

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl

Racjonalność społeczna według współczesnych liberałów

Wykład wygłoszony dla doktorantów WNS UAM w Poznaniu

Nie można niestety krótko i jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jaki program racjonalizacji życia społecznego był i jest postulowany i realizowany przez liberałów, był on bowiem wielokrotnie zmieniany i dostosowany do konkretnych realiów życia społecznego. Można jednak wskazać przynajmniej na kilka takich elementów, bez których liberalizm przestałby być liberalizmem. Zdaniem Johna Graya trzeba do nich zaliczyć: 1) indywidualizm („uznanie prymatu jednostki nad jakimikolwiek roszczeniem ze strony społeczeństwa”), 2) egalitaryzm (liberalizm „uznaje równość wszystkich ludzi”), 3) uniwersalizm (liberalizm „głosi niezmienną naturę ludzką”), oraz 4) melioryzm (liberałowie twierdzą, że „wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia”)¹. Do tej listy dopisałbym: 5) uznawanie przez liberałów własności prywatnej za rzecz nienaruszalną i świętą, 6) ograniczanie przez nich roli państwa w życiu społecznym oraz 7) domaganie się przez nich takiego podziału władz publicznych i obywatelskiej, który umożliwia społeczeństwu kontrolowanie wykonywanych przez nie zadań i ich odwoływanie, gdy zadania te nie są należycie realizowane. Rzecz jasna, te elementy liberalnych teorii i praktyk były różnie przedstawiane, uzasadnianie i realizowane. W tej kwestii podzielałam generalną tezę J. Graya, że w kulturze europejskiej myśl liberalna miała nie tylko wiele różnych znaczeń, ale także „sprzecznych źródeł, a jej historyczne wcielenia były często odmienne”.

Nie byłbym jednak skłonny podpisać się pod jego ujęciem liberalizmu, w którym wszystko to, co najlepszego miał i ma do zaoferowania, narodziło się i rozwi-

¹ J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Znak, Kraków 1994, s. 8 i nn.

nęło na Wyspach Brytyjskich, a wkład do jego osiągnięć innych nacji ma mniejsze znaczenie. W każdym razie do takiego wniosku można dojść po zapoznaniu się z jego *Liberalizmem*. W rozprawie tej Gray wychodzi od pogłębionej analizy stanowiska Thomasa Hobbesa (jego zdaniem jest on „wyrazicielem bezkompromisowego indywidualizmu”), dosyć powierzchownie prezentuje stanowisko Benedykta Spinozy („podzielał niektóre poglądy Hobbesa dotyczące człowieka i obywatela”), wielokrotnie przywołuje Johna Locke’a („Teoria Locke’a zawiera wiele zagadnień, które nadają angielskiemu liberalizmowi oryginalny charakter”), wspomina mimochodem o liberałach i liberalizmie „we Francji i innych krajach katolickich, takich jak Włochy i Hiszpania” oraz dochodzi do ery liberalnej, a w niej dominującą rolę odgrywali i odgrywają albo Anglicy (John Stuart Mill czy Herbert Spencer), albo ci, którzy mówili i pisali po angielsku. Na tej liście pojawia się zarówno liczna reprezentacja amerykańskich liberałów, jak i tych, którzy tylko czasowo przebywali na Wyspach Brytyjskich i w Stanach Zjednoczonych. Są wśród nich liberałowie, których poglądy są tu przedmiotem szerszej prezentacji – Friedrich August von Hayek oraz John Rawls.

1. Friedrich August von Hayek

W przywoływanej tu rozprawie Johna Graya F.A. von Hayek (1889–1992) przedstawiany jest jako uczoney i filozof polityczny, który „bardziej niż ktokolwiek inny przyczynił się do odrodzenia klasycznego liberalizmu w okresie powojennym”, autor „arcydzieła” (określenie Graya), jakim była i jest opublikowana w 1959 r. *Konstytucja wolności*. Do szczególnie wartkich odnotowania osiągnięć pisarskich Hayeka Gray zalicza również opublikowaną w 1944 r. *The Road to Serdom*. Lista tych znaczących dla współczesnego liberalizmu dzieł Hayeka jest oczywiście dłuższa. Zawierają one elementy poszerzające i pogłębiające jego wizję racjonalności społecznej i racjonalizacji życia społecznego². Na wstępie jednak parę słów o jej autorze.

Urodził się we Wiedniu. Na tamtejszym uniwersytecie w wieku 19 lat podjął studia prawnicze i uzyskał dwa doktoraty – z zakresu prawa (1921) oraz psychologii (1923). Interesowała go jednak głównie ekonomia (na tej uczelni nie było jednak wówczas katedry ekonomii). Istotny wpływ na ukształtowanie się jego poglądów w tamtym okresie miał udział w prywatnym seminarium (*Privatseminar*) prowadzonym dla zaproszonych osób przez Ludwiga von Misesa (1881–1973), autora m.in. rozpraw: *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen*

² Poza już wymienionymi rozprawami F.A. von Hayek jest autorem następujących dzieł: *Geldtheorie und Konjunkturtheorie* (1929); *The Pure Theory of Capital* (1941); *Individualism and Economic Order* (1948); *The Counter-Revolution on Science. Studies on the Abuse of Reason* (1952); *Law, Legislation and Liberty. A new Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy* (nr 1–3, 1973–1979).

(1920) oraz *Socialism. An Economic and Sociological Analysis* (1922)³. W 1927 r. L. von Mises założył Austriacki Instytut Badań nad Cyklami Koniunkturalnymi, powierzając w nim obowiązki menedżerskie Hayekowi. Pełnił je do 1931 r., tj. do wyjazdu do Londynu. Otrzymał wówczas zaproszenie do wygłoszenia serii wykładów w London School of Economics na temat cykli koniunkturalnych.

Londyn był wówczas ważnym ośrodkiem myśli ekonomicznej. Jednym z jej przedstawicieli był John Maynard Keynes (1883–1946), zwolennik interwencjonizmu państwowego w tych sytuacjach, w których dochodzi do kryzysów gospodarczych⁴. Występujący w obronie samoregulującej siły wolnego rynku Hayek prowadził z Keynesem polemiki (m.in. na łamach *Economic Journal*). Jednak kryzys gospodarczy z początku lat 30. XX wieku oraz wydarzenia związane z II wojną światową i trudną sytuacją gospodarczą, w której znalazło się wiele państw, zdawały się przemawiać na korzyść teorii Keynesa i jego zwolenników⁵.

Z okresu tych polemik z Keynesem pochodzi rozprawa Hayeka *The Road to Serfdom*. Ta – jak ją określił jej autor w *Przedmowie* – „książka polityczna” dedykowana jest „socjalistom wszystkich partii” i stanowi polemikę (z pozycji liberalnych) z ideologiami i programami społecznymi tych partii. Spotkała się ona ze sporym zainteresowaniem w Stanach Zjednoczonych. Miało to zapewne wpływ na otrzymanie przez Hayeka w 1950 r. stanowiska profesora nauk społecznych i moralnych na Uniwersytecie w Chicago (zajmował je do 1962 r.). W tym „amerykańskim” okresie jego życia i pracy zawodowej napisał m.in. swoje *opus magnum* – *The Constitution of Liberty*. Po powrocie do Europy otrzymał stanowisko profesora polityki gospodarczej najpierw na Uniwersytecie we Freiburgu Bryzgowickim, a później (1968) na Uniwersytecie w Salzburgu. W 1974 r. przyznano mu Nagrodę Nobla (wspólnie Gunnarem Myrdalem) w dziedzinie ekonomii za „pionierskie prace w teorii pieniądza oraz koniunktur gospodarczych i wnikliwą analizę zależności ekonomicznych, społecznych i instytucjonalnych”.

