasady owe są uwikłane w przedzałozenia etyczne.

Bibliografia

- Dupuy J.P. (1988), *Les paradoxes de «Théorie de la justice». Introduction à l'œuvre de John Rawls*, „Esprit” 134 (1).
- Kant I. (1984), *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Mann M.H. (2012), *Ricoeur, Rawls and Capability Justice. Civic Phronēsis and Equality*, London – New York: Continuum Studies in Political Philosophy.
- Michel J. (2006), *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P. (1950), *Philosophie de la volonté*, t. 1: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricoeur P. (1991), *Lectures*, t. 1: *Autour du politique*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur P. (1995), *Le Juste*, t. 1, Paris: Éditions Esprit.
- Ricoeur P. (2003), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P. (2005), *Le juste, la justice et son échec*, Paris: Éditions de L'Herne.
- Welsen P. (2006), *Principes de justice et sens de justice. Ricoeur critique du formalisme rawlsien*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 50 (2).

J a r o s ł a w J a k u b o w s k i

The question of presuppositions in the theory of justice. Paul Ricoeur's interpretation of John Rawls

Keywords: *circularity, considered convictions, fairness, justice, presupposition, J. Rawls, reflective equilibrium, P. Ricoeur*

Paul Ricoeur claims that while John Rawls seeks to present his theory of justice as a purely procedural conception, which remains axiologically neutral, it is in fact entangled in certain presuppositions with ethical overtones. In order to bring those presuppositions out we need, according to Ricoeur, to consider that, contrary to appearances, its justification is not inherently linear but undesirably circular. This circularity of the justification of the theory of justice manifests itself in Rawls's postulate to strive for a 'reflective equilibrium', which should reconcile accepted principles of justice with 'our considered convictions'.