

KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Kilka uwag o Sandelowskiej krytyce Rawlsowskiej koncepcji osoby

Rafał Prostak

Katedra Europejskiej Integracji Gospodarczej
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
prostakr@uek.krakow.pl

Celem opracowania jest rekonstrukcja Sandelowskiej krytyki Rawlsowskiego rozumienia osoby oraz próba wykazania, że różnice stanowisk obu myślicieli w przedmiocie kompetencji jednostki dążącej do samodzielnego ustalenia standardów zachowań moralnych nie są *de facto* tak znaczące, jak próbuje nas o tym przekonać autor *Liberalism and the Limits of Justice*. Próbę tę autor podejmuje zachęcony rozważaniami Willa Kymlicki, dla którego komunitaryzm jest

głosem w obrębie liberalnej tradycji intelektualnej, przez co również koncepcja osoby, jako podmiotu moralnego, w filozofii Michaela J. Sandela, pozostaje w kontakcie z ustaleniami Johna Rawlsa, nie zaś w ostrej opozycji do nich.

Słowa kluczowe: liberalizm, komunitaryzm, bezstronny podmiot moralny

Wstęp

W centrum każdej doktryny politycznej znajdujemy określoną wizję ludzkiej natury, określoną koncepcję człowieka. Stąd też nie jest dla nas zaskoczeniem, że wątek antropologiczny stał się istotnym elementem debaty komunitaryzmu z liberalizmem. Choć w debacie tej

uczestniczyło wielu myślicieli, którzy formułowali sobie właściwe stanowiska, to pierwsze znaczące pole dyskursu komunitarystyczno-liberalnego nakreślił Michael J. Sandel w *Liberalism and the Limits of Justice* [1982 (dalej LLJ)], sytuując swoje poglądy w opozycji do Rawlsowskiej koncepcji „sprawiedliwości jako bezstronności” (*justice as fairness*), w postaci, którą znamy z *Teorii sprawiedliwości* [1994 (dalej TS); wydanie oryginalne w 1971 r.]. To właśnie Sandel wprowadził do naszego języka pojęcie komunitaryzmu w jego aktualnym znaczeniu i to jego krytyce antropologicznych rozważań autora TS oraz *Liberalizmu politycznego* [1998 (dalej LP); wydanie oryginalne w 1993 r.] poświęcone jest niniejsze opracowanie.

Podstawowym twierdzeniem, stanowiącym oś poniżej poprowadzonego wywodu, jest teza o zasadniczo niekonfrontacyjnej naturze Sandelowskiej krytyki Rawlsowskiej koncepcji osoby. Przeświadczenie takie podziela, między innymi, Will Kymlicka, podający w wątpliwość możliwość precyzyjnego wskazania przez filozofię polityczną rzeczywistego źródła pochodzenia konkretnych sądów moralnych, przez co skuteczności krytycznych argumentów względem teorii Rawlsa nie sposób oszacować. Kymlicka eksponuje naszą niemoc w przedstawianiu przekonującego dowodu, gdy podejmujemy się trudu wykazania, że oto (1) racjonalna jednostka rzeczywiście jest zdolna autonomicznie ustalić jej właściwe odpowiedzi na nurtujące ją dylematy moralne (Rawls); ewentualnie, iż (2) dysponuje ona jedynie możliwością odczytania społecznie udzielonych odpowiedzi na tego rodzaju pytania (Sandel). W opinii Kymlicki, prawdziwość sądów na temat kompetencji człowieka jako podmiotu moralnego jest nieweryfikowalna, o czym przekonuje go również uważna lektura TS i LLJ. Badaczom, dzielającym jego opinię, do których zalicza się autor niniejszego opracowania, pozostaje poszukiwać potwierdzenia słuszności tezy Kymlicki w tekstach Rawlsa i Sandela, które ukazały się po TS i LLJ. Dodatkowo, wykazując się pewną śmiałością, można podjąć ryzyko i wyjść poza pole, którego obrys stanowią dzieła tych dwóch znakomitych myślicieli, łączonych z Uniwersyte-tem Harvarda, i postawić tezę, że stanowiska obu w interesującym

nas przedmiocie bez trudu mieszczą się w głównym nurcie amerykańskiej tradycji intelektualnej, stanowiącej solidną podbudowę dla amerykańskiej kultury politycznej. Tradycja ta została silnie ukształtowana przez pragmatyzm – rozumiany tu zarówno jako szkoła myślenia stworzona i rozwijana przez Charlesa S. Peirce’a, Jamesa Williamsa, ze szczególnym podkreśleniem wpływu Johna Deweya oraz George’a H. Meada; jak również jako anglosaska tradycja demokratyczna, jak ją rozpoznał Giovanni Sartori, odróżniwszy ją od demokratycznej tradycji Europy kontynentalnej [Sartori 1994: 73–78]. Amerykańska kultura polityczna jest przeniknięta pragmatyzmem i zasadniczo jest liberalna. Posługuje się właściwymi dla liberalnego konstytucjonalizmu conceptami – rządów przedstawicielskich, przyrodzonych i niezbywalnych praw podmiotowych, równości osób w ich podstawowym bycie (w godności osobowej), praworządności, odpowiedzialności rządzących przedrządzonymi – których to conceptów przydatność dla zabezpieczenia i rozwoju wolności i dobrobytu rządzonych została potwierdzona długotrwałą praktyką amerykańskiego republikanizmu. Stąd też głosy Rawlsa i Sandela, pomimo niezaprzeczalnych różnic, wybrzmiewają w obrębie koherentnego dyskursu, petryfikującego tropy myślenia o jednostce jako podmiocie moralnym właściwe dla Davida Hume’a, Johna Locke’a czy Johna Stuarta Milla. Jeśli nawet obaj autorzy sięgają po „zewnątrzne” względem kultury anglo-amerykańskiej autorytety Kanta (Rawls) czy Hegła (Sandel)¹, to są to inspiracje przefiltrowane przez pragmatystyczną recepcję Kanta (w wykonaniu Pierce’a i Jamesa) oraz Hegła (w wykonaniu Deweya czy Meada). Dlatego też, jak zauważa Will Kymlicka, spór Rawlsa z Sandelem to *de facto* odnowione oblicze niekończącej się debaty „liberalnych kantystów” z „liberalnymi heglistami”, w której uczestniczy szereg znakomitych postaci współczesnej amerykańskiej filozofii politycznej².

¹ O Hegłowskich inspiracjach Sandela [Boucher, Kelly 1994: 24–25].

² Obok Rawlsa i Sandela, Kymlicka przywołuje tu następujące nazwiska: Ronald Dworkin, Richard Rorty, Michael Walzer, Alisdair MacIntyre [Kymlicka 1991: 63–70].