³ Obie rozprawy stanowią krytykę socjalistycznych standardów gospodarowania. Zdaniem Miłowita Kunińskiego: „pod wpływem von Misesa Hayek porzucił swe socjalistyczne sympatie”. M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999, s. 16 i nn.

⁴ W swojej teorii Keynes proponował: 1) progresję podatkową w stosunku do najzamożniejszej części społeczeństwa, 2) obniżanie podatków dla inwestorów gospodarczych, 3) przeznaczenie środków znajdujących się w dyspozycji rządu na inwestycje publiczne oraz organizowanie robót publicznych. Generalnie chodziło w niej o aktywną politykę państwa w sferze fiskalnej, monetarnej i socjalnej. J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan and Company, Londyn 1936.

⁵ Przyznaje to m.in. J. Gray, krytykując jednak (z pozycji liberalnych) podstawowe założenia tej teorii oraz metody badań tej szkoły: „Teorie makroekonomiczne – takie jak teoria współczesnego Hayekowi J. M. Keynesa – prowadzą do błędów nadawania fikcji statystycznej i sądom ogólnym roli sprawczej, której nie mogą one odgrywać w świecie realnym. Mikroekonomiczna perspektywa Hayeka oraz indywidualistyczna i subiektywistyczna metodologia, która ją wspierała, znalazły się w okresie II wojny światowej w niełasce i w długim okresie powojennej ekspansji gospodarczej, które zdawały się potwierdzać idee Keynesa”. J. Gray, *Liberalism*, s. 54.

Szczegółowa analiza rozpraw napisanych w różnych okresach życia Hayeka pokazuje nie tylko ewolucję jego poglądów, ale także jej kierunek oraz zmieniający się obszar jego zainteresowań⁶. Dla ułatwienia rekonstrukcji jego standardów racjonalności życia społecznego będę się jednak odwoływał głównie do jego *The Constitution of Liberty*. Jest to dzieło imponujące różnorodnością i różnorodnością wątków tematycznych. Ma ono wprawdzie jednego głównego bohatera, tj. wolność, ale pojawiającego się w tyłu różnych sytuacjach i stawiającego czoła tyłu różnym problemom, że odnosi się wrażenie, że nic co społeczne nie jest mu obojętne i nic nie jest w stanie mu przeszkodzić w osiągnięciu jego podstawowych celów. Jednym z nich jest rozumnie pojmowana i wykorzystywana wolność.

Problem jednak w tym, że była ona w różnym czasie i w różnych miejscach tak różnie pojmowana i wykorzystywana, że „Zachód zaczynał tracić pewność siebie i wiarę w tradycje, które uczyniły go tym, czym jest”⁷. Problem również w tym, że „ci przybysze z mniej rozwiniętych krajów, którym przypadło w udziale przekazywanie idei własnym narodom, wynieśli z edukacji na Zachodzie nie wiedzę o tym, jak budował on swoją cywilizację, lecz głównie marzenia o możliwościach, które sukces Zachodu stworzył”. Problem również w tym, że żaden kraj należący do zachodniego świata nie był, nie jest i nie będzie wyłącznym twórcą i dysponentem tej wolności, która stanowiła i stanowi o wielkości kultury Zachodu. Już tych kilka ujętych we wstępie do *The Constitution of Liberty* problemów stanowi wystarczające uzasadnienie, aby wyłożenie liberalnych ideałów zaczynać od ich najbardziej elementarnych podstaw. Taki charakter ma zwłaszcza część I tego dzieła, zatytułowana *Wartość wolności*. Dodajmy: „wartość wolności” i „wartość rozumności”, bowiem z zawartych tam rozważań jasno wynika, że nie ma prawdziwej wolności bez prawdziwej rozumności (i odwrotnie).

W rozdziale 1 tej części rozważań Hayek przedstawia różne pojmowania wolności – począwszy od najprostszego, jako „stanu, w którym człowiek nie podlega przymusowi ze strony arbitralnej woli innego lub innych”, poprzez jej pojmowania bardziej skomplikowane i uwikłane w różne zależności społeczne, aż do próby wskazania takiej sytuacji, w której wolność i przymus nie są rozłączne, lecz występują i muszą występować w uzupełniającej się i racjonalnie uzasadnionej parze. Tak pojmowany i usprawiedliwiany przymus „jest z reguły rezultatem sytuacji, w jakiej poddana jednostka sama się postawiła” i stanowi „instrument wspierania jednostek w dążeniu do ich własnych celów, a nie środek wykorzystywania przez innych w ich zamysłach”.

⁶ W kwestii tej ewolucji poglądów por. A. Gamble, *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Polity Press, Cambridge 1966.

⁷ „Intelektualiści Zachodu przeważnie wyrzekli się w tym czasie tej wiary w wolność, dzięki której możliwe było pełne wykorzystanie sił stanowiących o rozwoju cywilizacji i bezprecedensowo szybki wzrost”. F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 16 i nn.

W rozdziale 2 tej części przedstawia on „twórcze siły wolnej cywilizacji”. Już w jego początkowych partiach do roli głównych bohaterów urastają: taki ludzki rozum, który chce i potrafi współżyć i współdziałać z naturą, oraz taka ludzka rozumność, która chce i potrafi korzystać z cywilizacyjnych osiągnięć wcześniejszych pokoleń („Rozwój wiedzy i rozwój cywilizacji rozumiemy tak, że obejmuje ona całość adaptacyjnych zachowań człowieka do środowiska, w których brało udział przeszłe doświadczenie”). Te rozważania nad prawdziwą ludzką rozumnością prowadzą jednak do tego samego celu, do którego prowadziły rozważania zawarte we wcześniejszym rozdziale, czyli do wskazania tej wolności, która może i powinna być udziałem człowieka Zachodu.

Generalna teza tych rozważań sprowadza się do twierdzenia, że prawdziwa rozumność „opiera się na uznaniu naszej nieuchronnej niewiedzy co do bardzo wielu czynników, od których zależy realizacja naszych celów i nasze dobro”. Dla wszystkich oznacza to, że „z konieczności mamy głównie do czynienia z prawdopodobieństwem i z przypadkiem”. Natomiast dla liberałów oznacza to, że „uznają niewiedzę własną, jak i niewiedzę najmądrzejszych”, a „wszystkie instytucje wolności są adaptacjami do tego fundamentalnego faktu niewiedzy, dostosowanymi do stawania w obliczu szans i prawdopodobieństwa, a nie pewników”.

W kończących ten rozdział fragmentach mówi się nie tyle o racjonalności i racjonalizmie, co o dylemacie racjonalisty, „który chce podporządkować wszystko ludzkiemu rozumowi” i staje wobec fundamentalnego problemu „wolności i nieprzewidywalności ludzkiego działania” lub też jego spontaniczności⁸. Stanowi to swoiste *votum separatum* wobec takiego racjonalizmu i takiej racjonalności, która wyrasta z pragnienia rozumnego poznania, kontrolowania i przewidywania wszystkiego, co się pojawiło, pojawia i pojawi w życiu społecznym, oraz zniszczenia tych żywiołowych sił, które stają na przeszkodzie realizacji tego pragnienia. Zdaniem Hayeka jest to głęboko nieracjonalne, bowiem oznacza występowanie przeciwko siłom umożliwiającym postęp.

