

Michał Rupniewski

Wolność w filozofii politycznej Johna Rawlsa

Najlepszym rozwiązaniem jest wspieranie podstawowego dobra szacunku dla samego siebie tak dalece, jak to możliwe, poprzez przypisanie wolności podstawowych, które w istocie można zrównać, dając wszystkim jednakowy status.

John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 767

Filozofia polityczna Johna Rawlsa, jednego z najśłynniejszych liberałów dwudziestowiecznych, z pewnością musi zagościć w tym tomie, prezentującym wielowątkowy dyskurs o wolności. Rawls bowiem już za życia uzyskał status klasyka, a jego dzieła znacząco wpłynęły na ton, w jakim przez ostatnie czterdzieści lat dyskutowano kontrowersje związane ze sprawiedliwością i innymi kluczowymi kwestiami debaty filozoficzno-politycznej¹. Rawls przedstawił koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, składającą się z dwóch słynnych zasad. Ową koncepcję postrzegał on jako wywiedzioną z publicznej kultury politycznej demokracji konstytucyjnych. Sądził, iż centralną, organizującą ideą jest tutaj idea społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji. Zdaniem Rawlsa społeczeństwo demokratyczne jest przedsięwzięciem kooperacyjnym, które sytuuje się gdzieś pomiędzy konfliktem a wspólnotą interesów. Co do zasady, każdy jest bowiem zainteresowany jak największym udziałem w dobrach będących owocem społecznej kooperacji, lecz z drugiej strony

351

¹ Biorąc pod uwagę popularność Rawlsa, tekst niniejszy zakłada podstawową znajomość jego filozofii. Synteczne wprowadzenie znajdzie Czytelnik, przykładowo, w pozycjach: Z. Rau, *Umowa społeczna w „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieleński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 207–228; K. Kędziora, *John Rawls – w poszukiwaniu normatywnych podstaw demokracji*, 2009 [praca doktorska, Uniwersytet Łódzki]; W. Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001; S. Freeman, *Rawls*, London–New York 2007.

to właśnie pokojowa i sprawiedliwa kooperacja jest w stanie wytworzyć najwięcej owych dóbr. Jednostki tworzące społeczeństwo to rozumni i racjonalni obywatele, którym przysługuje status wolnych i równych. Ściśle normatywnym ideałem jest społeczeństwo dobrze urządzone, w którym każdy obywatel uznaje, i wie, że inni respektują tę samą polityczną koncepcję sprawiedliwości. Elementem tej koncepcji jest priorytet wolności, dokładniej zaś podstawowych praw i wolności, które mogą być regulowane jedynie celem wzmocnienia całościowego systemu wolności. Jak jednak zobaczymy, ten pozornie jednoznacznie wolnościowy wymóg jest obwarowany tyloma zastrzeżeniami, że miejsce wolności w filozofii politycznej Rawlsa staje się problematyczne i niejednoznaczne. W tekście tym zamierzam syntetycznie przedstawić Rawlowską „doktrynę wolności”. Należy pamiętać, że jest to prezentacja dokonana niejako z wewnątrz filozofii politycznej Rawlsa, analiza odbywa się zatem w kontekście wszystkich fundamentalnych idei, które filozof ów przyjmował.

Sądzę, iż aby dobrze przedstawić podejście Rawlsa do wolności, należy już na początku podkreślić, że nie jest ona substancjalną cechą jednostki, której nadawana byłaby jakaś ściśle określona, pozytywna treść; nie jest także stanem definiowanym wyłącznie negatywnie jako niezależność od woli arbitralnej innych osób; wreszcie nie jest uprawnieniem naturalnym, które przysługuje każdemu niezależnie od porządku instytucjonalnego. Jak będę starał się udowodnić, wolność i słynny „priorytet wolności” to u Rawlsa przede wszystkim pewien polityczny ideał równych konstytucyjnych praw podstawowych, który winien być zrealizowany w dobrze urządzonym społeczeństwie demokratycznym². Rawlowska „doktryna wolności” jest przez to być może mało wyrazista, zwłaszcza w zestawieniu z koncepcjami libertariańskimi, niemniej pozwala spojrzeć na wolność nie jako na główną ideę regulatywną systemu instytucjonalnego, lecz jako na jedną z kilku podstawowych wartości politycznych, składających się na ideał demokratycznego obywatelstwa i demokratycznego społeczeństwa. Wolność ma współistnieć przede wszystkim z równością, ale także z takimi „cnotami publicznych instytucji”, jak sprawiedliwość społeczna, wzajemność (*reciprocity*), wzajemny

