

J o a n n a G ó r n i c k a - K a l i n o w s k a

Sumienie polityczne i jego naturalne granice

Słowa kluczowe: *instytucje, I. Kant, państwo, prawo, racjonalność, J. Rawls, sprawiedliwość, umowa społeczna, wrażliwość moralna, zasady*

Pytanie o podstawy nowoczesnej demokracji – a jest to bez wątpienia pytanie, na które John Rawls starał się odpowiedzieć w swojej filozofii, i to ono wzbudziło najwięcej zainteresowania jego czytelników – dotyczy dwóch warstw: określenia zasad normatywności politycznej oraz jej głębokich moralnych fundamentów. W teorii Rawlsa znajdujemy niemal wszystko, czego można się domagać od tak zakrojonego projektu badawczego: zarys politycznej i instytucjonalnej konstrukcji państwa, ideę kooperacji między członkami wspólnoty, argumenty na rzecz przyjęcia ogólnych zasad regulujących ową kooperację, hipotezę tworzenia się demokratycznych form państwa – nie mówiąc o wyraźnie zarysowanym systemie wartości, który w sposób oczywisty leży u podstaw wszelkich procedur tworzących sprawiedliwą i demokratyczną strukturę społeczną. Nieco mniej przejrzyste, a tym samym trudniej trafiające do czytelnika, są kwestie z piętra metaetycznego: jak uzasadnić słuszność przyjętych dwóch zasad sprawiedliwości wobec konkurujących ze sobą różnych systemów wartości, także aspirujących do tego, by legitymizować formy życia politycznego; jaką psychologiczną drogą dokonują się akty normatywne w świadomości członków wspólnoty, skłaniające ich do przyjęcia zasad demokratycznego współistnienia; w jaki sposób zasady dobrze urządzonego społeczeństwa (*well-ordered society*) regulują życie indywidualne obywateli. Joel Feinberg (1975) nazywa system Rawlsa „intuicjonizmem”, Rawls wierzy bowiem w polityczne sumienie obywateli, kierujących się przeważnie słuszną intuicją, która oprócz tego, że drogą racjonalnego namysłu prowadzi do wyboru właściwych zasad, wskazuje rozwiązania moralnie najlepsze i najkorzystniejsze, zarazem zgodne

z wielkimi ideami demokratycznego świata: równością, wolnością, sprawiedliwością.

Rawls nie ma wątpliwości, że naturalną formą ludzkiego istnienia jest tworzenie wspólnot, których członków łączą te same interesy – choć rzeczą naturalną są także rodzące się między nimi konflikty. Oprócz więc oczywistych powodów, dla których łączymy się w społeczeństwa, ponieważ gwarantuje to nam byt lepszy i bezpieczniejszy, niż każdy z nas osiągnąłby indywidualnie – mamy też powody, by owo wspólnotowe istnienie poddać pewnym regulacjom, broniącym naszego bezpieczeństwa, łagodzącym wewnętrzne spory i zapewniającym komfort podstawowych życiowych zaspokojień. W warstwie rozważań o charakterze normatywnym Rawls sięga po klasyczne hasła oświeceniowe. Nie stara się dowieść ich słuszności, ponieważ są one najistotniejszą częścią zachodniej cywilizacji, poza tym, że są również odwiecznym przedmiotem ludzkich roszczeń i preferencji. W dziedzinie filozofii prawa dzieło Rawlsa zasługuje na uwagę ze względu na dosyć szczegółową analizę procedur dotyczących funkcjonowania instytucji państwa, analizę ich prawnego umocowania oraz ich moralnie gwarantowanej służebności wobec naturalnych praw obywateli.