Wykazaniu nieracjonalności tego pragnienia poświęcone są rozważania zawarte w rozdziale 3 tej części *The Constitution of Liberty*. Stąd tak wiele jest tam na „nie” (nie wobec bezgranicznej wiary w postęp; nie wobec tych intelektualistów, którzy powątpiewają w to, że „coś takiego jak postęp w ogóle istnieje” itd.), a tak stosunkowo niewiele na „tak” (na tak w takie pojmowanie postępu, które polega na odkrywaniu, gdzie się rozum mylił; na tak w łączeniu postępu nie tylko z rozwojem wiedzy technicznej czy z bogactwem ludzi Zachodu, ale także z „możliwościami redukcji nierówności i likwidowania biedy przez celową redystrybucję” itd.).

Generalna teza rozważań zawartych w rozdziale 4 sprowadza się do stwierdzenia, że nie ma prawdziwej rozumności bez uczenia się na błędach z przeszłości.

⁸ Zdaniem Normana Barry’ego idea spontaniczności ludzkich działań i ich efektów (takich jak instytucje społeczne) stanowi „kamień węgielny gmachu myśli Hayeka”. N. Barry, *Hayek’s Social and Economic Philosophy*, Macmillan, London – Basingstoke 1979, s. 9 i nn.

W tym ostatnim zakresie swoje znaczące karty zapisali zwłaszcza przedstawiciele dwóch krajów – Anglii i Francji. „Chociaż te dwie grupy są obecnie powszechnie wrzucane do jednego worka protoplastów współczesnego liberalizmu, trudno sobie wyobrazić większy kontrast niż ten, który występuje między ich odpowiednimi koncepcjami ewolucji i funkcjonowania porządku społecznego a rolą, jaką w nim odgrywa wolność. Różnice te można wywodzić wprost z dominacji zasadniczo empirystycznego światopoglądu w Anglii i racjonalistycznego podejścia we Francji. Główna różnica w praktycznych konkluzjach, do których te dwa stanowiska doprowadziły, została w ostatnim czasie następująco trafnie przedstawiona: »Jeden widzi istotę wolności w spontaniczności i braku przymusu, drugi sądzi, że realizuje się ona jedynie w dążeniu i osiągnięciu absolutnego zbiorowego celu«”⁹.

Hayekowi bliższa jest tradycja angielska, a ściślej brytyjska, mająca swoich najwybitniejszych przedstawicieli w osobach Davida Hume’a, Adama Smitha i Adama Fergusona („Owi brytyjscy filozofowie dali nam interpretację rozwoju cywilizacji, która ciągle pozostaje podstawą uzasadnienia wolności”). Nie jest ona nazywana „racjonalistyczną”, bowiem racjonalizm pojmowany jest w tym rozdziale „w sensie zdefiniowanym przez B. Groethuysena”, jako tendencja „do regulowania życia indywidualnego i społecznego zgodnie z wytycznymi rozumu i eliminowanie tak dalece jak to tylko jest możliwe, lub usuwanie w cień wszystkiego, co nieuchwytnie rozumowo”.

W świetle standardów racjonalności przyjmowanych przez wymienionych tu brytyjskich filozofów oraz Hayeka taka tendencja czy też pragnienie jest w gruncie rzeczy nieracjonalne. Jego nieracjonalność była już wykazywana w rozdziale poprzednim. Natomiast w tym wskazuje on na kolejne racje przemawiające za jego nieracjonalnością. Niektóre z nich mogą być zaskakujące nie tylko dla tych osób, które w swoim rozumieniu racjonalizmu podążają za tradycją francuską, ale także dla tych, którzy utożsamiają się z tradycją brytyjską. O ile dla tych ostatnich może nie być wielkim zaskoczeniem, że „antyracjonalistyczna tradycja zbliża się do tradycji chrześcijańskiej wizji ułomności i grzeszności człowieka” (wiadomo to już co najmniej od czasu wnikliwych studiów Maxa Webera nad ascetycznymi odmianami protestantyzmu), o tyle może nim być stwierdzenie, że „w oczach tych brytyjskich filozofów człowiek jest z natury leniwy i opieszły, nieprzezorny i marnotrawny i tylko okoliczności mogą go skłonić do zachowania kierującego się względami ekonomicznymi i nauczyć go starannie dostosowywać środki do celów”. Sporym zaskoczeniem może być dla nich również fakt, że „pojęcie *homo oeconomicus* – z wieloma innymi należącymi raczej do tradycji racjonalistycznej

⁹ „»[...] jeden opowiada się za organicznym, powolnym, półświadomym wzrostem, drugi za doktrynerską celowością, jeden za metodą prób i błędów, drugi za narzuconym jedynie obowiązującym wzorcem«. Jak wykazał to J. S. Tylmon w ważnej książce, z której został zaczerpnięty ten opis, to drugie podejście legło u źródeł demokracji totalitarnej” (ibidem, s. 67). Ta „ważna książka” J. L. Talmona to *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londyn 1952).

niż ewolucjonistycznej – wprowadził świadomie dopiero młodszy Mill” (bo kto jak kto, ale John Stuart Mill łączony był i jest z tradycją liberalizmu brytyjskiego, ani nie kontynentalnego). Krótko mówiąc, wygląda na to, że Hayek artykułuje swoje standardy racjonalności w opozycji nie tylko do tradycji francuskiej, ale także pod niejednym względem do tradycji brytyjskiej, a w każdym razie tej, którą zwykło się kojarzyć z brytyjską.

Przy takim skrótowym przedstawianiu standardów racjonalności przyjmowanych przez Hayeka nie ma potrzeby podejmowania szczegółowej analizy tego dystansowania się autora *The Constitution of Liberty* od obu tradycji, a ściślej, od rozpowszechnianych i utrwalanych przez różnego rodzaju historyków ich obrazów. Zatem jedynie dla zasygnalizowania tropu, którym podąża to myślenie o prawdziwej rozumności zwrócę uwagę, że Hayek za twórcę tradycji racjonalistycznej (w przyjętym przez niego słownikowym znaczeniu) uznaje Descartes’a. Jak sądzę, mało kto znający nowożytną tradycję filozoficzną będzie skłonny to kwestionować. Większe wątpliwości może natomiast budzić jego wskazywanie na Spartę jako na modelowy przykład tej racjonalności (a w gruncie rzeczy – nieracjonalności) w jej wymiarze społecznym. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Descartes miał lekceważący stosunek zarówno do samej tradycji, jak i do tych, którzy się do nich odwoływali i na nich opierali swoje myślenie¹⁰.

W tych rozważaniach nad racjonalnością nie chodzi jednak o interesujące głównie historyków filozofii szczegóły, lecz o coś tak ogólnego, jak standardy prawdziwej racjonalności. Z tego punktu widzenia istotne jest to, że nie zakłada się istnienia (tak jak to ma miejsce m.in. u Descartes’a) „wzpródy istniejącego rozumu ludzkiego”, który wymyśla różne instytucje społeczne, ani istnienia „jakieś pierwotnej umowy społecznej”, która te instytucje legitymizuje, ani też „jakiegoś mądrego pierwotnego prawodawcy”, który wszystko wie najlepiej i wszystkim proponuje najlepsze z możliwych rozwiązań problemów społecznych. Zakłada się natomiast istnienie wolności, spontaniczności i osiąganego zbiorowym wysiłkiem wielu pokoleń rozumności – rozumności niedoskonałej, ale w miarę upływu czasu coraz doskonalszej i – co również ma zasadnicze znaczenie – będącej udziałem coraz liczniejszej grupy społecznej.