² Dlatego większość komentatorów i krytyków Rawlsa zajmuje się nie tyle całościową koncepcją czy doktryną wolności, ile szczegółowym zagadnieniem priorytetu wolności w zasadach sprawiedliwości i podstawowych elementach konstytucji. Por. R. Alexy, *John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997, s. 263–303; H.L.A. Hart, *Rawls on Liberty and its Priority*, [w:] N. Daniels (red.), *Reading Rawls*, Stanford 1989, s. 230–252; B. Barry, *John Rawls and the Priority of Liberty*, „*Philosophy & Public Affairs*” 1973, vol. 2, nr 3, s. 274–290; N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, [w:] *idem* (red.), *Reading Rawls...*, s. 253–281.

szacunek czy rozum publiczny i powiązana z nim cnota obywatelskości (*civility*). W tym sensie koncepcja Rawlsa wydaje się adekwatna do rzeczywistości współczesnych porządków liberalno-demokratycznych, gdzie wolność nie jest bynajmniej jedynym i podstawowym pryncypium porządku prawnego. Sięgnijmy do samego początku *Justice as Fairness: A Restatement*, gdzie Rawls pisze:

To fix ideas, consider the conflict between the claims of liberty and the claims of equality in the tradition of democratic thought. Debates over the last two centuries or so make plain that there is no public agreement on how basic institutions are to be arranged so as to be most appropriate to the freedom and equality of democratic citizenship. There is a divide between the tradition derived from Locke, which stresses what Constant called „the liberties of the moderns” – freedom of thought and liberty of conscience, certain basic rights of the person and of property, and the rule of law – and the tradition derived from Rousseau, which stresses what Constant called „the liberties of the ancients” – the equal political liberties and the values of public life. This overstylized contrast brings out the depth of the conflict³.

Jak widać z powyższego, Rawls sądzi, że podkreślany przez Benjamina Constanta konflikt pomiędzy dwoma rodzajami wolności (a zatem, *implicite*, także pomiędzy wolnością a równością) jest konfliktem pozornym⁴. Traktując o wolności jako o wolności obywatelskiej, to znaczy rozważanej w kontekście publicznych instytucji społeczeństwa demokratycznego, Rawls zdaje się sądzić, iż jest ona częścią szerszego ideału społeczeństwa demokratycznego⁵. Jego zdaniem aksjologia demokracji może być spójna i możliwe jest opracowanie ideału dobrze urządzonego społeczeństwa, które jest w stanie wytrzymać napięcia wewnątrz tradycji politycznej. Wierząc w praktyczny wymiar filozofii, ma on nadzieję, że pogodzenie różnorodnych wartości i stworzenie społeczeństwa stabilnego z dobrych powodów⁶ będzie możliwe właśnie dzięki odnalezieniu odpowiedniej koncepcji sprawiedliwości, która najlepiej wyrazi status wolnych i równych, racjonalnych i rozumnych obywateli.

353

³ J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, red. E. Kelly, Cambridge, MA 2001, s. 2.

⁴ Por. T. Pogge, *Gleiche Freiheit für alle?*, [w:] O. Höffe (red.), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, s. 149–168.

⁵ Por. J. Cohen, *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 86–138.

⁶ Więcej o Rawlowskiej koncepcji stabilności z dobrych powodów, wypracowanej ostatecznie w *Liberalizmie politycznym* na podstawie idei częściowego konsensu, patrz: G. Klosko, *Rawls's „Political” Philosophy and American Democracy*, „The American Political Science Review” 1993, vol. 87, nr 2, s. 348–359; B. Barry, *John Rawls and The Search for Stability*, „Ethics” 1995, vol. 105, s. 874–915.