Można więc zaryzykować twierdzenie, że Sandelowska krytyka Rawlowskiej koncepcji osoby, to właściwie „spór w rodzinie” – choć miejscami wydaje się ostry, to nie prowadzi do jej rozbicia. Uwagę tę wyraziłem swego czasu w odniesieniu do całości komunitarystycznej krytyki współczesnego liberalizmu amerykańskiego [Prostak 2004: 250–252]. Być może artykułowana niechęć myślicieli do klasyfikowania ich jako czołowych przedstawicieli komunitaryzmu, co dotyczy również samego Michaela Sandela, oraz brak istotnego rozwoju tego nurtu myśli politycznej w ostatnim dziesięcioleciu potwierdzają, że „rodzina” powróciła, przynajmniej na jakiś czas, do stanu równowagi.

Koncepcja osoby w *Teorii sprawiedliwości*

Podzielając przeświadczenie o wadze rozważań antropologicznych, Sandel zauważa: „To, co ma znaczenie w teorii sprawiedliwości, musi zachować znaczenie w teorii osoby, a przedstawiając sprawę bardziej precyzyjnie, w teorii podmiotu moralnego. Spoglądając w odpowiedni sposób przez soczewkę sytuacji pierwotnej, dostrzegamy dwie zasady sprawiedliwości. Patrząc pod innym kątem, widzimy odbicie nas samych. Jeśli metoda refleksyjnej równowagi funkcjonuje symetrycznie, jak to przewiduje Rawls, sytuacja pierwotna musi przynosić nie tylko teorię moralną, ale i filozoficzną antropologię” [Sandel 1982: 47–48]. W konsekwencji, analizując Rawlowski liberalizm, Sandel przykłada ostrze swej krytyki głównie do koncepcji osoby, z którą spotykamy się w *TS*. Poprawność założeń antropologicznych decydować ma więc o intelektualnej atrakcyjności oraz praktycznych walorach Rawlowskiego konceptu sprawiedliwości. Skuteczne podważenie tych założeń ma być z kolei środkiem do pomniejszenia wartości ustaleń autora *TS*.

Bezstronność jako warunek sprawiedliwości

W zasadzie od początku *LLJ* Sandel pozwala nam rozpoznać intencje, które mu przyświecają, precyzyjnie prezentując swe stanow-

sko wobec deontologicznego liberalizmu w ogóle oraz Rawlowskiej jego postaci w szczególności. Wskazuje na nieodzowność przyjęcia szczególnej i w jego mniemaniu wysoce problematycznej koncepcji podmiotu, jeśli oczekiwane przez autora *TS* pierwszeństwo sprawiedliwości jako bezstronności względem koncepcji dobra miałyby znaleźć swoje potwierdzenie. Dla Rawlsa warunkiem zachowania bezstronności (*impartiality*) w jego kontraktualnej koncepcji „sytuacji pierwotnej” (*original position*) jest akceptacja usytuowania okoliczności naszego życia w oddaleniu od naszej podmiotowości jako istot moralnych. Rawls rozciąga przed nami „zasłonę niewiedzy” (*veil of ignorance*), pozbawiając dostępu do wiadomości o szczegółach naszego życia, tak aby nasz sąd na temat tego, co słuszne, utracił kontakt z naszym wyobrażeniem tego, co dla nas indywidualnie dobre, czyli naszej wizji życia wartego przeżycia. Pozbawienie podmiotu wiedzy na temat wszelkich cech decydujących o jego osobniczej niepowtarzalności, o partykularności jego życia, czyni go zdolnym do bezstronnego (neutralnego) sądu moralnego. Albowiem świadomość sytuacji materialnej, pozycji społecznej czy politycznej, a nawet zdolności i kondycji zdrowotnej skazuje nas, w imię racjonalności podejmowanych działań, na stronniczość w ocenie słuszności możliwych formuł sprawiedliwości. Partykularyzm jest źródłem uprzedzeń i preferencji, oddających nam właściwe wyobrażenie o tym, co sprawiedliwe. Tymczasem, jeśli zasady sprawiedliwości mają być obiektywnie słuszne, a pryncypia rzeczywiście „dobrze urządzonego społeczeństwa” (*a well-ordered society*) uzyskać powszechną aprobatę, szukający porozumienia w ich przedmiocie muszą zostać pozbawieni wiedzy o tym, co partykularne. I temu zasadniczo służy Rawlowska zasłona niewiedzy, podstawowy mechanizm kontraktualnej teorii sprawiedliwości jako bezstronności. Jak przekonuje Rawls swego czytelnika, wstępna „ignorancja kondycji” warunkuje osiągnięcie stanu „refleksyjnej równowagi” (*reflective equilibrium*), w którym to stanie abstrakcyjne zasady sprawiedliwości w drodze autorefleksji zyskują uzgodnienie z pierwotnymi, „nieuprzedzonymi” wyborami

i intuicyjnym rozpoznawaniem tego, co słuszne, zaangażowanych w proces ich ustalenia podmiotów.

Jak próbuje nas przekonać Sandel, tego rodzaju bezstronność jest jednak chimerą, bowiem, bez względu na naszą determinację, nie jest nam dane całkowicie uwolnić się od naszego społecznego usytuowania, od partykularyzmu naszej sytuacji życiowej. Udział otoczenia społecznego („znaczących innych”, posługując się tu językiem Meada) w kształtowaniu naszej tożsamości, doświadczanie dylematów moralnych przynoszonych przez codzienne relacje z innymi, a również zwykła socjalizacja definiują nas jako podmioty moralne, niezdolne do jednoznacznego wskazania na siebie jako autonomiczne źródło wyborów moralnych, wolne od „przychodzących z zewnątrz” skojarzeń w przedmiocie tego, co słuszne. Nasze „samopojmowanie”, również jako istot zdolnych do wydawania sądów moralnych, odbywa się, jak przekonuje Sandel, w danych nam kontekstach społecznych. Dlatego też wszystkie znane nam konstrukcje polityczne (*political orders*) wznoszone są na określonych wartościach; a nam pozostaje jedynie odpowiedź na pytanie na czyich oraz w konsekwencji czyje wartości nie dały podwalin pod analizowane przez nas konstrukcje – albowiem zawsze ktoś przegrywa, a ktoś wygrywa. Stąd też neutralność projektowana przez liberalizm jest nieosiągalna. Porządek polityczny powstaje w otoczeniu społecznym, a społeczna natura człowieka skazuje go na uzależnienie jego sądów moralnych na temat sprawiedliwości od społecznych identyfikacji: od formacji wrażliwości etycznej przebiegającej w układach społecznych [Sandel 1982: 10–11]. Jednostka poszukuje sensu swego życia nie w autonomicznym jego wyborze czy rewizji, lecz w uświadomieniu sobie jego celu, do czego niezbędny jest kontekst społeczny. Istotą polityki jest więc rozpoznanie konstytutywnych celów (koncepcji dobra), właściwych dla ogółu społeczeństwa, czyli wspólnych dla jego członków. W ten sposób możliwa staje się realizacja polityki dobra wspólnego, którym przecież równie dobrze może być zespół zasad, procedur i norm, składających się na sprawiedliwe rządy prawa oraz na spr-

wiedliwy podział dóbr powstałych w efekcie kooperacji [Sandel 1982:183].

