

Ks. Piotr ANDRYSZCZAK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

AUTONOMIA PODMIOTU POLITYCZNEGO W UJĘCIU JOHNA RAWLSA

U podstaw politycznej koncepcji społeczeństwa i państwa, zawartej w nader ważnym i niezwykle popularnym dziele Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*, znajduje się swoiste rozumienie człowieka, którego inspiracją jest bezsprzecznie kantowska. Cóż więc i dlaczego pociągnęło filozofa z Harvardu w myśl I. Kanta? Tym czymś była autonomia podmiotu moralnego.

AUTONOMIA PODMIOTU TRANSCENDENTALNEGO – I. KANT

Zdaniem Kanta podejmowane przez rozum teoretyczny próby budowania metafizyki okazały się daremne, ponieważ pojęcia, którymi się posługuje, tzn. Bóg, dusza i wszechświat są w istocie puste i każde ich użycie sprawia, iż rozum pada ofiarą samego siebie, a dokładnie swojego wykraczania poza dziedzinę doświadczenia. Tylko ono bowiem jest w stanie wypełnić pojęcia treścią. Rozum praktyczny również posiada swoje ambicje. Należy do nich zamiar stworzenia etyki. W tym wypadku wysiłki królewieckiego myśliciela kończą się w jego przekonaniu pomyślnie. Buduje on naukę, dla której najwyższą zasadą okazuje się autonomia woli¹. Dotąd – jeśli wierzyć Kantowi – rozum podążał niewłaściwymi drogami, zanim dzięki niemu nie odkrył tej jedynej prawdziwej. Błądzenie, którego istotą jest heteronomia woli, przybrało zasadniczo dwie postacie: empiryczną i racjonalną. W pierwszym wypadku zasady moralne wynikają z zasady szczęśliwości i polegają na „fizycznym lub moralnym uczuciu”², w drugim zaś mają swoje źródło w zasadzie doskonałości.

¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 78.

² Tamże, s. 80.

Kant nie ma wątpliwości, iż

empiryczne zasady nie nadają się zgoła do tego, żeby opierać na nich prawa moralne. Albowiem ogólność, z jaką mają być ważne dla wszystkich istot rozumnych bez różnicy, bezwarunkowa praktyczna konieczność, którą przez to na nie nakładają, upada, jeśli za podstawę ich weźmiemy szczególną organizację natury ludzkiej lub przypadkowe okoliczności, w jakich jest umieszczona³.

Nie możemy zatem oprzeć się na uczuciu w naszym życiu moralnym, gdyż jest ono czymś subiektywnym i nie może stanowić wspólnej nam wszystkim miary dobra i zła. Powoływanie się na nie jest oznaką bezmyślności, albowiem do niego chętnie odwołują się ci, którzy nie potrafią odpowiednio posługiwać się rozumem.

W tym miejscu Kant odrzuca kategorycznie eudajmonistyczne uzasadnienie moralności, ponieważ ono sprowadza moralność do interesowości, argumentując, iż mamy postępować właściwie, gdyż jest to dla nas bardziej korzystne. Tymczasem tę samą rację za określonym czynem przywołują również ci, którzy usprawiedliwiają występki. On również może i faktycznie bywa motywowany pożytkiem własnym. Z tego względu koncepcje eudajmonistyczne zacierają granicę pomiędzy cnotą a moralnym złem.

Pod wpływem krytyki upada również perfekcjonistyczne rozumienie moralności. Odwołanie się bowiem do pojęcia doskonałości oznacza zamknięcie się w błędnym kole przez założenie tego, co dopiero ma być wykazane. Niemniej jednak rozwiązanie to jest lepsze niż „pojęcie teologiczne, które wyprowadza moralność z boskiej, najdoskonalszej woli”⁴, gdyż bezpośrednio poznanie tej woli przekracza nasze możliwości, a za to grozi nam nieustannie „pojęcie woli bożej, urobione z własności żądzy sławy i panowania w połączeniu z okropnymi przedstawieniami potęgi i pragnienia zemsty”⁵. Jeśli zatem chcemy stworzyć trwałe podstawy moralności, to w żadnym razie nie możemy szukać ich w naszych uczuciach i skłonnościach, ani w tym, co dyktują nam czynniki zewnętrzne, jak np. Bóg czy społeczeństwo. Pozostaje nam jedna jedyna droga prawdziwa, którą wskaże nam rozum, gdy pozwolimy mu przemówić.