Moją interpretację doktryny wolności rozpoczynam od koncepcji wolnego obywatela. Wskazuję tam na trzy istotne aspekty wolności obywatelskiej, a także podnoszę pewne problemy związane z koncepcją odpowiedzialności. Następnie wyjaśniam, na czym polega różnica pomiędzy koncepcją wolności obywatelskiej (opartej na tożsamości instytucjonalnej) a koncepcją wolności moralnej (opartej na pozaprawnej moralnej tożsamości osoby). Następnie, i jest to najważniejsza sekcja niniejszego artykułu, przechodzę do opisu równych podstawowych wolności, które gwarantuje pierwsza zasada sprawiedliwości, realizowana przede wszystkim w konstytucji oraz w powiązanej z nią legislacji i praktyce prawnej. Na koniec wskazuję ważny aspekt wolności niezwiązany bezpośrednio z instytucjami, który nazywam wolnością w kulturze podłoża. Te właśnie elementy uważam za najważniejsze dla Rawlsowskiej doktryny wolności, po ich prezentacji dokonuję syntetycznej oceny tej doktryny.

Rawlsowska koncepcja wolności obywatelskiej

Jak już wspomniałem, Rawls ma nadzieję na ugruntowanie swojej koncepcji sprawiedliwości w podstawowych ideach „domyślnie zawartych w kulturze społeczeństwa demokratycznego”⁷. Wolność jest jednym z podstawowych elementów normatywnej koncepcji obywatela, na którą składają się także równość oraz racjonalność i rozumność⁸. Polityczna koncepcja osoby, którą posługuje się Rawls w *Liberalizmie politycznym* ma być formułą, pod którą wszystkie te elementy będą mogły harmonijnie współistnieć⁹. Racjonalność i rozumność to dwie władze moralne, gdzie (w największym skrócie) racjonalność odpowiada za formowanie koncepcji dobra, rozumność zaś za wykształcenie zmysłu sprawiedliwości, i szerzej, koncepcji słuszności¹⁰. Obywatele są zarazem wolni i rów-

⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2012, s. 47, forma gramatyczna zmieniona.

⁸ Szerzej o koncepcji obywatela u Rawlsa, por. L. Siep, *Rawls' politische Theorie der Person*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen...*, s. 380–395; W. Kersting, *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Paderborn 2006, s. 46 i nast.

⁹ Trudności w uspójnieniu pojęć równości i wolności bada David Daiches Raphael, *Tensions between Equality and Freedom*, [w:] *idem, Justice and Liberty*, London 1980, s. 57–74.

¹⁰ Szerzej: J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 89–97. Wprowadzając dwie władze moralne, Rawls traktuje słuszność i dobro jako rozdzielone, przyjmując priorytet słuszności nad dobrem. Por. M. Sandel, *Political Liberalism* [recenzja książki], „Harvard Law Review” 1994, vol. 107, s. 1765–1794, gdzie autor krytykuje zabieg rozdzielania dwu pojęć moralnych i priorytet słuszności.

ni, a obydwie te cechy, pochodząc z tego samego aksjologicznego źródła – władz moralnych racjonalności i rozumności – zakładają się nawzajem. Wolność jest zatem postrzegana jako status, taki sam dla wszystkich obywateli¹¹. Ugruntowanie owego statusu stanowi podstawę Rawlowskiego myślenia o wolności – rdzeniem tego myślenia są wolności konstytucyjne, wszelako ich normatywną podstawę stanowi polityczna koncepcja osoby. Spójrzmy na tę koncepcję, która traktuje obywateli jako wolnych pod trzema najważniejszymi względami.

Po pierwsze, każdy z obywateli posiada władzę moralną racjonalności – własną koncepcję dobra¹². Ponieważ każdy w pełni kooperujący obywatel jest uprawniony do jej zrewidowania lub zmiany, uważa się go za osobę wolną. Abstrahuje się przy tym od ewentualnych empirycznych determinant danej koncepcji dobra, traktując ją jako racjonalny konstrukt. Oczywiście, bardzo rzadko jesteśmy wyłącznym autorem naszej koncepcji dobra – wpływa na nią wiele czynników społecznych i przeważnie nie jesteśmy w pełni autonomiczni w sensie, o który chodziło licznym filozofom. A jednak z punktu widzenia politycznego liberalizmu, nawet gdybym ściśle podążał ścieżkami wyznaczonymi, powiedzmy, przez religię, w której zostałem wychowany, byłaby to moja własna koncepcja dobra, przyjmowana w sposób wolny. Perspektywa politycznej koncepcji osoby nakazuje bowiem zakładać, że w każdej chwili jestem zdolny zrewidować swoje sądy dotyczące dobra. Podstawą jest tu racjonalność, która nadaje mi zarazem władzę, jak i uprawnienie, by to uczynić. Co bardzo ważne, racjonalność ma charakter formalny – nie istnieje jakaś wybrana koncepcja dobrego życia, którą z punktu widzenia moralności publicznej uznaje się za koncepcję nadrzędną czy wymaganą przez publiczne instytucje¹³. Ścieżki życia działacza socjalistycznego czy bankiera z Wallstreet są zatem z punktu widzenia liberalizmu politycznego równie racjonalne. W ten sposób Rawls wymyka się potencjalnym oskarżeniom o filozoficzny paternalizm. Niektórzy filozofowie liberalni, opierający swoją koncepcję