Dodatkowo, zdaniem Sandela, dla Rawlsa społeczne identyfikatory jednostki mają wybitnie „posesywny” charakter; nie zaś „konstytutywny”. Jeśli sprawiedliwość ma być pierwszą cnotą dobrze urządnego społeczeństwa, to Rawlowskie osobnicze „Ja” jednostki musi być pierwsze wobec koncepcji dobra przez nią wyznawaną, bowiem – powtórzmy – to, co słuszne, poprzedza to, co dobre. Dlatego też, jednostka spogląda na swe zobowiązania społeczne jak na swego rodzaju przygodne atrybuty, zmienne zależne od własnych wyborów, nie zaś źródło swej tożsamości, warunkujące pojmowanie samej siebie jako istoty ludzkiej. Pojawia się tutaj ważne pytanie: czy zmiana w jej sytuacji społecznej modyfikuje jej osobowość jako podmiotu moralnego? W deontologicznym projekcie Johna Rawlsa odpowiedź jest negatywna. Promowana przez autora *TS* koncepcja osoby jest, jak to określa Sandel, „antecedentnie zindywidualizowana” (*antecedently individuated subject*) – co należy rozumieć jako stan transkulturowej czy ahistorycznej osoby; stan, w którym bez względu na siłę oddziaływań społecznych identyfikacji, osoba ta jest zawsze uprzednia wobec wartości, pragnień czy celów, dla tych identyfikacji właściwych, bowiem to nie one warunkują jej podmiotowość [Sandel 1982: 22]. Choć osoba ta nie jest zupełnie oddzielona od swych społecznych identyfikacji, to jest wystarczająco od nich oddalona, by poddać je krytycznej ocenie [Sandel 1982: 54]. Przyjmowanie, ale i odrzucanie, określonych społecznych identyfikacji nie ma wpływu na moje osobnicze „Ja”: wszak to, że tracę coś „co posiadam”, nie powoduje zmiany mnie jako takiego [Sandel 1982: 55]. By precyzyjnie oddać istotę antecedentnego zindywidualizowana, przywołajmy słowa Sandela:

Żadne zobowiązanie nie może mną zawładnąć tak dalece, bym nie potrafił bez niego zrozumieć, kim jestem. Żadna zmiana celów i planów życiowych nie może być tak dezorganizująca, by naruszyć kontury mej tożsamości. Żaden projekt nie może być tak istotny, by odwrócić się od niego mogło przynieść zakwe-

stionowanie osoby, którą jestem. Ciesząc się niezależnością względem wartości, które posiadam, mogę zawsze stanąć obok nich [Sandel 1982: 62].

Jeśli gdziekolwiek poszukiwać niezmiennych (można by rzecz „naturalnych”) zrębów podmiotowości, to w zdolności ustalenia zasad sprawiedliwości określających warunki poszukiwania celów, identyfikacji dążeń i wartości, będących efektem, z natury rzeczy, autonomicznego wyboru jednostki. Albowiem człowiek jest naturalnie wolny (pierwotnie wolne „Ja”), zaś instytucje sprawiedliwej wspólnoty politycznej są artefaktami, o kształcie których decydują wolne jednostki. Oddajmy w tym miejscu głos Rawlsowi:

To nie nasze dążenia są tym, co przede wszystkim ukazuje naszą naturę, lecz zasady, które byśmy przyjęli, i które rządzą warunkami, w jakich dążenia te mają się kształtować, a także sposobem realizacji tych dążeń. Ja bowiem jest pierwotnie wobec celów, które są przez nie afirmowane; nawet cel dominujący musi być wybrany spośród wielu możliwości [Rawls 1994: 755–756].

Nieco dalej Rawls dodaje:

[O]sobowość moralną wyznaczają dwie zdolności: pierwsza – zdolność do posiadania koncepcji dobra a druga – do posiadania poczucia sprawiedliwości [...]. 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 rozumnym [w oryginalne *rational* – *R.P.*] istotom [Rawls 1994: 757].

Członkowie dobrze urządzonego społeczeństwa w *TS* są więc racjonalnymi, wolnymi i równymi sobie podmiotami moralnymi. Z kolei sama wolność jest przez Rawlsa rozumiana jako (1) zdolność do formułowania przez jednostkę zasadnych roszczeń, nieposzukujących uzasadnienia w zobowiązaniach względem niej społec-

czeństwa czy innych osób (w konsekwencji w rozpoznaniu ról społecznych przez jednostki realizowanych), lecz w zasadach sprawiedliwości bezstronnie ustanowionych i wolicjonalnie przyjętych; oraz jako (2) niezależność względem wyznawanych aktualnie koncepcji dobra i jej celów³.

Jednak, jak próbuje nas przekonać Sandel, podmiot za zasłoną niewiedzy nie jest *de facto* osobą (*person*), którą możemy spotykać w rzeczywistym świecie; jest natomiast swego rodzaju jaźnią (*self*), która bliższa jest Kantowskiemu podmiotowi transcendentalnemu, posługującemu się rozumem praktycznym, aniżeli realnej osobie, siłą rzeczy uwikłanej w różnego rodzaju zależności społeczne⁴.

³ Myśl ta została rozwinięta przez Rawlsa w *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey' Lectures 1980*, „Journal of Philosophy” 1980, (9)77: 543–544.

⁴ Argument o „nierzeczywistej” naturze podmiotu za zasłoną niewiedzy nie jest szczególnie destruktywny dla ustaleń Rawlsa, bowiem jest oczywiste, że jest to konstrukcja czysto hipotetyczna, jak każda postać umowy społecznej spośród dostarczanych nam przez filozofię polityczną. Wszak Rawls otwarcie przyznaje, że „[j]asne jest zatem, że sytuacja pierwotna to stan rzeczy czysto hipotetyczny [...] Koncepcja sytuacji pierwotnej nie ma na celu wyjaśnienia ludzkich zachowań, poza tym, że próbuje wytłumaczyć nasze sądy moralne oraz pomóc zrozumieć fakt posiadania przez nas zmysłu sprawiedliwości” [Rawls 1994: 170]. W charakterystyce Rawlsowskiej umowy społecznej w *TS* mieści się ahistoryczność (pozaczasowość) – nie jest ona ani zrekonstruowanym, ani wyobrażonym początkiem powstania społeczeństwa i fundamentalnych praw nim rządzących, lecz hipotetycznym punktem odniesienia na temat pryncypiów dobrze urządzonego państwa dla każdego podejmującego się wysiłku ich ustalenia. Rawls wyjaśnia: „Ważne jest w każdym razie takie zinterpretowanie sytuacji pierwotnej, by w każdej chwili można było przyjąć jej perspektywę. Nie może czynić różnicy to, kiedy ani kto przyjmuje jej punkt widzenia: ograniczenia muszą być takie, by wybierane były zawsze te same zasady. Zasłona niewiedzy jest kluczowym warunkiem spełniania tego wymogu; zapewnia nie tylko stosowność dostępnej informacji, ale i jej za każdym razem tożsamość” [Rawls 1994: 193–4].