Wątpliwości jednak budzą dość ogólne i mało precyzyjne hipotezy dotyczące tego, co stanowi istotę ludzkich przekonań, decyzji i wyborów, inaczej mówiąc – Rawlsovska wizja rzeczywistości ludzkiej. Nie znaczy to, że Rawls problematyce tej nie poświęca miejsca – lecz jego opinie na temat psychologicznej drogi dochodzenia do sądów normatywnych, łącznie z opisem procedur edukacyjnych prowadzących do ukształtowania się moralnej świadomości, są pobieżne i nie dowiadujemy się z nich wiele więcej, niż wskazują na to proste analizy pojęciowe czy narracja potoczna. Tak więc w warstwie opisowej tego obszaru teorii Rawlsa dowiadujemy się, jakie dobra ludzie na ogół cenią, jaki jest poziom naszych oczekiwań i roszczeń oraz jak kształtują się nasze moralne opinie, prowadzące do sądów normatywnych na poziomie życia publicznego. Klasyczna etyka związków indywidualnych – wraz z diagnozą naturalnych skłonności i charakterologicznych dyspozycji obywateli „dobrze urządnego państwa” – stanowi margines Rawlsovskiego dzieła, choć autor, być może dbając o pozory kompletności swojej teorii, usiłuje się tym tematem obszerniej zająć w późniejszych partiach swego głównego dzieła, *Teorii sprawiedliwości*. Rawls tak dalece wierzy w niezawodność dobrze skonstruowanego prawa i instytucjonalnych ustaleń, które, wierne zasadom leżącym u podstaw tworzenia się wspólnoty ludzkiej, wyznaczają system społecznej kooperacji, że wydają mu się czymś prawie oczywistym pozostałe kwestie, m.in. naturalna psychologiczna zdolność obywateli do podporządkowania się prawnym i moralnym rygorom dobrze skonstruowanej wspólnoty. Owe moralne zasady niejako wznoszące się ponad indywidualny interes uczestników kontraktu, których różnią aspiracje, życiowe projekty, a także rozumienie

dobra, są dobrą gwarancją właściwie zorganizowanego i moralnie bezpiecznego społeczeństwa, pomnażając tym samym dobro jego członków oraz określając naturalny podział społecznych ciężarów i korzyści.

W oczywisty sposób Rawlsowska idea nowoczesnej umowy społecznej – bez względu na to, jak jest ona technicznie możliwa – nawiązuje do oświeceniowych wzorców myślenia politycznego, ale jednocześnie stara się nadać im taką postać, która lepiej niż oświeceniowe opisy stanu natury wraz z perspektywą przyszłego ładu społecznego będzie odpowiadać wyobraźni współczesnych społeczeństw zachodnich. Podobnie jak w przypadku myślicieli oświeceniowych, także pomysły Rawlsa mają charakter płodnych hipotez, z których może się narodzić idea doskonałego i sprawiedliwego porządku społecznego, choć bez wątpienia ani dawne idee umowy społecznej, ani wizja Rawlsa nie są opisem rzeczywistych historycznych zdarzeń. Były to filozoficzne hipotezy, umożliwiające tworzenie przyszłych projektów politycznych zbudowanych na etycznych przesłankach. W sposób oczywisty autorzy tych projektów operowali pewnym wyobrażeniem natury ludzkiej – i temu starali się podporządkować ideę przyszłego społecznego ładu, zachowując wszelako istotny dla swojej epoki system wartości. Rawls jest świadom faktu, że dawne idee ludzkiej natury, uproszczone, choć filozoficznie płodne, nie mieszczą się w wyobraźni ludzi współczesnych, a także nie wytrzymują próby współczesnego poziomu badań z dziedziny psychologii empirycznej, teorii edukacji czy antropologii. Członek dobrze urządzonej wspólnoty czasów współczesnych jest z założenia istotą racjonalną, świadomą swoich naturalnych praw, politycznych zobowiązań oraz roszczeń. Metaforyczna sceneria stanu natury zostaje zastąpiona rzeczowym projektem procedury tworzenia prawa oraz podległych mu instytucji porządkujących stosunki między racjonalnymi podmiotami w oparciu o obowiązującą anonimowo ideę sprawiedliwości i bezstronności.