¹¹ Traktowanie wolności jako statusu negatywnie ocenia Zbigniew Rau, rozróżniając „wolność otrzymaną” od „wolności zdobytej”. Ta ostatnia – obca myśleniu Rawlsa – nie jest abstrakcyjnym statusem prawnym, lecz wynikiem wysiłku i doskonalenia się jednostki. Patrz: Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Warszawa 2008, s. 45–79.

¹² Por. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 66–69.

¹³ Podejście Rawlsa należy tu skonstrastować przede wszystkim z filozofią polityczną Ronalda Dworkina. Ten ostatni rozumował bowiem w sposób holistyczny i pragnął powiązać egalitarno-liberalne zasady z odpowiadającą im koncepcją dobrego życia. Tym samym przeciwstawiał się wyraźnie politycznemu liberalizmowi. Por. R. Dworkin, *Sovereign's Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA 2002, s. 237–285. Por także *idem*, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011, s. 191–219.

cję osoby na teoretyczno-moralnym ideale autonomii, skłonni są uważać wielu, jeśli nie większość, ludzi za osoby zewnętrzzenie zdeterminowane, co należałoby w ten czy inny sposób zmienić¹⁴. Perspektywa ściśle politycznej koncepcji Rawlsa jest tu radykalnie odmienna. Owszem, można osobiście uważać daną osobę za zniewoloną, to znaczy kierującą się nie tyle racjonalnością, co autorytetem takiej czy innej grupy społecznej. Przykładowo, jest to z pewnością udziałem wielu ateistów obserwujących żarliwe praktyki religijne i podporządkowanie życiowych wyborów Przykazaniom Bożym. Jednakże, jako członek społeczeństwa demokratycznego, ateista zobowiązany jest uważać swoich religijnych współobywateli za wolnych. Na poziomie instytucjonalnym jest mianowicie zobowiązany przyjmować, że wybierają oni swoją inspirowaną religijnie koncepcję dobra w sposób wolny. Dlatego zarówno ateista, jak i żarliwy katolik czy muzułmanin, nie są uprawnieni do używania sankcji prawnych i aparatu państwowego do narzucania innym swojej koncepcji wewnętrznej wolności czy w ogóle koncepcji dobra. Podstawą tego zakazu jest nic innego jak właśnie wolność obywateli, rozumiana jako zdolność do tworzenia lub rewidowania koncepcji dobra.

Po drugie, obywatele są wolni także w tym sensie, że „uważają się za samo-uwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń (*self-authenticating sources of valid claims*)”¹⁵. Oznacza to, że odwołujące się do sprawiedliwości roszczenia obywateli względem publicznych instytucji społeczeństwa lub współobywateli wypływają wyłącznie z ich własnych podstawowych wolności. Innymi słowy, każdy jest uprawniony do realizacji własnej koncepcji dobra, ma też roszczenie do prowadzących do tego celu środków społecznych. Argumentacja nie odwołuje się tu, na przykład, do społecznego pożytku, jaki powstaje dzięki temu, że jednostki realizują swe racjonalne plany życia¹⁶. Roszczenia obywateli są „ważne same przez się, nie zaś wywiedzione z obowiązków i zobowiązań określonych

¹⁴ Martha C. Nussbaum wskazuje ten element jako daleko idącą przewagę liberalizmu politycznego nad liberalizmem rozległym, takim jaki znamy choćby u Dworkina czy Josepha Raza. Por. M.C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, „Philosophy & Public Affairs” 2011, vol. 39, nr 1, s. 4–45.