W rozważaniach kończących ten rozdział *The Constitution of Liberty* pojawia się kilka istotnych dla zrozumienia przyjmowanych przez Hayeka standardów racjonalności generalizujących dopowiedzeń. Pierwsze z nich dotyczy samego rozumu. Zdaniem autora tego dzieła „jest on bez wątpienia najcenniejszym dobrem człowieka”, ale „nie jest on wszechmocny, a wiara, że może on stać się sam sobie panem i sam kontrolować swój rozwój, może go raczej zniszczyć”, niż wzmocnić. Drugie z nich odnosi się do prawdziwej rozumności czy też – jak ją

¹⁰ Według Descartes’a takie odwołania mogą co najwyżej służyć celom moralnym, a taka oparta na nich „wiedza” może co najwyżej mieć „urok baśni” (a nie prawdziwej wiedzy). R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, część pierwsza, PWN, Warszawa 1970.

nazywa Hayek – „inteligentnego użycia rozumu”. Rozumność ta musi się wyrażać nie tylko w myśleniu, ale także, a nawet przede wszystkim w takim działaniu społecznym, które jest „oparte na kooperacji wielu oddzielnych umysłów”. Po trzecie, „wszelkie próby naprawiania świata muszą toczyć się w ramach żywej całości, której nie jesteśmy w stanie w pełni kontrolować. Możemy mieć jedynie nadzieję, że ułatwimy i wesprzemy działania jej sił na tyle, na ile jerozumiem”. Po czwarte w końcu, „żadna z tych konkluzji nie jest argumentem przeciw posługiwaniu się rozumem, lecz jedynie przeciw takim jego zastosowaniom, jakie wymagają wyjątkowych i odwołujących się do przymusu uprawnień władzy”¹¹.

Dopowiedzenia te zamykają tę stosunkowo najbardziej ogólną część rozważań Hayeka nad standardami racjonalności. Pozostałe części tego dzieła zawierają albo ich uszczegółowienia, albo ich zastosowania do wyjaśnienia i rozwiązania konkretnych problemów życia społecznego. Katalog tych problemów jest oczywiście długi. Do najistotniejszych z nich zaliczył Hayek kwestie: odpowiedzialności, równości, zasług, rządów większości oraz pracy najemnej i pracy niezależnej. Mowa jest o nich w kolejnych rozdziałach części I *The Constitution of Liberty*. W każdym przypadku wychodzi na to, że nie ma i być nie może tych cnót i wartości społecznych zarówno bez prawdziwej wolności, jak i prawdziwej rozumności. A te ani nie jest łatwo osiągnąć, ani łatwo zachować, ani też łatwo poszerzać. Łatwo jest natomiast je pomylić z czymś, co jest jedynie ich namiastką.

Jednym z takich problemów, w którym łatwo można pomylić prawdziwe racje społeczne z racjami pozornymi, jest kwestia demokracji. Dochodzi do tego wówczas, gdy demokrację, czyli rządy większości, traktuje się nie jako środek, lecz jako cel. Tego rodzaju podejście opiera się, zdaniem Hayeka, na bezzasadnym założeniu, że wyższa mądrość zawiera się nie w decyzjach najinteligentniejszej i przygotowanej do rządzenia mniejszości, lecz w decyzjach większości społeczeństwa. Autor *The Constitution of Liberty* przyznaje wprawdzie, że „demokracja jest środkiem chronienia wolności”, a nawet, że jest „prawdopodobnie najlepszą formą ograniczonych rządów”, jednak „staje się ona absurdem, gdy przekształca się w rządy nieograniczone. Ci, którzy utrzymują, że demokracja jest wszechmocna i popierają wszystko, czego w danej chwili chce większość, pracują na jej upadek”¹².

W części II tego dzieła wskazuje on na te „ograniczenia rządu, które wydają się być niezbędnymi warunkami funkcjonowania demokracji, a które ludzie Zachodu nazywają rządami prawa”. Łączone są one z „systemem wolności”, zwłaszcza z „funkcjonowaniem wolnej gospodarki”. Podstawę takiej gospodarki stanowi swobodna konkurencja producentów różnego rodzaju dóbr materialnych oraz usługodawców. Natomiast „cała działalność państwa ma stwarzać sprzyjające warunki do podejmowania decyzji indywidualnych, dostarczać środków, których

¹¹ Ibidem, s. 79 i nn.

¹² Ibidem, s. 125 i nn.

jednostki mogą użyć do własnych celów”. Istnieją również takie obszary życia społecznego, w których działalność ta powinna iść dalej. „Do tej kategorii należą wszystkie te usługi, które są w sposób oczywisty potrzebne, lecz nie zapewniają ich działające na zasadach konkurencji przedsiębiorstwa, ponieważ jest niemożliwe lub utrudnione obciążenie ich kosztami indywidualnego użytkownika. Taki charakter mają głównie usługi sanitarne i zdrowotne, często budowa i utrzymanie dróg oraz wiele udogodnień zapewnianych mieszkańcom miast przez ich władze”. Jednak również na tych polach „w większości przypadków na pewno nie jest konieczne, żeby państwo angażowało się w bezpośrednie administrowanie takimi typami działalności”¹³.

W podsumowującej ten rozdział konkluzji stwierdza on, że „w granicach zakreślonych przez rządy prawa można zrobić wiele dla poprawy efektywności i sprawności funkcjonowania rynku, lecz w tych granicach nie sposób zrealizować tego, co ludzie obecnie uważają za sprawiedliwość dystrybucyjną”. Owa „sprawiedliwość dystrybucyjna” wymaga zarówno „alokacji wszystkich zasobów przez władze centralne”, jak i „mówienia ludziom, co mają robić i po co. Gdy staje się ona celem, decyzje określające, co różne jednostki mają robić, nie mogą wynikać z ogólnych zasad, lecz muszą być podejmowane ze względu na konkretne cele i na podstawie wiedzy planującej władzy”¹⁴. Tak pojęta sprawiedliwość znajduje się oczywiście w konflikcie zarówno z liberalnymi ideałami wolności, jak i z rządami prawa. Dalsza część *The Constitution of Liberty* jest w znacznej mierze polemiką z tymi, którzy bądź to walczyli o wprowadzenie tej sprawiedliwości, bądź też ją wprowadzali w życie społeczne¹⁵.

2. John Rawls

John Rawls (1921–2002) studiował filozofię najpierw na Uniwersytecie w Princeton, a później na Uniwersytecie Cornella oraz Uniwersytecie Oksfordzkim (w Christ Church). Na tej ostatniej uczelni przebywał w roku akad. 1952/1953 jako stypendysta Fundacji Fulbrighta. Brał wówczas udział m.in. w seminariach prowadzonych przez Isaiaha Berlina i Stuarta Hampshire’a. Po powrocie do Stanów Zjednoczonych podjął pracę naukową na Uniwersytecie Cornella (w 1956 r. uzyskał tam sta-

¹³ „Usługi tego rodzaju można generalnie świadczyć, i to efektywniej, na drodze częściowego lub całkowitego finansowania ich przez państwo, pozostawiając jednak praktyczne prowadzenie spraw niezależnym i do pewnego stopnia konkurencyjnym agendom”. Ibidem, s. 224.

¹⁴ Ibidem, s. 232 i nn.

¹⁵ Zdaniem Hayeka, kwestia ta pojawiała się w czasach Rewolucji Francuskiej, a później wielokrotnie powracała w różnych krajach na fali dokonujących się w nich zmian społecznych. W świetle tych wywodów „czterema głównymi nurtami, które zdążyły w tym kierunku, były – w porządku ich wpływów – pozytywizm prawniczy, historycyzm, szkoła »wolnego prawa« i szkoła »juresprudencji interesów«”. Ibidem, s. 234.

nowisko profesora). W latach 1960–1962 był profesorem w Massachusetts Institute of Technology, a później (aż do przejścia na emeryturę w 1991 r.) na Uniwersytecie Harvarda. Uznanie przyniosły mu głównie dwie rozprawy: *Theory of Justice* (1971) oraz *Political Liberalism* (1992). Przedstawił w nich nie tylko swoje *credo* ideowe liberalizmu politycznego, ale także swoją wykładnię racjonalizmu społecznego.