Trzeba tu jednak zauważyć, że Rawls ponosi część odpowiedzialności za stawiany mu zarzut braku realizmu jego koncepcji podmiotu w sytuacji pierwotnej. Rzecz bowiem dotyczy semantyki. W *TS* czytelnik natrafia na wymiennie stosowane terminy w opisie podmiotów za zasłoną niewiedzy – raz są to (1) *parties* oraz *selves*; innym razem (2) *individuals*, *persons* czy *moral persons*. O ile w przypadku pierwszej grupy możemy potwierdzić hipotetyczny charakter tychże podmiotów, o tyle w przypadku drugiej nasze skojarzenia mogą się odnosić do bytów napotykaných przez nas w realnym świecie. Prawdopodobnie najlepszy identyfikator podmiotów w sytuacji pierwotnej to *contracting parties* (strony kontraktu),

Przypomnijmy, że Sandel konsekwentnie posługuje się pojęciami „nieucieleśniona jaźń” (*disembodied self*) lub „antecedentnie zindywidualizowaną” w opisie Rawlsowskiej koncepcji osoby.

Pozorna deliberacja za zasłoną niewiedzy

W swej krytycznej analizie *TS* Sandel podejmuje szereg ważnych wątków, między innymi dylematy związane z realizacją „zasady dyferencji” (*difference principle*), posiłkując się ustaleniami Roberta Nozicka. Jednakże w perspektywie celu naszego wywodu, zostały one z rozmysłem pominięte. Naszą uwagę przykuła kwestia możliwości prowadzenia deliberacji w przedmiocie zasad sprawiedliwości w warunkach przewidzianych przez sytuację pierwotną.

Punktem wyjścia każdej wolnej umowy w przedmiocie wzorców postępowania (zasad sprawiedliwości) powinno być przekonanie, że strony będą miały możliwość wyboru najbardziej korzystnej opcji spośród szeregu dostępnych. Co więcej, należy założyć wielość podmiotów wybierających, jako że rzecz dotyczy standardu funkcjonowania głównych instytucji społecznych. Tymczasem Rawls w swym kontraktualnym projekcie postanowił wprowadzić dystans między jednostkami a ich osobniczymi atrybutami, chcąc uniezależnić wybór zasad sprawiedliwości od przypadkowości (arbitralność losu) i społecznych konwencji [Sandel 1982: 124–125]. A to właśnie owe zdeterminowane społecznie atrybuty, jak przekonuje Sandel, generują istnienie wymaganej różnorodności. Odrzucenie przez Rawlsa społecznego usytuowania w opisie kondycji podmiotów umieszczonych za zasłoną niewiedzy powoduje, że w sytuacji pierwotnej wszyscy są zasadniczo usytuowani identycznie: są tak samo motywowani, mają tożsame preferencje i cele. Innymi słowy, odwrócenie

skoro mamy do czynienia z wielostronną umową w przedmiocie zasad sprawiedliwości. Można oczywiście z gruntu kwestionować kontraktualizm jako wiarygodną podstawę refleksji nad konstrukcjami politycznymi wnoszonymi przez człowieka, jak czyni to chociażby Dworkin, dla którego „[h]ipotetyczna umowa nie jest po prostu słabą postacią umowy rzeczywistej: to nie jest w ogóle żadna umowa” [Dworkin 1998: 278]. Co istotne, stanowisko Dworkina dostrzegł również Sandel [Sandel 1982: 105].

wzroku od społecznych dystynkcji podważa możliwość dostrzeżenia znaczących różnic interesów i potrzeb osób, które znajdujemy w sytuacji pierwotnej. Nie może więc być mowy o jakiegokolwiek umowie społecznej co do koncepcji sprawiedliwości. Umowa zakłada dyskusję, targowanie się i eliminację kolejnych wariantów koncepcji sprawiedliwości prezentowanych przez różnorodnie motywowane strony, o różnorodnych preferencjach i celach, tak aby na ostatnim etapie uzgodnień pojawiła się jedna, starannie i z rozmysłem wybrana formuła sprawiedliwości, na którą wszystkie strony umowy byłyby gotowe przystać. Sandel zauważa:

Jeśli nie ma miejsca żadne targowanie się, pojawia się również pytanie: czy mamy do czynienia z jakąkolwiek dyskusją? Rawls sugeruje, że różne alternatywy mogą zostać zaproponowane zanim ostateczne porozumienie zostanie osiągnięte. Ale jeśli zakłada się, że strony umowy rozumują w ten sam sposób i są przekonywane przez te same argumenty, wydaje się nieprawdopodobnym, aby pewna idea jawiła się jednym, a innym nie. Dyskusja, podobnie jak targowanie, zakłada pewne różnice w postrzeganiu interesów, wiedzy lub niepokojów dyskutantów, lecz w sytuacji pierwotnej różnice takie nie występują [Sandel 1982: 129].

Tymczasem, uwzględniając specyfikę atmosfery za zasłoną niewiedzy, Sandel stwierdza, że nie dochodzi tam do wyboru zasad sprawiedliwości, a co najwyżej do ich odkrycia. Podmioty funkcjonujące w sytuacji pierwotnej chcą raczej dać wyraz temu, jak świat postrzegać będzie „nieobciążona zobowiązaniami społecznymi jaźń”, aniżeli dokonać jakiegoś wyboru. Zaprojektowana przez Rawlsa hipotetyczna konstrukcja sytuacji pierwotnej skłania do nadania kontraktowi społecznemu interpretacji kognitywnej, a nie woluntarystycznej [Sandel 1982: 131]. Sandel przekonuje swojego czytelnika:

Sekret sytuacji pierwotnej – i klucz do jej siły uzasadniającej [adekwatność zasad sprawiedliwości – R.P.] – leży nie w tym, co oni tam *robią*, lecz co *przychodzi im pojąć*. To, co ma znaczenie,

to nie to, co wybiorą, lecz co widzą; nie to, o czym zadecydują, lecz co odkryją. To, co ma miejsce w sytuacji pierwotnej, to nie kontrakt, lecz docieranie do samo-świadomości intersubiektywnego bytu [Sandel 1982: 132].