¹⁵ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 69.

¹⁶ W ten sposób argumentuje klasyczny utilitaryzm, która to doktryna od początku stanowiła dla Rawlsa krytyczny punkt odniesienia. Por. D. Lyons, *Rawls versus Utilitarianism*, „The Journal of Philosophy” 1972, vol. 69, nr 18, s. 535–545. Najpoważniejszym utilitarystycznym krytykiem Rawlsa był bez wątpienia John Harsanyi. Por. J. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory*, „The American Political Science Review” 1975, vol. 69, nr 2, s. 594–606; B.K. Agarwala, *In Defence of the Use of Maximin Principle of Choice under Uncertainty in Rawls' Original Position*, „Indian Philosophical Quarterly” 1986, vol. 13, nr 2, s. 157–176.

przez polityczną koncepcję sprawiedliwości, na przykład z obowiązków i zobowiązań wobec społeczeństwa”¹⁷. Polityczna koncepcja sprawiedliwości nie jest zatem głównym źródłem roszczeń, służy natomiast jako punkt odniesienia do rozstrzygania sporów pomiędzy przeciwstawnymi roszczeniami. Oznacza to, że obywatelska wolność okazuje się pierwotna względem sprawiedliwości. Zasady sprawiedliwości, które mają zostać wywiedzione w procedurze konstrukcji za zasłoną niewiedzy, muszą uwzględniać przede wszystkim wolność i równość kooperujących, które to cechy uznawane są za oczywiste przez strony porozumienia w sytuacji pierwotnej. Strony owe reprezentują racjonalnych i rozumnych obywateli (Rawls używa nawet słowa powiernicy [*trustees*] na określenie stron umowy społecznej¹⁸), a zatem dobro każdego obywatela jest rozpatrywane z osobna, i powinno być zabezpieczone przez wybór tej, a nie innej koncepcji sprawiedliwości. Jest to silny komponent indywidualistyczny w filozofii Rawlsa.

Mniej indywidualistyczny okazuje się trzeci aspekt obywatelskiej wolności, jakim jest odpowiedzialność. Bez wątplenia nie da się zbudować pojęcia wolności bez powiązanego z nim pojęcia odpowiedzialności za własne decyzje. Jednakże u Rawlsa owo powiązanie dokonuje się wyłącznie w kontekście wspólnotowo-kolektywistycznym. Polega ono mianowicie na tym, że wolny obywatel jest zobowiązany ocenić, na ile może się rozumnie spodziewać realizacji własnej koncepcji dobra bez pokrzywdzenia innych. Ocena owa dokonuje się w świetle politycznej koncepcji sprawiedliwości. Jak pisze Rawls:

[S]koro obywatele są osobami, które mogą uczestniczyć w społecznej kooperacji w ciągu całego życia, to muszą też brać odpowiedzialność za swe cele: a więc dostosowywać swoje cele tak, by dało się do nich dążyć przy użyciu środków, które mogą rozsądnie spodziewać się nabyć w zamian za wkład, jaki mogą rozsądnie spodziewać się wnieść¹⁹.

Innymi słowy, odpowiedzialność sprowadza się do obowiązku uwzględnienia uprawnionych roszczeń współobywateli. Trudno zaprzeczyć, że jest to ważny aspekt odpowiedzialności, lecz potraktowanie go jako aspektu kluczowego czy wręcz jedyne go budzi sprzeciw. Czyniąc tak, Rawls wyprowadza odpowiedzialność nie z normatywnej koncepcji wolnego obywatela (jak pamiętamy, tak właśnie było w przypadku ważnych roszczeń), lecz wprost z publicznej koncepcji sprawiedliwości. O ile zatem podstawą roszczeń jest wolność, to źródłem odpowiedzial-

¹⁷ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 69–70.

¹⁸ J. Rawls, *Justice as Fairness...*, s. 84.

¹⁹ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 71–72.

ności okazuje się, paradoksalnie, koncepcja sprawiedliwości społecznej. Odpowiedzialność zakazuje nam bowiem pozbawiać dóbr pierwotnych i zasobów społecznych inne osoby, tak aby społeczna kooperacja polegała na harmonijnej realizacji koncepcji dobra zasadniczo przez wszystkich. To zaś, które zasoby komu się słusznie należą, określa rzecz jasna właśnie koncepcja sprawiedliwości. Oznacza to zapoznanie indywidualnego wymiaru odpowiedzialności za własne decyzje.