„Intuicyjne idee” – jak je Rawls określił w *Przedmowie* do pierwszego angielskojęzycznego wydania *Theory of Justice* – zostały przedstawione głównie w pierwszych czterech paragrafach rozdziału I. Uznaje on „sprawiedliwość za pierwszą cnotę społecznych instytucji”, a „prawa gwarantowane przez sprawiedliwość” za wyłączone z „politycznych przetargów, czy rachunku społecznych korzyści”¹⁶. Te dwa podstawowe założenia dopełniają dwa kolejne: 1) „społeczeństwo jest mniej lub bardziej samowystarczalnym stowarzyszeniem osób, które we wzajemnych relacjach uznają pewne reguły postępowania za wiążące i na ogół je respektujące”; 2) „reguły te wyznaczają system kooperacji zaprojektowany z myślą o pomnażaniu dóbr jego uczestników”. Jednak „dla uznania społeczeństwa za dobrze urządzone nie wystarczy to, że służy li tylko pomnażaniu dóbr swych członków; musi być ponadto efektywnie regulowane powszechną koncepcją sprawiedliwości. Jest to zatem społeczność, w której (1) każdy akceptuje, wiedząc, że i inni tak czynią, te same zasady sprawiedliwości, zaś (2) podstawowe instytucje społeczne z reguły respektują te zasady i jest to faktem ogólnie znanym”. Z tego wynika, że „powszechnie przyjęta koncepcja sprawiedliwości tworzy fundamentalną konstytucję dobrze urządzonego stowarzyszenia ludzkiego”. Rzecz jasna „złe urządzone stowarzyszenia ludzkie” nie posiadają „powszechnie przyjętej koncepcji sprawiedliwości”¹⁷. Jednak również w „dobrze zarządzonych stowarzyszeniach” istnieje pewna rozbieżność opinii w kwestii tego, co jest, a co nie jest sprawiedliwe. Problem nie polega na tym, aby wszyscy ich członkowie przyjęli jedno rozumienie sprawiedliwości, lecz na tym, żeby akceptowali jej ogólne zasady.

Zdaniem Rawlsa zasad tych należy szukać w „sposobie, w jaki główne instytucje społeczne rozdzielają zasadnicze prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji”. Nazywa on to „podstawową strukturą społeczną”, generującą (lub nie) takie prawa, jak „prawna ochrona swobody myśli i wolność sumienia, konkurencyjny rynek, prywatną własność środków produkcji” czy ochrona prawna monogamicznej rodziny. W społeczeństwie ludzie posiadają różne pozycje wyjściowe (wynikające m.in. z urodzenia) oraz różne szanse życiowe („determinowane po części zarówno przez system polityczny, jak i okoliczności ekonomiczne”), a instytucje społeczne „faworyzują jedne z nich wobec innych”. Są to „nierówności nieuniknione w osnowie każdego społeczeństwa”. Jednak „nie

¹⁶ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 13 i nn.

¹⁷ Tak się dzieje w tych sytuacjach, w których „nieufność i uprzedzenia niszczą więzy życzliwości, a podejrzliwość i wrogość pchają ludzi do działania w taki sposób, jakiego by w innym przypadku unikali”. Ibidem, s. 17.

można ich uzasadnić przez odwołanie się do pojęcia zasługi czy zalety”. Można natomiast, a nawet należy stosować w stosunku do nich takie zasady sprawiedliwości, które będą umożliwiały wyrównywanie życiowych szans. Zdaniem Rawlsa taką zasadą jest, a przynajmniej powinna być, zasada bezstronności.

W paragrafie 3 rozdziału I przedstawiana jest ona jako „główna idea teorii sprawiedliwości”. Wyjaśniając ją, Rawls stwierdza, że „ludzie wolni i rozumni, mając swe własne korzyści na uwadze, przyjęliby w wyjściowej sytuacji równość jako definicję podstawowych warunków swego stowarzyszenia”. Nieco dalej zaś dodaje, że „sprawiedliwość jako bezstronność [...] zaczyna się od jednego z najogólniejszych wyborów, jakich ludzie mogą wspólnie dokonywać, mianowicie od wyboru pierwszych zasad koncepcji sprawiedliwości, która regulowałaby całą dalszą krytykę i reformę instytucji”. Jeszcze dalej jest mowa o takich układach społecznych, w których rozumni i obdarzeni poczuciem sprawiedliwości ludzie nakładają na siebie rozumne ograniczenia.

W paragrafie 4 tego rozdziału znajdują się kolejne dookreślenia „sytuacji pierwotnej” owych ludzi, w tym dopowiedzenia dotyczące rozumienia używanego tam pojęcia racjonalności. Pojęcie to łączone jest nie tylko z pewną kwalifikacją umysłową posiadaną przez tych ludzi, ale także z takim ich działaniem, które oznacza, że spośród różnych możliwości wybierają oni te, które ze społecznego punktu widzenia są stosunkowo najbardziej racjonalne („Łączy to teorię sprawiedliwości z teorią racjonalnego wyboru”). Wybory te można uznać za racjonalne wówczas, gdy mają one nie tylko uzasadnienie w wiedzy dokonujących ich osób, ale także, a nawet przede wszystkim wówczas, gdy posiadają uzasadnienie moralne w „sytuacji pierwotnej” oraz w społecznych następstwach tych wyborów. „Chodzi o wykluczenie takich zasad, które ktoś mógłby racjonalnie proponować [...] jedynie z tego powodu, że znane są mu fakty z punktu widzenia sprawiedliwości nieistotne”¹⁸.

Dalej następuje odwołanie się do 1) pojęcia „rozumienia” („zakłada się, że każdy człowiek posiada niezbędną zdolność rozumienia przyjętych zasad i działania w zgodzie z nimi”), 2) „zasłony niewiedzy” (towarzyszącej zarówno dokonywanym wyborom zasad działania, jak i samym działaniom), 3) „starannego i bezstronnego osądu, który najpewniej nie został spaczony przez nadmierną uwagę skierowaną na nasze własne korzyści”, oraz 4) takich zasad, które „zdolne są odnieść do naszych najmocniejszych przekonań, a także wskazać nam drogę, gdy tego potrzebujemy”.

Po podaniu tego – jak go Rawls nazywa – „uzasadnienia” dla sytuacji pierwotnej, przedstawia on krótko opis takiego racjonalnego postępowania, które umożliwia dojście do „najmocniejszych przekonań”. Jest to postępowanie polegające na „wychodzeniu od opisu odzwierciedlającego ogólnie podzielane i możliwie słabe założenia, a następnie sprawdzaniu, czy założenia te są wystarczające, by

¹⁸ „Gdyby na przykład ktoś wiedział, że jest bogaty, mógłby uznać za rozumne forsowanie zasady, by różne podatki na rzecz opieki społecznej uznać za niesprawiedliwe”. Ibidem, s. 33.

doprowadzić nas do istotnego zbioru zasad. Jeśli nie – szukamy dalszych, równie racjonalnych przesłanek; ale jeśli tak, i jeśli zasady te odpowiadają naszym rozważnym przekonaniom o sprawiedliwości – to znakomicie. Lecz zapewne pojawią się rozbieżności. W takim wypadku mamy do wyboru albo zmodyfikować opis sytuacji wyjściowej, albo zrewidować nasze poglądy. 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 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 równowagi¹⁹. Jest to jednak równowaga względna (nietrwała), bowiem opiera się ona nie na prawdach „samo-oczywistych” („nie da się wydedukować koncepcji sprawiedliwości z samo-oczywistych przesłanek czy warunków nałożonych na zasady”), lecz na rozważaniach, których wartość jest „czysto hipotetyczna” i trzeba się racjonalnie liczyć z tym, że rozważenie konkretnych przypadków może, ale nie musi doprowadzić do potwierdzenia lub obalenia przyjętych hipotez. Otwiera to pole do dyskusji nad kryteriami wyboru tych hipotez.