Co mówi nam rozum po wyzwoleniu się z czynników obcych? Jego zdaniem jedynym dobrem bezwarunkowym jest dobra wola. Wszystko inne, a więc władza, bogactwo, zdrowie, a nawet przymioty osobiste, jak np. odwaga czy stanowczość nie mogą być uznane za dobra bezwzględne, ponieważ ich wartość zależy od tego, jak zostaną wykorzystane. Opano-

³ Tamże, s. 81.

⁴ Tamże, s. 82.

⁵ Tamże, s. 83.

wanie i zimna krew przestępcy, by ograniczyć się do jednego przykładu, sprawa, iż w naszych oczach wypada on jeszcze gorzej⁶. W tym punkcie rodzi się w nas wątpliwość, czy taka odpowiedź oznacza krok do przodu na naszej drodze poszukiwania podstaw moralności? Co nowego wnosi w nasze myślenie teza, iż jedynym dobrem absolutnym jest dobra wola, skoro jest niepodważalne, że dobra wola nie może być przecież zła? Czy czasem nie na miejscu jest mówienie o czystej tautologii? Aby uniknąć tego zarzutu, Kant wprowadza pojęcie obowiązku i okazuje się, że wola nie jest dobra zawsze, lecz jedynie wówczas, kiedy wypełnia obowiązek. Zgodność z obowiązkiem nie wystarczy jednak do tego, aby uznać jakiś czyn za moralny. On jeszcze musi z niego wypływać. Kupiec, który nie oszukuje klientów, gdyż nie chce ich utracić, nie może zostać uznany za osobę postępującą właściwie, ponieważ nie kieruje się on powinnością, ale naturalną skłonnością do osiągania własnej korzyści⁷. Już w tym przykładzie rysuje się coś, co lepiej można dostrzec w następnym, a mianowicie przeciwstawienie skłonności i obowiązku.

Każdy człowiek powinien troszczyć się o swoje życie, a równocześnie jest w nim obecna naturalna skłonność, która go prowadzi ku temu samemu. Jak długo jednak nie stanie oko w oko z tak ciężkimi doświadczeniami, iż odbiorą mu one całkowicie naturalną chęć do życia, jego troska o nie, nie ma wartości moralnej. Pojawia się ona dopiero wtedy, gdy ktoś nie kochając życia, zachowuje je, „nie ze skłonności lub bojaźni, ale z obowiązku”⁸, który polega na posłuszeństwie prawu. Cóż wiemy o tym prawie, któremu podporządkowanie się stanowi istotę obowiązku? Kant odpowiada na to pytanie, utrzymując, iż

pojęcie prawa zewnętrznego w ogóle, w całości wypływa z pojęcia wolności w zewnętrznych stosunkach międzyludzkich i nie ma nic wspólnego ani z celem, który ludziom przysługuje w naturalny sposób (pragnieniem szczęśliwości) ani z przepisaniem środków odpowiednich do osiągnięcia owego celu. Z powyższej przyczyny te ostatnie w żadnym wypadku nie powinny być mieszane z owym prawem, w charakterze określającej je podstawy⁹.

Prawo moralne zatem, aby mieć charakter powszechny i konieczny, nie może opierać się na osobistych skłonnościach czy indywidualnych celach, lecz mieć za podstawę sam podmiot moralny, którego autonomiczna wola ustanawia aprioryczne prawo moralne. W poszukiwaniu źródeł mo-

⁶ Tamże, s. 11–12.

⁷ Tamże, s. 16–17.

⁸ Tamże, s. 17.

⁹ I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, Toruń 1995, s. 19.

ralności musieliśmy oderwać się od wszystkiego, co zmysłowe i partykularne, a uznać, iż nie może nimi być

nic innego jak osobowość, tj. wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody, rozważana jednak zarazem jako władza istoty, która podlega swoistym, mianowicie danym jej przez własny jej rozum czystym prawom praktycznym, [wobec czego] więc osoba jako należąca do świata zmysłów podlega, o ile zarazem należy do świata inteligibilnego, swojej własnej osobowości¹⁰.