Wizja ludzkiej natury w teorii Hobbesa czy Rousseau, oparta między innymi na niesprawdzonych, a tylko domniemanych wyobrażeniach o przyczynach i charakterze tworzących się wspólnot ludzkich, nie nadawała się do projektu Rawlsa. Umowa społeczna w wersji Hobbesa, podporządkowująca obywateli państwa silnej władzy suwerena, a zarazem dająca poczucie bezpieczeństwa i komfort zasłużonego cieszenia się efektami pracy, wynikała z koncepcji człowieka jako istoty, którą kierują głównie cele zmysłowe i samozachowawcze. Rousseau opierał swoje polityczne projekty na naiwnym wizerunku istoty ludzkiej jako natury uczuciowej, zdemoralizowanej ideą własności ziemi i moralną korupcją świata cywilizowanego. Jego wizja przyszłego ładu była wyrazem nadziei na odrodzenie przynajmniej pewnych wartości istotnych dla ludzkich relacji, a przede wszystkim relacji politycznych.

Czy wizja ludzkiej istoty w doktrynie Rawlsa zawiera w sobie coś nowego? Bez wątpienia – tak. To nie jest ani szlachetny dzikus, ani istota o dominujących cechach hedonicznych i samozachowawczych. To podmiot racjonalny,

o chwalebnych intencjach, by stworzyć dobrze urządzone demokratyczne społeczeństwo. Aby ten cel osiągnąć, wszyscy przyjmują pewną ideę sprawiedliwości, która wyraża się w określonych zasadach, te zaś odnoszą się do szczegółowych rozwiązań dotyczących sprawiedliwego udziału w korzyściach i ciężarach życia wspólnotowego. To rzeczywistość konkretnych osobników ludzkich, racjonalnych i świadomych swoich pragnień i kształtu demokratycznych instytucji.

Choć bohater Rawlsa chce sprawiedliwego, dobrze urządzonego społeczeństwa, nie zawsze jest pewny, jakie zasady mają temu sprzyjać – wobec różnorodności indywidualnych szans ludzi, ich naturalnych zdolności czy konkurujących interesów. Możemy tylko *intuicyjnie* uznać zasady te za prawomocne, ponieważ różnimy się poglądami, tradycją, kulturą, naturalnymi ograniczeniami, wychowaniem – a również życie wikła nas w rozmaite sytuacje moralne. Rawls nie godzi się na prostą odpowiedź utylitaryzmu, według którego słuszne są zasady gwarantujące najwyższą sumę pomyślności; nie jest też pewny zbyt prostej interpretacji zasady refleksyjnej równowagi. Szuka maksymy nieobciążonej niejasnością rozproszonych intuicji, a jednocześnie maksymy, co do której nie możemy mieć wątpliwości ze względu na naturalną równość podmiotów ludzkich; jest nią sprawiedliwość jako bezstronność. Rawls waha się więc między psychologicznym ideałem dobrego obywatela w przyszłym doskonałym społeczeństwie, którym zapewne kierować będzie właściwa intuicja etyczna – a empirią niedoskonałości ludzkiego osądu, naznaczonego z reguły możliwością błędu i okazjonalnych wpływów na wybór właściwej zasady czy słusznego działania. Bez wątplenia widać tu wyraźny wpływ Kanta: zasady powinny górować nad dobrami – szczególnie jeśli chodzi o dobra rozumiane jako korzyści, interesy czy indywidualna pomyślność. Widać tu także wyraźny akcent normatywny, przemawiający za sprawiedliwością jako wartością niekwestionowaną i ostateczną, przeciwstawioną intuicjom – statystycznie przypadkowym i tym samym nieostatecznym. Trzeba jednak zaznaczyć, że Kanta interesowały wyłącznie maksymy wywodzące się z prawodawczej wyobraźni każdego indywiduum o ukonstytuowanej podmiotowości moralnej; owe hipotetyczne akty normatywne dokonują się niejako spontanicznie w ludzkiej świadomości po zawieszeniu wszystkiego, co zewnętrzne wobec czystej prawodawczej racjonalności, m.in. ograniczeń natury zmysłowej. Znacznie mniej interesowały go dobra, które dzięki owym zasadom przypadają w różnych udziałach poszczególnym osobom. Rawls nie jest na nie obojętny. W sposób oczywisty Rawls odbiega tu od intencji Kantowskiej. W koncepcji planu życiowego, której Rawls poświęca dużo miejsca, właśnie te dobra się liczą. Dla obywateli dobrze zorganizowanej wspólnoty w sposób wyraźny ważne są zasoby materialne – bo to one właśnie są przedmiotem uczciwego rozdziału obowiązków i korzyści życia we wspólnocie. W dobie rozwiniętego konsumpcjonizmu i konkurujących ze sobą atrakcyjnością przedmiotów i sty-