I jeszcze dosadniej:

Jako strony konstrukcji wcale nie konstruujemy. Jako strony wyboru wcale nie wybieramy. To, co się odbywa za zasłoną niewiedzy, to nie kontrakt czy też umowa, lecz coś w rodzaju odkrycia; to nie czysto preferencyjny wybór co do celów życiowych, lecz dostosowywanie pierwotnych chęci, niezróżnicowanych co do wartości, z najodpowiedniejszymi środkami do ich realizacji [Sandel 1982: 178].

Obstawianie przy konieczności dokonywania wyboru pryncypiów sprawiedliwości wymaga od nas akceptacji faktu, że różnice w preferencjach uczestników dyskusji nad społecznie pożądaną treścią sprawiedliwości są pochodną odmienności preferencji członków społeczeństwa, podzielonego w kwestii udanego i wartościowego życia. Innymi słowy, wizja sprawiedliwości jest zdeterminowana. Jeśli tak, to musi być ona zdeterminowana społecznie. W ten oto sposób autonomiczny osąd w przedmiocie tego, co słuszne, ustępuje heteronomicznemu rozeznaniu, co stanowi podważenie deontologicznej natury sprawiedliwości jako bezstronności. Intersubiektywność sprawiedliwości jako bezstronności jest efektem społecznego (wspólnotowego) charakteru zasad sprawiedliwości. Rawlowski podmiot za zasłoną niewiedzy, zachowujący dystans wobec tego, co wspólne (pozbawiony wiedzy o swej społecznej identyfikacji), nie jest zdolny do samorefleksji, wglądu w siebie, bowiem jego świat jest zbyt ubogi, by to uczynić. Jest zdolny wyłącznie do arbitralnego i zasadniczo bezrefleksyjnego opowiedzenia się za określoną koncepcją sprawiedliwości, o niewiadomym pochodzeniu – pozbawionej korespondencji z życiem, które faktycznie przychodzi mu przeżywać.

2. Próby obrony Rawlsowskiej koncepcji bezstronnego podmiotu moralnego

W obronę Rawlsa zaangażowało się wielu uznanych akademików, bowiem on sam nie podjął się drobiazgowej odpowiedzi na zarzuty Sandela. Ważne uwagi w interesującym nas przedmiocie przedstawił m.in. Will Kymlicka, do którego zresztą odsyła nas sam Rawls, rezygnując z własnej odpowiedzi na krytykę autora *LLJ* [Rawls 1998: 62 (przypis 29)].

Kymlicka potwierdza, że Rawlsowska koncepcja osoby zakłada zdolność do porzucenia danej identyfikacji społecznej przez tę osobę, jeśli straci przekonanie, że jest ona warta zachodu; co oznacza jej stałą gotowość do rezygnacji z przedsięwzięć, które w jej oczach utraciły sens [Kymlicka 1998a: 231]. Poprawnie rekonstruuje również Sandelowski sprzeciw wobec odróżniania i oddzielenia „moich” społecznych atrybutów od „Ja” jako podmiotu moralnego. Jednocześnie nie znajduje u Rawlsa tego rodzaju oddzielenia czy też zdystansowania od społecznych atrybutów, z którymi podmiot jest gotów się identyfikować. Jak z mocą podkreśla, pierwszeństwo „Ja” w teorii „sprawiedliwości jako bezstronności”, wbrew sugestiom autora *LLJ*, nie wymaga, by owe „Ja” było zdolne postrzegać (*perceive*) siebie jako zdystansowane względem swoich celów życiowych, czy też koncepcji dobra; lecz o to, że jest w stanie pojąć (*understand*) siebie jako pierwsze (uprzednie) wobec nich – bowiem żaden cel życiowy nie może nie podlegać korekcie; żadna wizja dobra nie konstytuuje podmiotu moralnego, jako takiego [Kymlicka 1998a: 237 oraz 1991: 52–53]. Różnica, jak przekonuje Kymlicka, jest zasadnicza. Rawlsowski podmiot moralny nie jest zmuszony do spoglądania na siebie w zupełnym oderwaniu od wszelkich ról i zobowiązań, wszelkich społecznych atrybutów, z którymi się identyfikuje: nie jest czystą, niczym nie obciążoną, Kantowską jaźnią. Jest jednak zdolny do ważenia ról i koncepcji dobra, które wypełnia w swym życiu; jest zdolny rozważać ich przystawalność do własnego opisu świata (zgodnie z tym, jak mu się on przedstawia) i w konsekwencji do ewentualnej weryfikacji gotowości wypełniania tych ról społecz-

nych oraz adekwatności podzielanych koncepcji dobrego i spełnionego życia, gdy zajdzie taka potrzeba – pewnych ról i koncepcji dobra, co oczywiste, a nie wszystkich naraz [Kymlicka 1998b: 190]. Rzecz więc sprowadza się do przyznania, że moje „Ja” nie jest uzależnione od celów życiowych, które aktualnie realizuję, bowiem tylko w ten sposób mogę ocenić ich wartość i potwierdzić chęć dalszego zmierzania do nich. W efekcie moja motywacja do realizacji moich celów życiowych musi być usytuowana gdzie indziej, niż w nich samych. Tym innym miejscem może być jedynie moje „Ja”. „Ja” nie jest tożsame z realizowanymi celami życiowymi, aczkolwiek zawsze pozostaje z nimi w relacji. Dlatego też w czasie życia cele życiowe mogą ulec zmianie, czego nie kwestionuje również Sandel.

W tym miejscu Kymlicka wprowadza dystynkcję między liberalnym (Rawlsowskim) i komunitariańskim (Sandelowskim) pojmowaniem jednostki. Liberala wyposaża jednostkę w zdolność formułowania sądów co do adekwatności realizowanej wizji udanego życia; komunitarianin pozwala jednostce wizję tę odkryć. Liberala zakłada jej zdolność do dokonania osądu, „kim chce być”; podczas gdy komunitarianin zachęca ją do odkrycia, „kim jest”. Tak więc dla pierwszego jednostka pozostaje w „relacji” do wizji udanego życia; zaś dla drugiego jest tą wizją „związana” [Kymlicka 1998a: 237].

Zarysowawszy tę dystynkcję, Kymlicka kwestionuje zbieżność komunitariańskiego, a konkretnie Sandelowskiego rozwiązania z naszym faktycznym „najgłębszym samopojmowaniem”. Zauważa, że rzeczywiście znajdujemy w sobie różnego rodzaju zobowiązania, ale nie zawsze podoba nam się to, co znajdujemy. Jeśli nasz odbiór jest negatywny, zapewne dokonamy osądu tego, co widzimy, a być może zakwestionujemy również tego wartość. Konsekwentne trwanie przy stanowisku Sandela rodzi pytanie, czy taki osąd jest w ogóle możliwy. Jak się jednak okazuje, Sandel wcale nie wydaje się w tej kwestii tak pryncypialny. Sandelowski podmiot, na co zwraca naszą uwagę Kymlicka, zachowuje bowiem zdolność do kształtowania konturów swojej tożsamości, będąc wyposażony we władzę krytycznego osądu. W ten sposób przez całe życie podejmuje się trudu

autorefleksji, i krok po kroku uczestniczy aktywnie w konstruowaniu swojej tożsamości [Sandel 1982: 152–153].