Wobec tego czysta wola, posłuszna bezwarunkowemu prawu praktycznemu, nie może być determinowana materialnie, lecz jedynie formalnie. Wszelka bowiem próba przyjęcia jakiegokolwiek przedmiotu „pod nazwą dobra”¹¹ jako motywu określającego wolę i następnie wyprowadzanie z niego naczelnej zasady praktycznej, oznaczałoby rezygnację z autonomii na rzecz heteronomii¹². Nakaz rozumu praktycznego, konsekwentnego w swej autonomii zawiera się w formalnym w swej naturze imperatywie kategorycznym: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹³. Wskutek tego, że wszystkim istotom ludzkim w równej mierze została udzielona zdolność racjonalnego myślenia, każdy z nas jest w stanie uwolnić się od mechanizmu przyrody, wznieść się ponad konkretny i partykularny charakter naszych doznań zmysłowych i zbudować etykę, która dzięki swemu formalizmowi jest uniwersalna.

Nie da się zatem ukryć, iż etyka Kanta jest osadzona na fundamencie założeń mocnej antropologii. Warunkiem ustanowienia apriorycznego prawa moralnego jest uwolnienie podmiotu od zmiennych okoliczności świata zewnętrznego. Im większe poddanie czynnikom aposteriorycznym, tym bardziej jednostka pozbawia się wolności, a oddaje się w niewolę niższych władz pożądawczych, które, nakierowane na konkretne przedmioty, wzbudzają w podmiocie uczucia przyjemności czy zadowolenia i sprawiają, że zanurza się on w świecie, w którym niepodzielnie rządzi zasada przyczynowości. Tylko oderwanie się od jednostkowości i przygodności doświadczalnej rzeczywistości stanowi warunek poddania naszych wyborów czystemu rozumowi, czyli takiemu, który może posiadać wyłącznie podmiot transcendentálny. To jednak stawia przed nami nader trudną kwestię: Czy taki podmiot w ogóle istnieje? A jeśli zakładamy go jako czystą możliwość konieczną dla zbudowania etyki powszechnej i koniecznej, to jak ma się on do rzeczywistego człowieka, o którego toż-

¹⁰ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 143.

¹¹ Tamże, s. 178.

¹² Por. tamże.

¹³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50.

samości decyduje przecież nie tylko rozum, ale także okoliczności społeczne i historyczne? Z tych trudności zdawał sobie sprawę Rawls i dlatego uznał, że należy zachować wszystko, co cenne u Kanta, a mianowicie pojęcie autonomii, które ustanowił fundamentem swojej koncepcji sprawiedliwości przy równoczesnym porzuceniu idealizmu transcendentalnego i reinterpretacji Kanta w duchu umiarkowanego empiryzmu¹⁴.

AUTONOMIA PODMIOTU W SYTUACJI PIERWOTNEJ – J. RAWLS

Rawls, zupełnie inaczej niż Kant, nie wychodzi od przesłanki, jaką stanowi możliwość istnienia podmiotu transcendentalnego, lecz opiera się na hipotetycznej sytuacji pierwotnej. Jej istotą jest niewiedza. Zanim powstanie społeczeństwo „wzajemnie nie zainteresowane sobą jednostki”¹⁵ nie znają swoich zdolności i przymiotów charakteru ani miejsca w hierarchii społecznej oraz majątkowej przyszłego społeczeństwa. Pozbawione są również informacji o własnej koncepcji dobra i dobrego życia.

Nikt nie zna – zakłada Rawls – swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale. Przyjmę nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach¹⁶.

Gdzie zatem szukać metafizycznej istoty człowieka? Co z niego pozostaje po umieszczeniu go za „zasłoną niewiedzy” w sytuacji pierwotnej, gdzie pozbawimy go tak ważnych czynników określających jego tożsamość? Jaki sens antropologiczny posiada konstrukcja hipotetycznej jednostki uwolnionej od więzi z innymi i obcej wszelkiej solidarności społecznej?

Zabieg Rawlsa ma na celu wykazanie, że

osobowość moralną wyznaczają dwie zdolności: pierwsza – zdolność do posiadania koncepcji dobra i druga – do posiadania poczucia sprawiedliwości. W postaci zrealizowanej pierwsza znajduje wyraz w racjonalnym planie życiowym, druga – w regulatywnym pragnieniu działania zgodnego z pewnymi zasadami słuszności. Tak więc osoba moralna to podmiot, ujęty wraz z wybranymi przez siebie celami, zaś jej zasadniczy wybór to wybór warunków pozwalających na ukształtowanie sposobu życia, który wyraża – w takiej mierze, w jakiej one na to pozwalają – naturę tej osoby jako wolnej i równej innym rozumnej istoty¹⁷.