Już w *Przedmowie do Theory of Justice* Rawls wskazuje na utilitarystów (takich jak D. Hume, A. Smith, J. Bentham i J. S. Mill), którzy „stworzyli koncepcje prawdziwie imponujące swym zasięgiem i wyrafinowaniem”, oraz „byli teoretykami społeczeństwa i ekonomistami pierwszej wielkości, a doktryny moralne przez nich wypracowane miały odpowiadać potrzebom ich szerszych zainteresowań, znajdując swe miejsce w rozległym systemie”. W paragrafie 5 rozdziału I nie tylko podaje on dodatkowe uzasadnienie dla tej wysokiej oceny utilitarystów i ich koncepcji, ale także wskazuje na jej ideowe zaplecze. Stanowiąc ją ma takie pojmowanie człowieka, w świetle którego „każdy, dążąc do własnych celów, ma całkowicie wolną rękę w bilansowaniu swych zysków i strat” i w tym działaniu radzi sobie całkiem dobrze. „Dlaczego więc społeczeństwo nie miałoby funkcjonować na tej samej, tyle że zastosowanej do grupy, zasadzie, a zatem czemuż nie uznać, że to, co racjonalne dla pojedynczego człowieka, jest właściwe także dla grupy ludzi”. W dalszej części tego paragrafu Rawls wylicza te racje, które stanowią o racjonalności i atrakcyjności koncepcji utilitarystów, takie jak łączenie zasady użyteczności jednostkowej z zasadą użyteczności grupowej (społecznej) czy łączenie rozumienia sprawiedliwości społecznej z „zasadą racjonalnej rozważliwej w zastosowaniu do zbiorczej koncepcji pomyślności grupy”.

W paragrafie 6 wskazuje on na niektóre rozbieżności między jego koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności oraz utilitarystyczną koncepcją sprawiedliwości jako użyteczności. W tej pierwszej „podstawowe wolności są traktowane jako

¹⁹ „Równowagi – bo w końcu nasze zasady i poglądy współgrają; refleksyjnej – ponieważ wiemy, jakim zasadom odpowiadają nasze przekonania i z jakich przesłanek zasady te wywieziono”. Ibidem, s. 36.

coś oczywistego, a prawa oparte na sprawiedliwości nie podlegają politycznym przetargom czy rachunkowi społecznych korzyści”, natomiast w tej drugiej takim przetargom podlega i są one elementem takiego rachunku. „Druga różnica polega na tym, że utylitysta rozszerza na społeczeństwo zasadę wyboru indywidualnego, natomiast sprawiedliwość jako bezstronność [...] przyjmuje, że zasady społecznego wyboru [...] same są przedmiotem pierwotnej umowy. [...] Ostatnia różnica [...] polega na tym, że utylityzm jest teorią teleologiczną, zaś sprawiedliwość jako bezstronność – nie. Ta ostatnia jest więc z definicji teorią deontologiczną, która albo nie określa dobra niezależnie od słuszności, albo nie interpretuje słuszności jako maksymalizacji dobra”²⁰.

Zarówno te, jak i inne jeszcze rozbieżności między tymi koncepcjami stanowiąc mają o tym, że utylityzm jest wprawdzie koncepcją racjonalną, ale racjonalność jego jest słabsza niż racjonalność teorii przyjmowanej przez Rawlsa. Wykazaniu tego służyć ma m.in. paragraf 7, w którym prezentuje on intuicjonizm (nazywany również „pluralizmem”) jako koncepcję w istotnym stopniu wzbogacającą jego teorię, ale także – podobnie jak utylityzm – wymagającą istotnych korekt²¹. Te korekty dotyczą zarówno samych zasad sprawiedliwości, jak i procedur ich wyłaniania.

W rozdziale II *Theory of Justice* wskazuje on na dwie takie zasady sprawiedliwości, które sytuują się na poziomie „sytuacji pierwotnie wybranej”. W pierwszej z nich się stwierdza, że „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych”. Natomiast w drugiej, że „nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równo dla wszystkich otwartymi”²². W dalszej części tego rozdziału Rawls stara się wykazać, że wybór tych dwóch zasad nie tylko jest w najwyższym stopniu racjonalny, ale także prowadzi do tych wtórnych sytuacji społecznych, które mają stosunkowo najbardziej racjonalny charakter, takich jak: „racjonalne oczekiwania”, „racjonalne strategie”, „racjonalne priorytety” czy „racjonalne planowanie”.

²⁰ „Kwestia osiągnięcia najkorzystniejszego bilansu satysfakcji nigdy nie pojawia się w koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności; zasady maksymalizacji w ogóle się tu nie stosuje”. Ibidem, s. 47.

²¹ „Nie ma nic zasadniczo irracjonalnego w takiej intuicjonistycznej doktrynie. Być może nawet jest prawdziwa; nie możemy z góry uznać za pewnik, że istnieje jakiś sposób pełnego wyprowadzenia naszych sądów dotyczących społecznej sprawiedliwości z zasad o etycznym charakterze. Intuicjonista jest wręcz przekonany, że złożoność sfery moralnej niweczy wysiłki zmierzające do pełnego wyjaśnienia konkurencyjnych zasad”. Ibidem, s. 59.

²² „[...] zasady te [...] stosują się przede wszystkim do podstawowej struktury społeczeństwa. Mają one rządzić wyznaczaniem praw i obowiązków oraz kierować rozdziałem społecznych i ekonomicznych korzyści”. Ibidem, s. 87.

W rozdziale III tej rozprawy powraca on do analizy sytuacji pierwotnej, w szczególności do analizy racjonalności postaw, myślenia oraz postępowania uczestniczących w niej stron (osób). Stwierdza tam, że „cały czas przyjmował, że cechuje je racjonalność”, to znaczy, że „każda z nich stara się forsować swe interesy najlepiej, jak potrafi”. Jednak „strony nie znają swej koncepcji dobra. Zatem choć wiedzą, że mają jakiś racjonalny plan życiowy, nie znają szczegółów tego planu – konkretnych celów i dążeń, dla których promowania jest on pomyślany”. Proponowanym przez Rawlsa wyjściem z tej sytuacji jest przyjęcie takiego pojmowania racjonalności, w świetle którego „osobę racjonalną charakteryzuje spójny zbiór preferencji wobec stojących przed nią opcji. Szereguje ona te opcje wedle tego, w jakim stopniu sprzyjają jej zamiarom; postępuje zgodnie z planem, który zaspokaja raczej więcej, aniżeli mniej jej pragnień i który ma większą szansę zakończonego sukcesem wykonania”.