łów pomyślnego życia – nie sposób było wizję państwa zredukować do sieci zasad etycznych, których ważność byłaby w abstrakcyjnej relacji do dóbr, jakie można by za ich pośrednictwem osiągnąć. Bez względu na to, jak dalece niedokładna jest wizja natury ludzkiej w teorii Rawlsa, musiał on te dwa aspekty swojego dyskursu – empiryczny i deontologiczny – wziąć pod uwagę.

Oczywiście nasuwa się pytanie, dlaczego dopiero ogólna zasada odpowiadająca rozważnym przekonaniom o sprawiedliwości jest niekwestionowanym etycznym aksjomatem. Sytuacja wyjściowa, czyli hipotetyczny, pierwotny, niejako dziewiczy stan świadomości moralnej – niezbędny do wyłonienia właściwej nadrzędnej zasady organizującej życie społeczne – oznacza dla Rawlsa przyjęte powszechnie przekonanie (szeroka zgoda) o naturalnej równości wszystkich podmiotów moralnych, o wykluczeniu krzywdy w jakkolwiek pojmowanej idei wspólnoty ludzkiej, o pomijaniu indywidualnych korzyści, przywilejów i aspiracji przy ustalaniu struktury społeczeństwa. Jest to bez wątpienia teza normatywna samego Rawlsa, a zarazem zakładany przez niego powszechny stan świadomości dojrzałych społeczeństw współczesnych. Mamy tu do czynienia ze swoistym błędem naturalizmu. Z faktu, że niektóre sądy moralne wydają się nam bardziej przekonujące i budzą nasze zaufanie, a tym samym są podstawy, by uznać je za bardziej rozsądne, Rawls wyprowadza wniosek, że są to sądy, które jednocześnie oddają nasze poczucie sprawiedliwości jako wartości ostatecznej. Nie starajmy się jej dowieść drogą definicji i zabiegów logicznych – przyjmijmy ją jako oczywistość, dodatkowo wspartą strukturą naszego myślenia.

W gruncie rzeczy niewiele wiemy o psychologicznej strukturze podmiotu ludzkiego w teorii Rawlsa. Wizji idealnego społeczeństwa, w którym zakładamy naturalną zdolność jednostek do przeżywania pozytywnych, prospołecznych stanów moralnych, niestety przeczą spostrzeżenia dotyczące nagannych rzeczywistych ludzkich motywów – ale motywów, które się jedynie *zdarzają*. Rozważny obywatel, na ogół obdarzony wyobraźnią polityczną, jest zarazem osobą moralną. Posiada on pewną ideę dobra i zdolny jest do posiadania poczucia sprawiedliwości, a także do działania według sprawiedliwych zasad:

Przyjmuję, że zdolność do posiadania poczucia sprawiedliwości przysługuje przeważającej części ludzkości. [...] Żadna rasa ani żadna grupa ludzi nie jest pozbawiona tej cechy. Tylko wyizolowane, [...] poszczególne jednostki są pozbawione tej zdolności, względnie mają ją jedynie w niewielkim stopniu, czy to na skutek niesprawiedliwych i nędznych warunków społecznych, czy też zbiegu okoliczności (Rawls 1994, s. 685).

Zatem sumienie polityczne jest nam dane niejako na mocy naturalnej struktury psychicznej. To już nie dwupiętrowa konstrukcja osoby, jak w teorii Harry'ego Frankfurta (por. Frankfurt 1997), według której sami decydujemy o tym, czy chcemy być na poziomie osoby kierującej się aktami woli i panującej świadomie nad swoimi pragnieniami, czy na poziomie lekkoducha (*wanton*), dla