¹⁴ Por. J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, „American Philosophical Quarterly” 1977, s. 165 oraz J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 385.

¹⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 180.

¹⁶ Tamże, s. 24.

¹⁷ Tamże, s. 757.

To właśnie za zasłoną niewiedzy jednostki czynią właściwy użytek z tej drugiej zdolności i wybierają dwie zasady sprawiedliwości¹⁸, wytyczające granice stosowania zdolności do sformułowania własnego planu życiowego w oparciu o wypracowaną koncepcję dobra. Nie posiadając wiedzy o naturalnych cechach i miejscu w społeczeństwie ani o indywidualnych celach i ideałach, wybiera się takie zasady, które każdemu pozwalają w maksymalnym stopniu na swobodny wybór koncepcji dobra. Rawls wyraża ten punkt w formule, iż słuszość, tj. zasady sprawiedliwości mają pierwszeństwo wobec dobra¹⁹. Stanowisko to zakłada jednoznacznie, iż tożsamości jednostek umieszczonych w sytuacji pierwotnej nie determinuje żadna postać dobra. Cele bowiem, które sobie stawiam, w świetle tego poglądu mogą być tylko *moimi*, ale nigdy *mna*, albowiem „istnieje zawsze różnica pomiędzy celami, które *mam*, a osobą, którą *jestem*”²⁰. Tym samym możemy przejść do bezpośredniej odpowiedzi na pytanie o metafizyczną istotę człowieka.

Zapytany o to, kim jestem, na gruncie neokantyzmu Rawlsa nie odpowiem adekwatnie, mówiąc o sobie, iż jestem Polakiem, mężem, ojcem czy kapłanem. Okazuje się bowiem, iż nimi jedynie się bywa, a koncepcja dobra może zostać poddana głębokiej rewizji, gdyż istotą człowieka nie może być żadna jej postać, a jedynie możliwość wyboru pomiędzy różnymi propozycjami marzeń, aspiracji i celów. Coś, co jest ważne dla mnie dzisiaj, nie musi być takie jutro, ponieważ porzucenie jednego dobra na rzecz innego w najmniejszym nawet stopniu nie jest w stanie wpłynąć na „ja” liberalne.

Podobieństwo do Kanta nasuwa się samo. U Rawlsa bowiem podmiot moralny nie może być w żaden sposób uwarunkowany. W sytuacji pierwotnej jego tożsamość nie jest określona przez naturalne przymioty ani przez role społeczne, gdyż on ich nie zna. To samo dotyczy wartości nadających sens jego życiu i czyniących je wartym przeżycia. Tak więc „ja” Rawlsa przypomina w tym punkcie podmiot postępowania moralnego u Kanta, ponieważ niesie ono ze sobą obietnicę wyzwolenia „z dyktatów natury i sankcji ról społecznych”²¹. Ponadto, dzięki naszemu uczestnictwu w czystym rozumie praktycznym (Kant) lub umieszczeniu w sytuacji pierwotnej (Rawls) możemy być jedynymi źródłami prawomocnych roszczeń²². Porządek moralny jest zatem przez nas tworzony, a nie odkry-

¹⁸ Tamże, s. 414–415.

¹⁹ Tamże, s. 48.

²⁰ M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 78.

²¹ Tamże, s. 79.

²² Por. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, [w:] *Tenże, Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts 2001, s. 330.

wany, a zawdzięczmy to oderwaniu od wszystkiego, co partykularne (cechy osobiste, status społeczny, prywatna koncepcja dobra).

Uniwersalizm teorii sprawiedliwości Rawlsa jest możliwy jedynie wówczas, gdy jego koncepcja osoby zostanie zredukowana do autonomicznego podmiotu moralnego oderwanego od świata naszego codziennego doświadczenia, w którym jesteśmy zanurzeni.