Takie pojmowania racjonalności ma oczywiście idealizacyjny charakter. Idealizacyjny charakter ma również dopełniające je założenie, że „racjonalna jednostka jest wolna od zawiści”²³. W praktyce bowiem ludzie mają zbiory preferencji o różnym stopniu spójności oraz czasami są wolni, a czasami zniewoleni przez różnego rodzaju zawiści. Rawlsowi nie chodzi tu jednak o poszczególne przypadki ludzkich zachowań, lecz o taki wzorzec ogólny, do którego możemy, a nawet powinniśmy się odwoływać, mówiąc o sprawiedliwości i związanej z nią racjonalności społecznej.

W rozprawie *Political Liberalism* znajdują się nie tylko istotne dopowiedzenia do przyjmowanego i postulowanego przez Rawlsa wzorca racjonalności, ale także pewne modyfikacje jego teorii sprawiedliwości jako bezstronności. Stanowi ona bowiem w jakiejś mierze odpowiedź na zastrzeżenia zgłaszane (głównie przez filozofów nazywanych komunitarianami) do tej teorii. Do tych – jak sam przyznaje we Wprowadzeniu do tego dzieła – „brakujących elementów” jego teorii zalicza on: 1) „ideę częściowego konsensu jako należącą do jej ujęcia stabilności; 2) rozróżnienie między prostym pluralizmem i pluralizmem rozumnym, wraz z ideą rozumnej rozległej doktryny” oraz „3) „pełniejsze ujęcie [...] rozumności i racjonalności, włączone do koncepcji politycznego (w odróżnieniu od moralnego) konstruktywizmu, tak by uwydatnić podstawy zasad słuszności i sprawiedliwości, tkwiące w praktycznym rozumie”²⁴. Mają one prowadzić (i w przekonaniu Rawlsa prowadzą) zarówno do lepszego zrozumienia liberalizmu politycznego,

²³ „Nie przygnębia jej wiedza, czy spostrzeżenie, że inni mają więcej pierwotnych dóbr społecznych. A przynajmniej jest tak, dopóki różnice między nią a innymi nie przekraczają pewnych granic, a ona sama nie ma przeświadczenia, iż występujące nierówności oparte są na niesprawiedliwości, albo że wynikają z przyzwolenia na działanie przypadku bez zamysłu społecznej kompensacji” (ibidem, s. 199). Szerzej w kwestii stosowanych przez J. Rawlsa i innych liberałów idealizacjach por. P. Przybysz, *O ideale liberalnym. Uwagi o zastosowaniu idealizacji w filozofii politycznej liberalizmu*, „Principia” XV/1996, ss. 107–122.

²⁴ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 25 i nn.

jak i lepszego zrozumienia specyfiki przyjmowanego na jej gruncie rozumienia rozumności i racjonalności.

Całość zawartych tam wywodów ma charakter akademickich wykładów. Pierwsze trzy „pokrywają się mniej więcej tematycznie” (jak zapewnia jej autor) „z trzema wykładami, które wygłosił w Uniwersytecie Columbia w kwietniu 1980 roku”. Przedstawia on w nich „ogólne tło filozoficzne liberalizmu politycznego, osadzając go w rozumie praktycznym”. To ogólne tło to: 1) takie społeczeństwo demokratyczne, w którym istnieje społeczna „kooperacja między obywatelami traktowanymi jako wolni i równi” oraz 2) taka kultura polityczna, którą „znamionuje różnaitość przeciwstawnych i nie dających się pogodzić doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych. Niektóre z nich są całkowicie rozumne i tę różnaitość rozumnych doktryn liberalizm polityczny uważa za nieunikniony, długofalowy skutek posługiwania się siłami ludzkiego rozumu w ramach trwale funkcjonujących wolnych instytucji”. Analiza pierwszego z nich prowadzi do pytania: „Jaka koncepcja sprawiedliwości jest najwłaściwsza do określenia sprawiedliwych warunków społecznej kooperacji?”, natomiast analiza drugiego do pytania: „Jakie są podstawy tak rozumianej tolerancji przy danym fakcie rozumnego pluralizmu jako nieuchronnego wyniku działania wolnych instytucji?”.

Kwestia rozumności i racjonalności pojawia się zarówno w próbie odpowiedzi na pierwsze, jak i na drugie pytanie. Przy pierwszym z nich związana jest ona m.in. z tym, że „liberalizm polityczny szuka takiej politycznej koncepcji sprawiedliwości, która może liczyć na oparcie w częściowym konsensusie rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych, w społeczeństwie regulowanym przez tę koncepcję”²⁵. Nie tylko jej szuka, ale także ją znajduje, a ściślej, znajdują ją w tej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, która zdaniem Rawlsa „pasuje do różnych rozległych rozumnych doktryn funkcjonujących w społeczeństwie przez nią regulowanych, i może znajdować w nich oparcie”. Analiza tego dopasowywania sprawiedliwości do rozumnych doktryn prowadzi do „idei społeczeństwa dobrze urządzonego”, tj. takiego, w którym: 1) „społeczeństwo uznaje, i wie, że inni uznają, te same zasady sprawiedliwości; 2) „jest publicznie wiadomo, czy też są dobre racje po temu, by sądzić, że podstawowa struktura społeczeństwa – to znaczy jego główne instytucje polityczne oraz to, jak się one układają w jeden system kooperacji – czyni zadość tym zasadom”; 3) „jego obywatele mają poczucie sprawiedliwości, skutkujące z reguły w praktyce, a więc na ogół stosują się do podstawowych instytucji społeczeństwa, które uważają za sprawiedliwe”²⁶. Na końcu tej analizy ponownie pojawia się idea „rozumnego pluralizmu”, czyli

²⁵ „Uzyskanie tego oparcia rozumnych doktryn dostarcza podstawy do odpowiedzi na nasze drugie fundamentalne pytanie”. Ibidem, s. 40.

²⁶ „W takim społeczeństwie publicznie uznana koncepcja sprawiedliwości tworzy wspólny punkt widzenia, z którego można osądzać roszczenia obywateli wobec społeczeństwa”. Ibidem, s. 73.

takiego, który – „w odróżnieniu od pluralizmu jako takiego” – nie tylko okazuje się „nieuniknionym wynikiem działania wolnego ludzkiego rozumu”, ale także przyczynia się do coraz lepszego „urządzenia społeczeństwa”, w tym do legalizowania i umacniania takiego „trwałego i bezpiecznego demokratycznego reżimu, który nie rozpada się na zwalczające się wyznania doktrynalne i na wrogie klasy”.

Przed przejściem do dalszej analizy tego pluralizmu i próby odpowiedzi na drugie z postawionych w *Political Liberalism* zasadniczych pytań, Rawls pyta: „Co odróżnia rozumność od racjonalności?”. Stwierdza, że „osoby są rozumne w pierwszym podstawowym aspekcie wtedy, gdy – powiedzmy, pośród równych – gotowe są zaproponować pewne zasady i kryteria jako sprawiedliwe warunki kooperacji i mają wolę ich dotrzymać, jeśli istnieje gwarancja, że inni będą postępować tak samo”. Natomiast racjonalność wprawdzie łączy się z rozumnością, ale „jednak jest ideą różną od rozumności i stosuje się do pojedynczego, jednego podmiotu działającego (jednostki lub osoby zbiorowej), obdarzonego władzą sądenia i rozważania w dążeniu do własnych celów i interesów. [...] Stosuje się też ona do wyboru środków, kiedy to kierujemy się znanymi zasadami, jak ta, że należy obierać najskuteczniejsze środki do danych celów, czy że należy wybierać bardziej prawdopodobną możliwość, przy innych warunkach nie zmienionych”²⁷.