którego dosyć chaotyczny obszar pragnień obejmuje doraźne przyjemności i przypadkowe preferencje. Rawls wierzy w tzw. *strong evaluation* w każdym z nas, czyli rodzaj silnej moralnej determinacji, dającej o sobie znać w momentach podejmowania istotnych, także politycznych decyzji. Pozytywny bohater Rawlsa to jednak cokolwiek anonimowy członek społeczności, rozważny, dalekowzroczny, sprawny w podejmowaniu działań, dobrze organizujący swoje życie w ramach powziętego życiowego planu. Jego egzystencja jest bezpieczna, ponieważ żyje wśród podobnych do siebie osobników o wyrobionym poczuciu sprawiedliwości i wierzy w sprawność demokratycznych instytucji. Chciałoby się rzec, że obywatele doskonałego państwa budowanego na mocnej konstrukcji instytucjonalnej przypominają doskonałe roboty: racjonalne, dobrze zaprogramowane, w zasadzie przewidywalne w swoich wyborach, a co najważniejsze – wrażliwe moralnie. Ich prywatne zamiary są także racjonalne, choć przeważnie natury hedonicznej, zgodnie ze statystyką przeciętnych ludzkich preferencji. Nawiasem mówiąc, wiara Rawlsa w niemal doskonałą harmonię tzw. planów życiowych każdego z nas, które w istocie nader często wchodzą ze sobą w konflikt, a nawet realizują się czasem kosztem sąsiada – niezwykle ogranicza populację osób moralnych, a tylko tak rozumiany obywatel jest pełnowartościowym członkiem „społeczeństwa dobrze urządzonego”, którego obejmują należne mu prawa i sprawiedliwe instytucje. Rawls ustosunkowuje się do tej kwestii w sposób prosty w rozważaniach na temat zawiści między ludźmi: zawiść jest wadą i powinniśmy jej unikać.

Wróćmy jednak do moralnej wrażliwości. Czy owo uczucie, na mocy którego pojmujemy sprawiedliwość jako bezstronność – rodzaj podstawowego atrybutu naszego politycznego sumienia – jest rzeczywiście wrodzone, a przynajmniej silnie w nas zakorzenione? Czy też jest spontaniczną, naturalną reakcją na bezwzględną słuszność zasady moralnej? Czy rozważny namysł jest wystarczającą rękojmią słuszności zasady?

Rawls jest przekonany, że nasze sumienie polityczne wywodzi się z kilku źródeł. Są nimi: identyfikacja z dobrem innych i uznanie go za dobro własne, wzajemność, oraz poczucie własnej wartości będące podstawą miłości do rodzaju ludzkiego (Rawls 1994, s. 679). Rawls przygląda się znanym koncepcjom rozwoju moralnego, próbując na ich tle wypracować własną interpretację psychologicznego faktu głębokiej wrażliwości moralnej i politycznej obywateli. Ten ostatni atrybut jest jednym z warunków stabilności systemu demokratycznego, który – nawet jeśli zakłócony – wraca do pierwotnej formy i zasad dzięki wewnętrznym siłom społecznym:

fundamentalną wśród tych sił rolę odgrywa podzielane przez członków społeczeństwa poczucie sprawiedliwości. W jakimś więc stopniu uczucia moralne są niezbędne do zagwarantowania stabilności struktury podstawowej pod względem sprawiedliwości (Rawls 1994, s. 622).

Zdaniem Rawlsa, nowoczesny utilitaryzm, idąc w ślad za tradycją od Davida Hume'a do Henry'ego Sidgwicka, stara się dostrzec właściwe motywy skłaniające do działań słusznych i korzystnych dla samego podmiotu oraz dla społeczeństwa; ważną rolę odgrywa tu wczesna edukacja oraz systemy nagród i kar. Rawls – znacznie upraszczając tę koncepcję – zarzuca jej negowanie racjonalnej refleksji w procesie przyswajania sobie przez obywateli podstawowych zasad, rzeczywiście zwiększających ich pomyślność. Podobną wadę ma koncepcja psychoanalityczna, choć tu brak świadomej akceptacji i dobrego rozumienia wzorców moralnych w wieku dojrzałym wywodzi się z dzieciństwa wypełnionego negatywnymi emocjami, m.in. konfliktem czy stresem (Rawls 1994, s. 624). Stosunkowo najprzychylniej Rawls odnosi się do koncepcji Jeana Piageta, gdzie rozwojowi intelektualnemu człowieka z reguły towarzyszy rozwój wrażliwości moralnej. W koncepcji tej znajdujemy wiele wątków teorii Rawlsa: ideę wzajemności, relację dziecka ze środowiskiem rodzinnym oraz ideę sprawiedliwości – jako najlepszy wyraz racjonalnego i dojrzałego stosunku do społecznej kooperacji:

Gdy dojrzewają możliwości rozumienia i ludzie stają się świadomi miejsca, jakie zajmują w społeczeństwie, oraz gdy są w stanie uchwycić punkt widzenia innych, zaczynają doceniać wzajemne korzyści z ustalenia uczciwych zasad współpracy. Mamy naturalną zdolność rozumienia innych i wrodzoną wrażliwość na przyjemności czerpane ze wspólnoty uczuć i panowania nad sobą [...] i to stanowi podstawę uczuć moralnych (Rawls 1994, s. 624).

Ostatecznie Rawls formułuje własną wizję rozwoju moralnego, w której – zresztą nie po raz pierwszy – łączy opis naturalnych predyspozycji psychologicznych człowieka z ideałami moralnego wychowania w „dobrze urządzonej społeczności”. Właściwy rozwój moralny, którego efektem ma być kształtowanie sylwetki dobrego obywatela, dokonuje się w trzech stadiach. W stadium pierwszym – Rawls nazywa je „moralnością władzy” – władza rodzicielska jest gwarantem wiarygodności nakazów moralnych. Troskliwi i kochający rodzice rozwijają w dziecku poczucie własnej wartości. Szacunek dla pozytywnych, prodemokratycznych wzorców moralnych, wraz z ewentualnym poczuciem winy dziecka, są pochodną wiary w autorytet rodziców, przekonanych zresztą do słuszności zasady sprawiedliwości. Warto zauważyć, że Rawlsowska wizja idealnej, kochającej się rodziny, zupełnie nie bierze pod uwagę przestróg Freuda oraz pomija Piagetowski wątek dziecięcego hedonizmu. Rawls wierzy w naturalną więź miłości między dzieckiem a rodzicami, czego skutkiem staje się wzajemne zaufanie i przekonanie dziecka o niekwestionowanej słuszności nakazów i zaleceń starszych – choć owa moralność władzy, pod względem formalnym przypominająca schemat myślenia teologicznego, podlega ograniczeniom narzucanym przez zasady sprawiedliwości (Rawls 1994, s. 633).

Stadium następane Rawls nazywa „moralnością stowarzyszenia”. Włączając się w życie grupowe, dziecko szuka wzorców współpracy oraz po raz pierwszy spełnia pewne role społeczne. Dzięki temu w sprawiedliwym społecznym porządku wykształca się w nas zdolność do odczuwania sympatii, zaufania i przyjaźni wobec innych członków stowarzyszenia, a także skłonność do wypełniania zobowiązań zgodnych z ideałami sprawiedliwości. Trzecią fazą rozwoju sumienia politycznego jest „moralność zasad”. Tu pojmujemy w pełni treść i charakter zasad sprawiedliwości.

Gdy na mocy dwóch poprzednich praw psychologicznych doszło do powstania miłości i lojalności oraz innych przyjaznych uczuć i wzajemnego zaufania, wówczas świadomość tego, że zarówno my sami, jak i osoby nam bliskie jesteśmy beneficjentami ustanowionych i trwałych sprawiedliwych instytucji, wywołuje w nas stosowne poczucie sprawiedliwości. [...] Z czasem zaczynamy cenić ideał ludzkiej współpracy (Rawls 1994, s. 642).

Tak więc w trzeciej, najistotniejszej fazie rozwoju moralnego wyrabia się w członkach stowarzyszenia poczucie sprawiedliwości; jednocześnie są oni przekonani, że każdy z nich odnosi korzyść z istniejącego porządku społecznego. Rawls wskazuje tu dwa elementy istotne dla konstytuowania się sprawiedliwego społeczeństwa. Po pierwsze, nie tylko więź sympatii spaja wspólną, lecz także uznanie publicznych zasad sprawiedliwości:

Pragniemy działać zgodnie z naturalnymi obowiązkami, by wspierać sprawiedliwy porządek. Skłonność ta wykracza poza wspieranie konkretnych układów służących naszemu dobru (Rawls 1994, s. 643).