Działanie – podkreśla z naciskiem Rawls – oparte na prymacie zasad sprawiedliwości wyraża naszą wolność od przypadłości i przypadkowości. Tak więc, by urzeczywistnić swą naturę, nie mamy innej możliwości niż zaplanowanie zachowania naszego poczucia sprawiedliwości jako nadrzędnego wobec wszystkich innych naszych celów [...] To poczucie pokazuje bowiem, kim jest dana osoba, i uzgadnianie go z innymi celami oznacza, że „ja” nie osiągnie pełnego panowania i dokona ustępstw na rzecz przypadłości i przypadkowych wydarzeń tego świata²³.

Sprawiedliwość nie będzie nigdy pierwszą cnotą instytucji społecznych²⁴, jeśli antropologia będzie skażona naszymi indywidualnymi skłonnościami lub społecznymi i historycznymi determinantami. Dlatego Rawls rozumie człowieka jako ukształtowanego uprzednio względem społeczeństwa i całego świata empirycznego²⁵. Jednostka, ujmując rzecz krótko, nie potrzebuje innych do tego, aby być sobą. Skoro jej istotę stanowi autonomia, to drugi człowiek nie ma pozytywnego wpływu na to, kim ja jestem w sensie metafizycznym. Natomiast może mieć oddziaływanie negatywne, kiedy narzucając mi własne wartości i ideały z jednostki autonomicznej zamienia mnie w heteronomiczną i zależną.

Nie ulega zatem wątpliwości, iż fundamentem filozofii społecznej Rawlsa jest rozumienie człowieka jako istoty autonomicznej. Tylko dzięki temu, że osoba ludzka jest ukonstytuowana niezależnie od świata empirycznego i uprzednio wobec społeczeństwa, można przyjąć, iż jesteśmy w stanie „odwrócić związek pomiędzy słusznością i dobrem przedstawiany przez doktryny teleologiczne i przyznać pierwszeństwo słuszności”²⁶, bez którego niemożliwe byłyby zasady sprawiedliwości nieoparte na żadnej partykularnej koncepcji dobra, a to właśnie nadaje im charakter neutralny. To zaś ze swej strony gwarantuje jednostkom zakładającym społeczeństwo maksymalny zakres wolności, ponieważ nikt nie usiłuje wtedy zbudować porządku społecznego poprzez przymusowe podporządkowanie innych określonym uprzywilejowanym wartościom i celom.

W świecie realnym nieustannie natrafiamy na „rozmaitość poszczególnych osób, wyposażonych w odrębne systemy celów”, stanowiącą

²³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 775–776.

²⁴ Por. tamże, s. 13, 792.

²⁵ Por. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998, s. 62.

²⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 756.

„istotną cechą ludzkich społeczności”²⁷, a równocześnie na zasadniczą trudność, z którą musimy się uporać, podejmując wysiłek w kierunku tworzenia sprawiedliwego ładu. Jednostka wyposażona w zdolność do posiadania koncepcji dobrego życia jest przyczyną napięć i chaosu, ponieważ każdy autonomicznie może widzieć swoją samorealizację w wybranej i stworzonej przez siebie rzeczywistości aksjologicznej. Sytuacja ta groziłaby „wojną wszystkich przeciwko wszystkim”, gdyby nie druga zdolność wyznaczająca naszą osobowość moralną, a mianowicie poczucie sprawiedliwości i słuszności. Jednakże ono potrzebuje tej szczególnej postaci klasycznego stanu natury, jaką jest sytuacja pierwotna. W niej to z jednostki świata empirycznego pozostaje jedynie autonomiczny podmiot moralny, bez którego można wprawdzie uprawiać działalność publiczną, lecz nie można zbudować sprawiedliwego społeczeństwa. Myślenie i działanie polityczne, które stawia sobie za cel stworzenie takiego społeczeństwa, musi uznać, że rozpoczęcie tego dzieła zakłada istnienie ukształtowanego i gotowego podmiotu naszych wyborów politycznych, który, będąc autonomiczny, może być też sprawiedliwy.

Taka jest logika wywodu Rawlsa. Ona jednak z uwagi na zawartą w nim obietnicę wyzwolenia człowieka od partykularyzmu i przypadkowości, a społeczeństwa od krzywdy i niesprawiedliwości, domaga się uważnego spojrzenia i głębokiej refleksji. Im więcej bowiem teorie społeczne obiecują, tym bardziej skłaniają nas do wnikliwej analizy i krytycznej oceny.