Dalej okazuje się, że „działający racjonalnie nie są ograniczeni do rozumowania w kategoriach cele-środku, jako że mogą też oceniać różne cele finalne według ich wagi dla ich planu życia jako całości i według tego, jak dalece są zgodne i uzupełniają się nawzajem. Działający racjonalnie jako tacy nie kierują się też wyłącznie względem na własny interes”, a także, iż „mogą żywić wszelkiego rodzaju uczucia wobec różnych osób i mogą ich łączyć najrozmaitsze więzi z różnymi wspólnotami i miejscami, łącznie z miłością do kraju i przyrody”. Krótko mówiąc, tak rozumiana i przedstawiana racjonalność ma wiele różnych aspektów oraz jest uwikłana w wiele różnych sfer życia i współżycia ludzkiego. Podobnie zresztą jest z rozumnością. Jednak – mimo że jest ona ideą komplementarną z racjonalnością (obie idee „nie mogą się obyć bez siebie”) – nie da się wywieść tej drugiej z tej pierwszej – m.in. z tego względu, że pierwsza z nich zawiera, natomiast druga nie zawiera „wrażliwości moralnej tkwiącej u podłoża pragnienia, by angażować się w sprawiedliwą kooperację jako taką, i na takich warunkach, by można było rozumnie oczekiwać, że inni jako równi przystaną na nie”. Zarówno ta, jak i jeszcze inne wskazywane w *Political Liberalism* różnice między rozumnością i racjonalnością skłaniają Rawlsa do uznania błędnego interpretowania w *Theory of Justice* tej części sytuacji pierwotnej, „gdzie się mówi, że teoria sprawiedliwości jest częścią teorii racjonalnej decyzji”²⁸.

²⁷ Ibidem, s. 92 i nn.

²⁸ „Należało powiedzieć, że w opisie stron i ich rozumowania wykorzystuje się teorię racjonalnej decyzji, aczkolwiek tylko w sposób intuicyjny”. Ibidem, s. 95, przyp. 7.

W dalszej części rozważań zawartych w Wykładzie II zatytułowanym *Władze obywatela i ich reprezentacje* analiza rozumności i racjonalności przebiega dwutorowo, to znaczy raz do głosu dochodzi pierwsza, innym razem druga kwestia. Na przykład w punkcie 2 tego wykładu Rawls wychodzi od stwierdzenia, że „pierwszym podstawowym aspektem rozumności jest gotowość zaproponowania sprawiedliwych warunków kooperacji i dotrzymania ich, pod warunkiem że inni też tak uczynią. Drugim podstawowym aspektem [...] jest gotowość uznania ciężaru sądu i godzenia się z ich konsekwencjami dla publicznego rozumu w sprawowaniu prawomocnej władzy politycznej w reżimie konstytucyjnym”. Do pewnego momentu oba aspekty łączy on z rozumnością (taką m.in., jaką stanowi „rozumna niezgoda”). Dostyć szybko jednak przechodzi do racjonalności, m.in. w związku z tym, że „jako istoty racjonalne, musimy wyważać różne cele i oceniać ich właściwe miejsce w życiu, jakie prowadzimy; i czyniąc to, napotykamy poważne trudności w dochodzeniu do poprawnych sądów w sprawie racjonalności”. Ten problem wiąże się – poza wszystkim innym – z kwestią rozumności; z tego chociażby względu, że „jako istoty rozumne musimy oceniać siłę roszczeń innych ludzi”²⁹. W końcowych partiach tego wykładu pojawia się odwołanie do wieloaspektowej „rozumnej psychologii moralnej obywateli” oraz wskazanie kilku jej aspektów, takich jak „zdolność posiadania koncepcji dobra” czy sądów, że „instytucje i praktyki społeczne są sprawiedliwe”. Wprawdzie w kolejnych wykładach (zwłaszcza w Wykładzie IV, w którym Rawls wyjaśnia, „dlaczego częściowy konsens nie jest utopijny”) można znaleźć wskazania, do którego momentu mamy do czynienia z rozumnością, a od którego zasadne jest mówienie o racjonalności, niemniej utwierdzają one przekonanie, że w wielu przypadkach jesteśmy zdani w tych rozgraniczeniach na intuicyjne rozeznania.

To intuicyjne rozeznanie jest przedmiotem szczegółowej analizy Rawlsa w Wykładzie III, poświęconym prezentacji „politycznego konstruktywizmu”. Odróżniany jest on tam zarówno od „moralnego konstruktywizmu Kanta”, jak i od „racjonalnego intuicjonizmu jako pewnej formy moralnego realizmu”. Jego ideowe *credo* Rawls sprowadza do stwierdzenia, że „gdy tylko – jeśli w ogóle do tego dochodzi – osiągnięta zostaje refleksyjna równowaga, zasady politycznej sprawiedliwości (treść) można przedstawić jako wynik pewnej procedury konstrukcji (struktury)”³⁰. Konstruktywizm ten „obejmuje wszystkie istotne wymagania praktycznego rozumu i ukazuje, w jaki sposób zasady sprawiedliwości wynikają z zasad praktycznego rozumu w powiązaniu z koncepcjami społeczeństwa i osoby,

²⁹ „Ponadto istnieje też rozumność stosująca się do naszych przekonań i systemów myślowych lub rozumność jako ocena użytku, jaki czynimy z naszych władz teoretycznych”. Ibidem, s. 99.

³⁰ „W tej procedurze, odwzorowanej przez sytuację pierwotną [...], racjonalnie działający, jako przedstawiciele obywateli i osoby podlegające rozumnym warunkom, wybierają publiczne zasady sprawiedliwości, które mają regulować podstawową strukturę społeczeństwa”. Ibidem, s. 141.

które same są ideami praktycznego rozumu”. Odpowiedzi na pytanie, co to znaczy, trzeba szukać w kolejnych pięciu wykładach.

Na zakończenie tej prezentacji poglądów Rawlsa odnotuję jedynie, że w Wykładzie V analizuje on m.in. kwestię „pierwszeństwa słuszności” („odgrywa ono centralną rolę w sprawiedliwości jako bezstronności”) oraz takie posługiwanie się ideą dobra, w którym „nie formułuje się twierdzeń na temat prawdziwości tej czy innej rozległej doktryny” („religijnej, filozoficznej czy moralnej”). W konkluzji do wyników tych analiz stwierdza, że również w tym przypadku konieczne jest odwołanie do przyjmowanej na gruncie liberalizmu politycznego pojmowania rozumności i racjonalności. Jest to również konieczne w analizowanej i przedstawianej w Wykładzie VI „idei publicznego rozumu”, i to nie tylko po to, aby ten rozum odróżnić od „rozumu kościołów i uniwersytetów i wielu innych”, ale także po to, aby móc pokazać i wykazać, że jest on „charakterystyczny dla społeczeństwa demokratycznego”; w Wykładzie VII „struktury podstawowej jako przedmioty”, aby m.in. pokazać, czym jest ta struktura oraz „jak ona wpływa na jednostki”; w Wykładzie VIII „podstawowych wolności”, i to nie tylko po to, aby pokazać i wykazać, jak można sporządzić ich listę, ale także jakie racje przemawiają za nadaniem im takiego szczególnego statusu społecznego, jakim jest „przyjmowanie w sytuacji pierwotnej ich pierwszeństwa”.

Literatura

- Barry N., *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Macmillan, London – Basingstoke 1979.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, część pierwsza, PWN, Warszawa 1970.
- Gamble A., *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Polity Press, Cambridge 1966.
- Gray J., *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Znak, Kraków 1994.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Keynes J. M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan and Company, Londyn 1936.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.
- Przybysz P., *O ideale liberalnym. Uwagi o zastosowaniu idealizacji w filozofii politycznej liberalizmu*, „Principia” XV/1996.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Talmon J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, Londyn 1952.