Tak oto dochodzimy, jak sugeruje Kymlicka, do sedna sprawy. Sandel zakłada, że „Ja” jest ukonstytuowane przez jego cele, o heteronomicznym pochodzeniu, zaś jego kontury są płynne (niestałe) – bowiem cele te mogą się zmieniać w czasie trwania życia; Rawls natomiast przyjmuje, że „Ja” jest „antecedentnie zindywidualizowane”, przez co kontury „Ja” są sztywne. Na pozór różnica jest zasadnicza, lecz jak próbuje nas przekonać Kymlicka, jedynie na pozór. Okazuje się bowiem, że oba stanowiska – rawlsowskie *expressis verbis*, a Sandelowskie w konsekwencji – zakładają aktywną rolę „Ja” w kreowaniu swej tożsamości, czyli *de facto* pierwszeństwo „Ja” wobec swych celów życiowych. Rawlsowskie „Ja” aktywnie je wybiera i rewiduje; Sandelowskie nieustannie odkrywa je w sobie. Kymlicka zauważa:

Na pozór mamy do czynienia z odmiennosciami. Sandel twierdzi, że ja jest ukonstytuowane przez swoje cele, a jego granice są płynne, podczas gdy Rawls powiada, iż ja jest uprzednie w stosunku do swoich celów, a zatem jego granice są z góry ustalone. Za tymi różnicami kryje się jednak bardziej fundamentalna zgodność: oba stanowiska przyjmują przesłankę, iż osoba jest uprzednia w relacji do swoich celów. Spór idzie o to, gdzie w obrębie osoby należy wyznaczyć granice „Ja”; wszelako to pytanie – o ile w ogóle jest ono sensowne – należy do filozofii umysłu, a nie do filozofii politycznej. Jak długo Sandel przyznaje, iż osoba może poddać rewizji swoje cele – nawet te konstytutywne dla jej ja – tak długo nie dostarczył uzasadnienia dla polityki komunitariańskiej [Kymlicka 1998a: 239]⁵.

Co ważne w tym miejscu, w przedmowie do drugiego wydania *LLJ* Sandel postanowił jednoznacznie odciąć się od skojarzeń swojego stanowiska z komunitaryzmem, jeśli ten drugi rozumieć jako poszukiwanie w tradycji społecznej definicji tego, co słuszne. Sandel bowiem nie jest gotów zaakceptować przeświadczenia, że jedyną

⁵ Porównaj z: Kymlicka 1991: 55–56.

miarą sprawiedliwości jest powszechnie podzielana wizja dobra wyrażana za pomocą określonych konwencji społecznych (określonych tradycji). Może się bowiem okazać, że wizja ta jest z gruntu niemoralna. Natomiast Sandel zachęca nas, abyśmy jego stanowisko traktowali jako głos na rzecz perfekcjonizmu moralnego, zakładającego istnienie pewnych wzorców zachowań moralnych, na których ufundowane jest społeczeństwo, bez względu na to, czy są one aktualnie realizowane, czy też nie; czy ich nośnikiem jest aktualnie dominująca tradycja, czy też nie. Te wzorce moralne podtrzymują lub promują istotne ludzkie dobro [Sandel 1998: x–xi]. Jeśli dobrem tym będzie wolność i równość wszystkich ludzi, a wzorzec ten będzie podstawą i uzasadnieniem liberalnego konstytucjonalizmu, to różnica między stanowiskiem Sandela i Rawlsa rzeczywiście wydaje się albo niezauważalna, albo nieistotna.

3. Antropologiczne modyfikacje *Liberalizmu politycznego* w perspektywie Sandelowskiej krytyki Rawlsowskiej koncepcji człowieka

Wielokrotne przywoływanie przez Rawlsa projektu etycznego Kanta oraz deontologiczne wątki sprawiedliwości jako bezstronności sprawiły, że wraz z publikacją *TS* jej autor zyskał miano kantysty. Jednak identyfikacja ta budzi poważne wątpliwości każdego uważnego czytelnika *TS*, również Sandela. Rawls nie czuł się bowiem w pełni komfortowo w otoczeniu idealistycznej metafizyki Kanta; jego abstrakcyjnych konstrukcji noumenalnej jaźni czy „królestwa celów”. Sandel, świadom tego stanu, przedstawia sprawiedliwość jako bezstronność jako deontologię – o ile wciąż jest to deontologia – z „Humowskim obliczem” [Sandel 1982: 13–14], w której nie ma miejsca dla transcendentnego podmiotu, transcendentnej dedukcji czy „noumenalnego i rozumnego królestwa celów” jako warunków zaistnienia wolności i samowiedzy [Sandel 1982: 23–24]. Stąd też *LLJ* można z sukcesem odczytywać jako rozprawę o pozornym kantzyzmie Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości.

Po upływie kilku lat po publikacji *TS* Rawls postanowił uświadomić swojego czytelnika o istotnej różnicy między jego rozważaniami wokół sprawiedliwości w ogóle oraz jego koncepcji osoby, w szczególności, a projektem etycznym Kanta. Uczynił to w kwietniu 1980 r., w ramach „wykładów Johna Deweya” [Rawls 1980] – upamiętniających dorobek tego wybitnego pragmatysty na Uniwersytecie Columbia – kiedy to odróżnił moralny konstruktywizm Kanta od promowanej przez siebie filozofii politycznej, którą później przedstawi jako „polityczny konstruktywizm” (*political constructivism*), a której pełny wykład znajdziemy w *LP* [Rawls 1998: 141–191]⁶.