Aby zilustrować problem, o który mi tutaj chodzi, posłużę się przykładem. Wyobraźmy sobie mianowicie obywatela (nazwijmy go „Panem B.”), który zamieszkuje Rawlowskie społeczeństwo dobrze urządzone, to znaczy efektywnie regulowane koncepcją sprawiedliwości jako bezstronności, na czele z dwiema słynnymi zasadami. Pan B. wychowuje się w rodzinie dotkniętej wykluczeniem społecznym. Niedostatki materialne, niski poziom partycypacji w kulturze i utrudniony dostęp do edukacji bez wątpienia wpływają negatywnie na życiowy start Pana B. i ostatecznie, w dorosłym życiu, zasila on grupę najgorzej sytuowanych członków społeczeństwa. W Rawlowskim społeczeństwie dobrze zarządzanym Pan B. wysuwa, zgodnie z publiczną koncepcją sprawiedliwości, roszczenia do środków publicznych, które mają poprawić jego sytuację (choćby poprzez minimum socjalne czy darmowy dostęp do usług publicznych). Zgodnie z Rawlowską koncepcją odpowiedzialności lepiej sytuowani obywatele rozumieją wymogi sprawiedliwości i godzą się na opodatkowanie swego dochodu w myśl zasady kompensacji, będącej częścią koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności. Obywatele przyjmują za Rawlsem, że „nierówności niezasłużone wymagają kompensacji; a skoro nierówności wynikające z urodzenia i naturalnych talentów są niezasłużone, powinny być jakoś skompensowane”²⁰.

Za kompensację nierówności w społeczeństwie dobrze zarządzanym odpowiada, jak wiemy, zasada różnicy (zróżnicowania²¹), która dopuszcza nierówności społeczne pod warunkiem, że będą one przynosić największą korzyść najgorzej sytuowanym. Ponieważ rozpatrując ten przykład przyjmuję, że społeczeństwo spełnia warunki społeczeństwa dobrze urządzonego, zakładam także, że wymóg kompensacji nierówności jest rzeczywiście sprawiedliwy, i że obywatele społeczeństwa dobrze urzą-

²⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 160.

²¹ W różnych przekładach występują różne wyrażenia na oddanie angielskiego *difference principle*. W pierwszym wydaniu *Teorii...* była więc „zasada dyferencji”, co zostało zmienione w wydaniu z 2009 r. na „zasada zróżnicowania”. W przekładzie *Liberalizmu...* mamy z kolei wyrażenie „zasada różnicy”. W tym tekście będę się posługiwał owym ostatnim sformułowaniem.

dzanego przyjmują, że zasada zróżnicowania w odpowiedni sposób czyni zadość temu wymogowi. Nie dyskutuję tu zatem problemu, czy i jaka kompensacja nierówności jest sprawiedliwa. Sądzę natomiast, że nie można powiązać kompensacji nierówności przez zasadę różnicy z koncepcją odpowiedzialności za własne decyzje. Dlaczego? Wyobraźmy sobie, że Pan B. miał brata – Pana S. – który, dodajmy, był jego bratem bliźniakiem. Nie można wykluczyć, że na skutek indywidualnych decyzji Pana S. jego sytuacja życiowa jest skrajnie inna. Powiedzmy, iż w odpowiednim momencie podjął on jakieś intrante zajęcie, którego Pan B., choć mógł to w tym samym czasie uczynić, zdecydował się nie podejmować. Pomimo że społeczne i naturalne uposażenie obu braci w zasadzie nie różniło się od siebie, Pan S. zajmuje w dorosłym życiu o wiele lepszą pozycję społeczną. W społeczeństwie dobrze urządzonym lepsza pozycja Pana S. musi się wiązać z możliwie największą korzyścią dla najgorzej sytuowanych, w tym Pana B. Odpowiedzialność Pana S. polega zatem na tym, że rezygnuje on z części dóbr na rzecz najgorzej sytuowanych, w tym także Pana B. Odpowiedzialność Pana B. polega zaś na wysuwaniu roszczeń do środków publicznych, które mają poprawiać jego sytuację. Pomimo podobnych pozycji początkowych, dla obydwu braci odpowiedzialność jest zupełnie czymś innym. Tym zaś, co ich różni, był ciąg indywidualnych decyzji. Jak się okazuje, publiczna koncepcja sprawiedliwości prowadzi do koncepcji odpowiedzialności niewrażliwej na indywidualne decyzje.