Drugim elementem istotnym dla kształtowania się sprawiedliwego bytu politycznego jest naturalna więź społeczna, której silną podstawą jest wzajemność (Rawls 1994, s. 657). Owa więź społeczna w oczywisty sposób jest związkiem uczuciowym, ten zaś oparty jest na powszechnej akceptacji i dobrym zrozumieniu zasad sprawiedliwości. Hume’owski dylemat, a zarazem dylemat współczesnej etyki analitycznej: jak związać przekonania z odpowiednim motywem – Rawls kwituje w sposób prosty, trochę w myśl zasady *ought implies can*. Jeżeli rozumiesz i akceptujesz swoją skądinąd słuszną moralną powinność – to w sposób naturalny rodzi się w tobie uczucie (motyw) skłaniające cię do jej wypełnienia. Sprzyja zaś temu dodatkowo poczucie moralnej więzi ze społeczeństwem.

Zarówno postawy naturalne jak i więzi moralne są uporządkowanymi rodzinami charakterystycznych dyspozycji [...], które nakładają się na siebie w taki sposób, że nieobecność pewnego uczucia moralnego świadczy o nieobecności pewnych więzi moralnych (Rawls 1994, s. 660).

Zaprezentowane wyżej elementarne wyjaśnienie genezy naszych prospołecznych uczuć moralnych nie powstrzymuje Rawlsa od wskazania postaw nie-

właściwych, egoistycznych, pełnych zawiści itd. Wielkie ramy jego koncepcji umowy społecznej są jednak zbyt szerokie, by objąć także postawy okazjonalne, wynikłe z wyjątkowych okoliczności, m.in. niewłaściwego wychowania dzieci, poczucia krzywdy, resentymentu, nie dość sprawiedliwych instytucji publicznych, utraty szacunku dla samego siebie itp. Wydawać by się mogło, że jest to dla niego margines życia społecznego. Choć Rawls poświęca tym rozważaniom sporo miejsca – trudno ująć je w jakąś metafizykę moralną czy teorię podmiotu moralnego. Złe, niespołeczne uczucia nie są natury moralnej; Rawls chętnie wytłumaczyłby je złym funkcjonowaniem politycznej struktury społeczeństwa, a może też nie dość dobrze przemyślaną i realizowaną społeczną umową.

Z pozorów nie sposób z Rawlsem się nie zgodzić, a niejasność teorii trzeba przypisać brakowi koncepcji podmiotu ludzkiego – z całym bogactwem jego naturalnych skłonności i prób trudnego ich przewycięzania. Kant, na którego Rawls chętnie się powołuje, nie pretendował do tego, by ująć ludzką egzystencję w tak ścisłą i prostą formułę, jak czynili to Hobbes i Rousseau, ale daleko subtelniej i dokładniej przedstawiał fenomenologię ludzkich doświadczeń moralnych. Także nieporównanie lepiej, niż czyni to Rawls. Dobra wola, dzięki której konstytuujemy się jako moralne podmioty, jest instancją podlegającą presji naturalnych predyspozycji i skłonności podmiotu ludzkiego. Metafizycznie ukonstytuowana racjonalna struktura podmiotu niejako logicznie wyprzedza psychologiczne i zmysłowe treści, które się w niej pojawiają i podlegają normatywnemu działaniu prawa moralnego. Kant w *Metafizyce moralności* i *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* pokazuje skomplikowaną konstrukcję psychologicznej sylwetki człowieka – z której w równej mierze da się wyprowadzić dyrektywy dotyczące indywidualnych decyzji moralnych, jak i zaprojektować perspektywę struktury politycznej. Analiza sumienia, a także postaw niesumiennych, którą Kant przeprowadza w swojej teorii cnoty, jest w istocie mistrzowską i niezwykle szczegółową analizą psychologiczną, gdzie oddzielone są wątki epistemologiczne, emocjonalne, metafizyczne i deontologiczne. Teorii Rawlsa daleko do takiej precyzji. Jego łagodna krytyka postaw moralnie nagannych i aspołecznych nie umywa się do analizy naturalnych, a jednak niebezpiecznych dla moralności cech natury ludzkiej, takich jak pożądanie czy zamiłowanie do zbytku. Cała *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* poświęcona jest ukazaniu nie tyle ułomności ludzkiej natury, ile ogromnych trudów, które trzeba pokonać, żeby nasza natura zmysłowa nie stanowiła przeszkody dla urzeczywistnienia się rozumnych celów moralnych. Rawls wierzy w naturalne cnoty społeczne, choć o psychologicznym fenomenie cnoty dowiadujemy się niewiele. Jak ją ukonstytuować w duchu prawa moralnego i moralnego obowiązku wbrew ciężącej nad nami zmysłowości i pobudkom przyrodniczym – jak domagał się tego Kant (por. Kant 2005b, s. 237–240)? Jak wiadomo, Kant był także przekonany o istotnej roli cnoty w życiu moralnym,