Rawlowski polityczny konstruktywizm, jako sposób ujęcia rozważań nad naturą podmiotu moralnego, jak i sam koncept liberalizmu politycznego dają się odczytać jako świadectwo zgodności rozważań autora *TS* i *LP* z tradycją pragmatyzmu amerykańskiego, który nie pozwala się nam oderwać od właściwego nam podglebia kulturowego w naszych rozważaniach w przedmiocie „politycznych prawd moralnych”, w naszych poszukiwaniach formuły dobrze urządzonej wspólnoty politycznej. W tym kontekście zrozumiałe jest wprowadzenie przez Rawlsa idei „kultury podłoża” (*background culture*), w której rozwijają się „rozumne rozległe doktryny religijne, filozoficzne i moralne” (*reasonable religious, philosophical, and moral comprehensive doctrines*) i której emanacją jest przeświadczenie, że wszyscy są wolni i równi w swym podstawowym bycie – charakterystyczne dla współczesnych demokracji liberalnych. Kultura podłoża przedstawiana w teorii Rawlsa właściwa jest *ipse facto* dla liberalnego społeczeństwa, co autor *LP* otwarcie potwierdza, wielokrotnie powołując się na przykłady doświadczeń ustrojowych republiki amerykańskiej. Takie społeczne „usadowienie” (wpisanie w kontekst społeczny) politycznej sprawiedliwości w *LP* pozostaje w oczy-

⁶ W drodze do *LP* Rawls opublikował szereg artykułów prowadzących do pełni zmodyfikowanej teorii sprawiedliwości jako bezstronności w duchu politycznego konstruktywizmu. Szczególne znaczenie wśród tych publikacji przypisać należy Rawlsa, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs”, 1988, 4(17).

wistej kontradycji z postulatami etyki kantowskiej, którą w swej zmodyfikowanej teorii Rawls przedstawia jako jedną z rozległych doktryn, rywalizujących z innymi o nasze uznanie w demoliberalnym społeczeństwie, nie zaś jako swoisty punkt odniesienia dla naszych poszukiwań pierwszeństwa słuszności wobec koncepcji dobra, jak miało to pierwotnie miejsce w *TS*.

Ten zwrot ku społecznej kontekstualizacji naszego poczucia sprawiedliwości (zaangażowanie idei kultury podłoża społeczeństwa liberalnego) został z zadowoleniem przyjęty przez czołowego współczesnego pragmatystę, Richarda Rorty'ego, który określił Rawlsa, co zaskakiwać może wielu czytelników *TS*, jako quasi-heglistę, ustawiając go w towarzystwie Deweya i w opozycji do Dworkina, wiernego transkulturowemu i ahistorycznemu kantyzmowi [Rorty 1988: 259]. W nowej odsłonie teorii sprawiedliwości jako bezstronności nie odnajdujemy, jak twierdzi Rorty, żadnej „filozoficznej antropologii”, a jedynie historyczne i socjologiczne tło (*per se* amerykańskie) rozważań nad dobrze urządzonym społeczeństwem politycznym [Rorty 1988: 262].

Trzeba tu jednak z pełną mocą podkreślić, że pomimo jednoznacznej rezygnacji z Kantowskiego idealizmu, Rawls nie wycofuje się w *LP* z przedstawienia swej teorii sprawiedliwości jako bezstronności jako swego rodzaju deontologicznego projektu z, jak to określił Sandel w *LLJ*, Humowską twarzą. Choć zaktualizowana koncepcja osoby nie przypomina już w niczym Kantowskiej jaźni, lecz jest „politycznym” obliczem członka demoliberalnego społeczeństwa, to wszystko to, co politycznie sprawiedliwe, ma pozostać wolne od wszelkich złożonych koncepcji udanego życia, od wszelkich perfekcjonizmów moralnych jako ewentualnych weryfikatorów „słuszności” instytucji publicznych – w tym, przede wszystkim, stanowionego prawa, wpływającego ograniczająco na wolność obywateli demoliberalnej wspólnoty politycznej (*coercive law*). Sytuacja pierwotna staje się konceptualną konstrukcją poszukujących odpowiedzi na pytanie o treść politycznej koncepcji sprawiedliwości wyznawców rozmaitych rozległych doktryn, nie zaś miejscem usta-

lenia, za szczelną zasłoną niewiedzy, zasad sprawiedliwości struktury podstawowej – stąd też Rawls jest zainteresowany kompetencjami obywatela, jako podmiotu moralnego, nie zaś człowieka, jako takiego. Zasłona niewiedzy w *LP* nie przedstawia żadnych „implikacji metafizycznych, jeśli chodzi o naturę osoby” [Rawls 1998: 63].

Usilne trwanie przy deontologicznej naturze teorii sprawiedliwości jako bezstronności powoduje, że Sandel pozostaje krytyczny wobec Rawlowskiej koncepcji osoby [Sandel 1994: 1773–1776]. Umieszczenie identyfikacji światopoglądowej za zasłoną niewiedzy skłania do traktowania jej jako przygodny atrybut („to, co posiadam”), nie zaś jako źródło tożsamości („tego, kim jestem”), co powoduje, że Rawlowski podmiot moralny pozostaje, w opinii Sandela, bytem „odrealnionym”; zaś samo założenie o uprzedniej (politycznej) tożsamości jest dla niego wyrazem braku zrozumienia autora *LP*, jak znaczącą rolę odgrywa identyfikacja światopoglądowa dla naszej zdolności formułowania sądów moralnych [Sandel 1996: 45].

Z drugiej jednak strony, wydaje się, że sugestia Kymlicki o pozornej różnicy stanowisk przyjmowanych przez Rawlsa i Sandela również nic nie traci ze swej wiarygodności, bowiem bez względu na to, czy nadajemy identyfikacji światopoglądowej (podzielanej rozległej doktryny) charakter „posesywny” czy „konstytutywny”, to w obu przypadkach mamy do czynienia z aktywnym „Ja”, bowiem wyznawany światopogląd może się wszak zmieniać w ciągu naszego życia. Dla Rawlsa zmiana ta będzie efektem w pełni wolicjonalnej (autonomicznej, rozumnej i świadomej) decyzji; dla Sandela następstwem utraty przeświadczenia, że dana rozległa doktryna skutecznie odpowiada na nasze pytania o sens życia oraz o najlepszy sposób jego przeżycia. Dla Rawlsa „Ja” dokona wyboru innej rozległej doktryny; dla Sandela „Ja” dokona jej odkrycia.

Kolejna kwestia, której nie powinniśmy pominąć, to waga zarzutu Sandela o braku pluralizmu głosów w sytuacji pierwotnej w *TS*, o braku dyskusji nad zasadami sprawiedliwości „nieobciążanych jaźni”. Choć w *LP* osoby zaangażowane w ustalanie pryncypiów

sprawiedliwości zyskują świadomość przynależności do „liberalnego pokolenia”, to ich preferencje (propozycje i argumentacje z nimi związane), wynikające z podzielenia perfekcjonistycznych rozległych doktryn, winny pozostać po drugiej stronie odnowionej zasłony niewiedzy. Wydaje się, że w takich warunkach wielogłos w dyskusji nad politycznymi zasadami sprawiedliwości wciąż jest wysoce wątpliwy, przez co zarzut Sandela nie traci swej mocy. Nie wiemy bowiem, na ile nakaz posługiwania się przez poszukujących pryncypiów politycznej sprawiedliwości, z wykorzystaniem wyłącznie racji funkcjonujących w obrębie rozumu publicznego (*public reason*), rzeczywiście oddaje wielość możliwych, rozumnych koncepcji sprawiedliwości – czy przypadkiem oczekiwany pluralizm nie jest antecedentnie zastąpiony jednorodnością zarówno racji, jak i treści zasad sprawiedliwości.