Wolność obywatelska a wolność osoby moralnej

Ponieważ koncepcja wolności obywatelskiej jest jedynie punktem wyjścia rozważań, a wolność pojawia się w doktrynie Rawlsa jeszcze w wielu miejscach, na razie zostawmy wyrażone powyżej wątpliwości bez szerszego komentarza. Aby całościowo ocenić Rawlowską doktrynę wolności, należy przedstawić przede wszystkim miejsce tejże w konstytucji, a także w tzw. kulturze podłoża, czyli sferze różnorodnej aktywności społecznej, poza specyficznie pojętą sferą publicznego forum politycznego. Zanim jednak to nastąpi, muszę wskazać na jeszcze jeden istotny aspekt wolności obywatelskiej w wersji z *Liberalizmu politycznego*. Jest nim mianowicie jej ściśle polityczny wymiar. Należy go odróżnić od wymiaru moralno-etycznego, który interesował Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*. W tymże dziele Rawls pragnął wykazać zgodność (*congruence*) pomiędzy koncepcją sprawiedliwości a koncepcją dobra osoby. Poświęcił temu całą obszerną część

trzecią swego *opus magnum*, gdzie argumentował, że wykształcenie zmysłu sprawiedliwości i życie zgodne z jego wskazaniem stanowi o dobru jednostki, rozumianej jako osoba moralna²². Było tu miejsce i na wolność, pojmowaną zasadniczo na sposób Kantowski. Rawls argumentował, że działając zgodnie z zasadami sprawiedliwości (czyli zgodnie ze zmysłem sprawiedliwości) działamy jako autonomiczna osoba moralna. Pisał:

Idąc śladem kantowskiej interpretacji koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, możemy powiedzieć, że działając na podstawie tych zasad, ludzie działają autonomicznie: działają na podstawie zasad, które przyjąłoby w warunkach najlepiej wyrażających ich naturę jako wolnych i równych istot racjonalnych²³.

W wizji z *Teorii sprawiedliwości* członkowie społeczeństwa dobrze urządzonego działają powodowani efektywnym zmysłem sprawiedliwości, czyli nie tylko zgodnie z zasadami sprawiedliwości, ale także ze względu na owe zasady. Są to bowiem racjonalne (rozumne) podmioty moralne, posiadające rozum praktyczny, i nie ma sprzeczności pomiędzy ich wolnością a ich rozumem – działanie autonomiczne to działanie wolne, a jest to działanie podług zasad „na które zgodzilibyśmy się jako wolne i równe istoty racjonalne, i które powinniśmy w taki sposób rozumieć”²⁴. Projekt Rawlsa z *Teorii sprawiedliwości* jest zatem kontynuacją filozofii oświeceniowej, w szczególności kantyizmu²⁵.

Punktem wyjścia naszych rozważań była nie koncepcja autonomicznej osoby moralnej, lecz polityczna koncepcja obywatela zawarta w *Liberalizmie politycznym*. Cóż więc stało się z pierwotnym projektem sprawiedliwości jako bezstronności? Można powiedzieć, że zmieniła się nieco płaszczyzna, na której jest on prezentowany, zmieniły się także nieco jego ambicje. W gruncie rzeczy także i Rawls z *Teorii sprawiedliwości* zajmuje się koncepcją osoby w kontekście instytucji społeczeństwa demokratycznego. Sądzi jednak, że zgodność (*congruence*) pomiędzy słusznością (sprawiedliwością) a dobrem będzie zapewniona poprzez powiązanie koncepcji obywatela z określoną, całościową doktryną moralną i określoną koncepcją rozumu praktycznego. Rawls z *Liberalizmu politycznego*, a właśnie to dzieło wieńczy tak zwany zwrot polityczny w jego filozofii, zawę-

²² Por. P. Weithman, *Why Political Liberalism?*, Oxford 2010, s. 183–234.

²³ J. Rawls, *Teoria...*, s. 726.