CZYJA AUTONOMIA?

Zamiar Rawlsa całkowicie mieści się w tym, o czym pisał Kant, według którego

prawo [...] jest ograniczeniem wolności każdego, pod warunkiem zgodności z wolnością wszystkich na tyle, na ile jest to możliwe mocą jakiegoś powszechnego prawa [...]. A ponieważ wszelkie ograniczenie wolności poprzez samowolę kogoś innego nazywane jest przymusem, wynika z tego, że ustrój obywatelski jest związkiem między wolnymi ludźmi, którzy jednakże (bez uszczerbku dla własnej wolności, w całości związku z innymi) podlegają prawnemu przymusowi dlatego, że potrzebuje tego sam rozum, a konkretnie czysty rozum, *a priori* ustanawiający prawa i nie biorący pod uwagę żadnych celów empirycznych (które wszystkie określa się wspólnym mianem szczęśliwości)²⁸.

²⁷ Tamże, s. 45.

²⁸ I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, s. 19.

Jak w takim kontekście należy pojmować dobro? Co nim jest dla Kanta pragnącego, aby rozum był wolny od wpływu czynników empirycznych i dzięki temu mógł nadać nam prawo, którego nie odczuwamy jako przymusu, ale jako wynik właściwego korzystania z naszej racjonalności?

Dobro moralne w związku z tym musi mieć charakter jedynie formalny, wszelkie bowiem określenie materialne musiałyby mieć swoje źródło w świecie doświadczalnym. Polega ono na tym, że wola, czyli rozum praktyczny rządzi się wyłącznie prawem, które sama ustanawia. Z tej racji może ono być tylko cechą czystej woli, gdyż inna postać woli, to jest motywowana przez przeżycie przyjemności bądź zadowolenia, nie jest w stanie osiągnąć takiego dobra. Skoro wola czysta może być częścią jedynie świata noumenów, to dobro moralne przynależy też do tego samego świata, a tym samym oderwane zostaje od znanej nam rzeczywistości.

Dlatego następuje – trafnie zauważa K. Wojtyła – odcięcie dobra od świata dóbr²⁹, ponieważ „idealizm Kanta [...] polega na tym, że sam rozum praktyczny jest źródłem pojęcia dobra, poprzez kategorię prawa, która znajduje się w rozumie przed wszelkim doświadczeniem i niezależnie od niego³⁰”.

Ścisłe powiązanie dobra moralnego z czystym rozumem, połączone z całkowitym oderwaniem od zagadnienia szczęścia człowieka, każe nam wątpić w jego związek z konkretnym człowiekiem i jego osobowym rozwojem.

Te wątpliwości nabierają siły, gdy podejmujemy namysł nad reinterpretacją Kanta w antropologii Rawlsa. Jednostka pozbawiona przez Rawlsa szeregu własności, które w realnym życiu nas określają, stanowi próbę budowy teorii politycznej, wychodząc od pewnego punktu zerowego. Ceną, którą przyszło mu za to zapłacić, jest całkowicie abstrakcyjna koncepcja człowieka, przeciwna naszemu doświadczeniu moralnemu. Zgodnie z nim, ujmując rzecz najkrócej, dostrzegamy w otaczającym nas świecie ludzi na tyle wobec siebie różnych i odmiennych, iż nie można sprowadzić ich do jednego mianownika. Dlatego teza utrzymująca, że istotą człowieka jest jego zdolność do wyboru takiej koncepcji dobra, jaka jemu w danym momencie odpowiada, jest stanowiskiem wysoce kontrowersyjnym. Zapewne tacy ludzie istnieją, lecz obok nich spotykamy przecież wielu, którzy nigdy pod tym poglądem by się nie podpisali, gdyż nie czują żadnego dystansu pomiędzy tym, co w ich życiu ważne, a swoją tożsamością. Dla nich bycie Polakiem czy Amerykaninem jest po prostu częścią ich samych.

²⁹ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 155.

³⁰ Tamże.