Podsumowanie

Istotnie Rawlsowskie rozważania wokół sprawiedliwości jako pierwszej cnoty dobrze urządzonego społeczeństwa oddają podstawowe dążenie współczesnego liberalizmu, jakim jest ustanowienie porządku społeczno-politycznego, w którym: (1) gwarantowana będzie możliwie szeroka wolność dla wszystkich (równość w wolności); (2) różnice w dochodach i bogactwie będą powszechnie akceptowane; (3) wola większości nie będzie się jawiła mniejszości jako dyktat arytmetycznie wyrażonego „argumentu siły”; a (4) stanowione prawo, definiujące wzorzec sprawiedliwości oraz standard zachowań społecznych, pozbawione zostanie przemocowego charakteru, jako że nie będą legalizacją określonego perfekcjonizmu moralnego, lecz efektem bezstronnej (neutralnej) refleksji.

Dla Rawlsa, ustalenie słusznych zasad sprawiedliwości uzależnione jest od naszej zdolności do bezstronnego sądu. Dyskurs na temat tego, co sprawiedliwe, musi być wolny od partykularyzmów wynikających z szerokiej wiedzy zaangażowanych w niego stron o własnej kondycji (*Teoria sprawiedliwości*) oraz racji właściwych dla

rozległych doktryn, których pluralizm dzieli uczestników (*Liberalizm polityczny*). Sandel przyjmuje, że nasza refleksja wokół sprawiedliwości nie może zostać skutecznie uwolniona od refleksji nad dobrym życiem (wartym przeżycia), jak i jego celem. Samo zawężenie zainteresowania sprawiedliwością do sfery politycznej *LP* nie zmienia istotnie sytuacji, jako że rozważania wokół sprawiedliwości nieuchronnie poszukują odniesień do koncepcji dobra, które są formułowane w określonej kulturze politycznej, będącej bazą dla tych rozważań.

W myśli Johna Rawlsa, wolność funkcjonuje najpierw jako naturalna cecha człowieka (w *TS*), a później jako konwencjonalna wartość, kulturowo uwarunkowana (w *LP*). Jednak w obu tych dziełach wolność jest rozumiana jako zdolność do kształtowania swego życia według własnego wyboru tak, aby nadać mu pożądany sens i wartość. Wybór ten obejmuje nie tylko obserwowalne dla innych działania, ale i intymne bogactwo wartości, celów i koncepcji dobra (w tym dobrego, spełnionego życia), które są przyjmowane, modyfikowane i ewentualnie odrzucane, zgodnie z preferencjami dokonującego wyboru. Tymczasem dla Sandela wolność nie sprowadza się do aktu dokonywania wyboru w indywidualnej trosce o możliwie dobre przeżycie życia, lecz jest silnie związana ze zdolnością do introspekcji w poszukiwaniu wartości oraz wzorców zachowań moralnych bliskich wolnej osobie, a następnie swobodnego podjęcia działania w odpowiedzi na wyznawane wartości i rozpoznane wzorce. Jednocześnie Sandel nie jest gotów potwierdzić autonomicznego pochodzenia tych wartości oraz wzorców moralnych, tudzież możliwości swobodnej ich adaptacji, kształtowania lub weryfikowania wiarygodności, jak czyni to Rawls. Dlatego też, na intelektualny spór Sandela z Rawlsem – i szerzej, komunitaryzmu z liberalizmem – możemy z powodzeniem spoglądać jako na próbę zaznaczenia swej obecności w niekończącej się dyskusji o naturze wolnej woli w ustalaniu treści sądów moralnych oraz politycznie afirmowanych standardów postępowania. Spór ten skłania do porównań z historycznymi zmaganiem kantystów z heglistami – wydaje się być

kolejną odsłoną rywalizacji rzeczników kantowskiej *Moralität*, choć z istotnymi zastrzeżeniami, i heglowskiego *Sittlichkeit*. Dyskusja ta nie znajduje swego finału, bowiem tajemnice wolności człowieka w perspektywie jego moralnej podmiotowości, podobnie zresztą jak sprawiedliwego państwa oraz społeczeństwa wydają się nie do rozwikłania. Rozpalała pokolenia przed naszym, toczona jest przez nas, ale będzie towarzyszyć również tym, którzy przyjdą po nas – a przynajmniej warto żywić nadzieję, że tak właśnie będzie. Wydaje się bowiem, że jest to trwała cecha nie tylko amerykańskiej dyskusji nad właściwym urządzeniem wspólnoty politycznej, ale poszukiwań całej zachodniej cywilizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Boucher D., Kelly P. (eds), 1994, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. Londyn: Routledge.
- Dworkin R., 1998, *Biorąc prawa poważnie*. Warszawa: PWN.
- Kymlicka W., 1991, *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka W., 1998a, *Współczesna filozofia polityczna*. Przeł. A. Pawelec. Kraków: Znak.
- Kymlicka W., 1998b, *Liberalism and Communitarianism*. „Canadian Journal of Philosophy”, 18(1): 181–203.
- Proszak R., 2004, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu politycznego*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Rawls J., 1980, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures*. „Journal of Philosophy” 77(9): 515–572.
- Rawls J., 1988, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. „Philosophy and Public Affairs” 17(4): 223–251.
- Rawls J., 1994, *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: PWN.
- Rawls J., 1998, *Liberalizm polityczny*. Przeł. A. Romaniuk. Warszawa: PWN.
- Rorty R., 1988, *The Priority of Democracy to Philosophy*. W: M. Peterson, R. Vaughn (eds), *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel J.M., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel J.M., 1994, *Political Liberalism*. „Harvard Law Review” 107: 1765–1794.
- Sandel J.M., 1996, *Democracy's Discontent. America in Search of Public Philosophy*. Cambridge: The Belknap Press.
- Sandel J.M., 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori G., 1994, *Teoria demokracji*. Przeł. P. Amsterdamski, A. Grinberg. Warszawa: PWN.

Summary

Liberal-Communitarian Dispute over the Concept of Person. Some Remarks on the Sandelian Critique of Rawls's Justice as Fairness

The article's goal is to reconstruct the Sandelian critique of the Rawlsian vision of person and to confirm that differences in positions of both philosophers on competences of the individual as a self-originated source of moral standards are not so vivid as the author of 'Liberalism and the Limits of Justice' tries to convince us. In my attempt I follow considerations of Will Kymlicka who perceives communitarianism as a voice within the scope of liberal intellectual tradition; therefore,, the Sandelian vision of person as a moral being seems to coincide the Rawlsian position on it rather than to contrast it.

Key words: liberalism, communitarianism, impartial moral self