ale starannie odróżniał od siebie ludzkie emocje, m.in. uczucie moralne od pozamoralnego (Kant 2005b, s. 237). Czuł wagę motywów, które wpływają na nasze wybory, szczególnie na wybór odpowiedniej maksymy moralnej. Zapewne nie zgodziłby się także z tezą o naturalnym, nieprecyzyjnie określonym uczuciu społecznym, które miałoby spontanicznie generować wiarę w wartość sprawiedliwości jako bezstronności. Czasem śmieszy go retoryka teorii cnoty – o ile nie jest poparta szczegółową analizą celów czystego rozumu praktycznego:

Cała ludzka cnota nie jest więcej warta niż garść miedziaków. Tylko dziecko bierze ją za prawdziwe złoto. [...] lepiej mieć w obiegu miedziaki, w końcu można je przecież zamienić na prawdziwe złoto. [...] Jednak wykorzenić wiarę w cnotę – to zdrada stanu wobec człowieczeństwa (Kant 2005a, s. 37).

Teoria Rawlsa budzi wiele wątpliwości, głównie z powodu pomieszania w niej politycznych ideałów z opisem tego, co rzeczywiste w świecie ludzkim. Jednak wiara autora w naturalne dobro człowieka i jego naturalną skłonność do poddania się sprawiedliwie urządzonemu państwu – choć naiwna i niedokładnie oddająca bogactwo i różnorodność motywów ludzkich działań – jest budująca.

Bibliografia

- Feinberg J. (1975), *Rawls and Intuitionism*, w: N. Daniels (red.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice”*, Oxford: Basil Blackwell.
- Frankfurt H.G. (1997), *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, w: J. Hołowska (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia.
- Hobbes Th. (2005), *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kant I. (2005a), *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kant I. (2005b), *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacIntyre A. (2007), *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, red. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nagel Th. (1975), *Rawls on Justice*, w: N. Daniels (red.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice”*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rawls J. (1988), *The Priority of Right and Ideas of the Good*, „Philosophy & Public Affairs” 17 (4).
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (2010), *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rousseau J.J. (1966), *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Joanna Górnicka-Kalinowska

Political conscience and its natural limits

Keywords: *institutions, justice, I. Kant, law, moral sensitivity, rationality, J. Rawls, rules, social contract, state*

Although John Rawls's theory is an extensive project of the state structure which also discusses the functions of various democratic institutions, the reader tends naturally to look for something more, namely his opinions about human nature and the psychological underpinnings that ultimately determine men's and women's responsibilities in a democratic community. The clues offered by *A Theory of Justice* are disappointingly scarce, as they tend to blur the distinction between the descriptive and the normative aspects of the problem. Rawls's analysis of such categories as moral sensitivity, or human motives, or social obligations do not take into account the natural limitations that typically accompany the demands formulated by the just state. Or, to put the same complaint differently, Rawls's opinions about human nature sound unduly optimistic, if compared, for instance, with Kant's moral theory to which he makes frequent references.