Nie ulega zatem wątpliwości, że stanowisko antropologiczne Rawlsa stanowi nie tylko przykład jednej z wielu budzących spory propozycji, ale nie może ono uchodzić za neutralne względem rozmaitych wizji dobrego życia. Przy bliższym przyjrzeniu się jego filozofii okazuje się bowiem, że dobrem, które on uznaje za najważniejsze i warte przełożenia na język politycznej teorii i praktyki, jest autonomia. Jest bezsporne, że tylko te jednostki wybiorą zasady sprawiedliwości, dla których bycie „jedynym źródłem prawomocnych rozstrzygnięć” stanowi wartość najwyższą. By taki wybór umożliwić, autor tworzy sztucznych ludzi, ponieważ wyłącznie oni dają nam gwarancję zaprowadzenia pożądanego ładu społecznego. To zaś pozwala nam wątpić, czy słowo „wybór” jest w tym miejscu odpowiednie. W istocie rzeczy jednostki w sytuacji pierwotnej są tak spreparowane, że to nie one dokonują wyboru, ale uczynił to za nie sam Rawls. One bowiem, skoro są podmiotami autonomicznymi liberalizmu proceduralnego, muszą wybrać porządek społeczny, zaplanowany dla nich przez Rawlsa. Cała bowiem ich charakterystyka służyła jednemu celowi, a mianowicie uprawomocnieniu liberalizmu, głoszonemu przez autora *Teorii sprawiedliwości*.

Ocena ta znajduje potwierdzenie w samym tekście. Staranna jego lektura pozwala nam natrafić na słowa, które tak ujmują wybór zasad sprawiedliwości:

Akceptacja tych zasad nie jest pojmowana na kształt prawa czy prawdopodobieństwa psychologicznego. Idealnie rzecz biorąc, chciałbym pokazać, że ich uznanie jest jedynym wyborem spójnym z pełnym opisem sytuacji pierwotnej³¹.

Pomiędzy jednostkami umieszczonymi za zasłoną niewiedzy nie toczy się żadna debata filozoficzna czy polityczna mająca na celu wypracowanie wspólnego stanowiska, będącego podstawą nowego sprawiedliwego porządku społecznego. Jednomyślny wybór akurat takich, a nie innych zasad sprawiedliwości, nie dokonuje się podczas negocjacji i dyskusji między ludźmi mającymi różne interesy i preferencje, dążącymi do osiągnięcia zadowalającego ich kompromisu i ugody³². Natomiast wpływa on z liberalnego rozumu Rawlsa, który kazał im wybrać właśnie tak dlatego, że bogaty świat ludzkich wartości zredukował do jednej – autonomii, i uznał, iż ona i tylko ona determinuje istotę człowieka. Rawls, ujmując rzecz krótko, „pomógł” jednostce zrozumieć³³, iż jest ona liberałem, a nie np. konserwatystą czy muzułmaninem, i jako taka nie może nie opowiedzieć się za liberalnym porządkiem społecznym. Jej zaś aksjologia jest

³¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 170.

³² Por. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1996, s. 65.

³³ Por. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 132.

tożsama z aksjologią każdej innej jednostki, skoro osoby ludzkie przez umieszczenie w sytuacji pierwotnej zostały pozbawione swych cech indywidualnych i partykularnych. Z tej racji

podmiotem dokonującym akcesu do republiki Rawlsa jest więc ostatecznie w pewnym sensie jednorodny, racjonalnie myślący podmiot, a nie wielu ludzi o odmiennych interesach i o odmiennych wizjach moralnych czy światopoglądowych³⁴.

Takiego podmiotu jednak w realnym świecie nie ma. Wpierw zatem trzeba by stworzyć nowego człowieka, by móc zbudować nowe sprawiedliwe społeczeństwo.

Rozważania na temat autonomii u Kanta zamykają nas w świecie noumenalnym, ponieważ warunkiem prawa moralnego ustanawianego przez czysty rozum praktyczny jest radykalne oderwanie się od świata naszej empirii. Założeniem dotarcia do najwyższej zasady moralności, tj. autonomii naszej woli, jest istnienie podmiotu transcendentalnego. Problem jednak w tym, iż tego rodzaju podmiot nie może przynależeć do dziedziny naszego poznania aposteriorycznego, gdyż wówczas *ipso facto* przestałby być transcendentalny. Sprawy zatem dla nas życiowo istotne, takie jak prawo i dobro moralne, oparte są na przesłance wysoce kontrowersyjnej, skoro już samo istnienie podmiotu transcendentalnego rodzi głębokie spory.

Abstrakcyjność i sztuczność filozofii Kanta widać choćby wtedy, gdy przyjrzymy się bliżej jej twierdzeniu, że moralnym mogą być wyłącznie te nasze czyny, które wypływają z obowiązku, a nie z naturalnych skłonności. Co jednak wówczas, gdy ktoś nie musi naginać swoich skłonności do prawa moralnego? A dzieje się to u kogoś, kto nie przeżywa wiecznych napięć, np. między poczuciem uczciwości a chęcią oszukania bliźniego. Moralny przecież nie jest wyłącznie ten kupiec, który wobec pokusy oszukania niedoświadczonego klienta, opowiada się po stronie obowiązku, ale również ktoś, kto dzięki posiadanej cnotcie sprawiedliwości bez większych rozterek wewnętrznych oddaje każdemu to, co się mu należy. Nasze doświadczenie mówi nam, iż bardziej moralny jest człowiek cnotliwy niż ktoś, w kim trwa nieustanny konflikt pomiędzy naturalnymi skłonnościami a nakazem imperatywu kategorycznego. Doceniamy przecież każdego, kto potrafił w określonej sferze wypracować w sobie cnotę, tj. stałą zdolność do czynienia dobra. Czy człowiek rozdarty wewnętrznie miałby być przykładem bardziej atrakcyjnym?

Zarzut oderwania od życia i świata naszego codziennego doświadczenia stawiamy również myśli Rawlsa, której rodowód jest bezspornie kan-

³⁴ A. Chmielewski, *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota?*, Wrocław 2001, s. 231.

towski. Rawls bowiem jest autorem antropologii, której głównym rysem jest usiłowanie odkrycia metafizycznej istoty człowieka, stojącej w jawnej sprzeczności z naszym doświadczeniem. Utworzona tą drogą koncepcja razi sztucznością i abstrakcyjnością tym bardziej niepokojącą, im mocniej uświadomimy sobie, że ma ona służyć za fundament określonego rozwiązania politycznego. Rawls w gruncie rzeczy chce nam powiedzieć, że wszyscy ludzie są liberałami, uznającymi autonomię za istotę ich człowieczeństwa, nawet jeśli jeszcze o tym nie wiedzą. Czyżby to oznaczało, że trzeba pomóc im w odkrywaniu prawdziwej istoty, np. przez głęboką reedukację? Pierwszą zasadą nowego sprawiedliwego społeczeństwa Rawlsa jest zasada wolności. Co jednak wtedy, gdy ktoś jest przekonany, że cierpi ona tak poważnie na chorobę nieokreśloności, iż jest w gruncie rzeczy pusta?³⁵ A jeśli ktoś nie wyraża zgody na liberalne rozumienie autonomii i wolności, to czy trzeba „zmusić go do wolności”³⁶ w celu osiągnięcia jednomyślnej zgody w sprawie pożądanego porządku społecznego?

AUTONOMY OF THE POLITICAL SUBJECT IN THE THOUGHT OF J. RAWLS

S u m m a r y

Rawls's philosophy in general and his conception of the person in particular has undeniably Kantian foundations. Kant, in his attempt to find a basis for his ethic, came to a conclusion that it can be found only in the autonomy of the will which has to be independent of any empirical determination. Any influence of our social and psychological inclinations leads us to the refusal of freedom and makes our will heteronomous. Therefore we are able to be moral only as participants in a transcendental subject.

Rawls preserves Kant's teaching by detaching it from transcendental idealism and recasting in the new context. His social and political theory is founded on a specific anthropology. The metaphysical essence of a person is not determined by any form of the good, ie by the ends we choose, but consists in our capacity to choose them. The reason for that is very clear: If a conception of the good were a part of my identity, I would try to impose it on others in a society we plan to build behind the veil of ignorance. That is why only the persons who are individuated prior to their ends can construct a just society. So in Rawls's view the autonomy turns out to be our essence.

However his anthropology and his political thought as well induce us to raise some objections to his proposals. Rawls sees a human being in a very abstract and artificial way and such characteristic does not show the truth about ourselves but is used by him to justify liberal principles. Rawls simply constructs a certain notion of the person, which is liberal in its content to convince us that we have to choose to live in a liberal society. If we do not recognise ourselves in his theory of the person and therefore we are reluctant to accept the liberal vision of society, then what?

³⁵ Por. J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001, s. 114–117.

³⁶ Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2002, s. 22.