²⁴ *Ibidem*, s. 727.

²⁵ W tym miejscu warto jednak odnotować, że zgodność myśli Rawlsa z duchem i podstawowymi założeniami kantyizmu była także szeroko kwestionowana. Por. A. Levine, *Rawls' Kantianism*, „Social Theory and Practice” 1974, vol. 3, nr 1, s. 47–63. Tezy o pokrewieństwie obu filozofów broni m.in. Paul Guyer w książce *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000; poszukiwał go także T. Pogge w tekście *The Kantian Interpretation of Justice as Fairness*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1981, vol. 35, nr 1, s. 47–65.

za zakres koncepcji osoby do tożsamości instytucjonalnej²⁶. Kluczowe elementy koncepcji osoby właściwie się nie zmieniają. Nadal są to wolność i równość, zdolność do posiadania koncepcji dobra (czyli racjonalność) oraz zmysł sprawiedliwości (czyli rozumność). Nadal zasady sprawiedliwości wyrażają autonomię jednostek, a więc działanie zgodnie z zasadami sprawiedliwości jest działaniem wolnym. Natomiast „jednostka” to już nie osoba moralna, lecz obywatel. Jak pisze Rawls:

Tutaj podkreślam, że pełną autonomię osiągają obywatele – że jest to wartość polityczna, a nie etyczna. Rozumiem przez to, że realizuje się ją w życiu publicznym, afirmując polityczne zasady sprawiedliwości i korzystając z ochrony podstawowych praw i wolności; realizuje się ją także uczestnicząc w sprawach publicznych społeczeństwa i mając udział w jego zbiorowym samookreślaniu się w czasie. Tę pełną autonomię życia politycznego trzeba odróżniać od etycznych wartości i indywidualności, które mogą się stosować do całego życia [...] ²⁷.

Widać tu wyraźnie, że późny Rawls wprost rezygnuje z etycznego ideału wolności, który był niejako *implicite* zawarty w *Teorii sprawiedliwości*, przez co odchodzi od oświeceniowego projektu autonomii na modłę kantowską. Warto w tym miejscu odnotować, iż tekst *Liberalizmu politycznego* nie do końca Rawlsa zadowalał, między innymi w powyższym aspekcie, i planował on głębiej idące zmiany, co jednak uniemożliwiła mu choroba. Podkreśla to Martha Nussbaum, powołując się na list Rawlsa do wydawcy książki, gdzie podkreśla on, iż wszystkie sformułowania, gdzie występuje „rozum praktyczny” czy „zasady rozumu praktycznego” powinny być usunięte²⁸. Powodem tego było słuszne przekonanie Rawlsa, że akceptacja etycznego ideału osoby, zawartego w *Teorii sprawiedliwości*, wymaga przyjęcia rozległej (czyli moralno-metafizycznej) doktryny będącej interpretacją myśli Immanuela Kanta. Tymczasem, ze względu na tzw. ciężary sądu, nie jest możliwe, by wszyscy przyjęli tę doktrynę w sposób wolny. Rzeczywistością współczesnych społeczeństw jest pluralizm rozległych doktryn. Należy zatem tak przedstawić ideał osoby (jak również koncepcję sprawiedliwości), by mógł być on przyjęty zarówno przez utylitarystę, jak i kantystę; przez katolika, muzułmanina czy ateistę. Rawls ma nadzieję, że zawężając swą koncepcję do tożsamości instytucjonalnej, może to osiągnąć.

Zwrot polityczny ma ogromne znaczenie dla miejsca wolności w systemie Rawlsa. O ile wcześniej wolność na płaszczyźnie moralnej i wolność na płaszczyźnie politycznej ściśle spletały się ze sobą, to teraz mają się

²⁶ Por. W. Hinsch, *Politischer Konsens in einer streitbaren Welt*, [w:] idem (red.), *Zur Idee des politischen...*, s. 9–38.

²⁷ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 127.

²⁸ M. Nussbaum, *Introduction*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015, s. 21.

jedynie zazębiać. Wolność na płaszczyźnie politycznej pozostaje zasadniczo taka sama jak wcześniej, i polega na posiadaniu podstawowych praw konstytucyjnych. Natomiast to, czym jest wolność na płaszczyźnie etyczno-moralnej pozostaje już nie w gestii Rawlowskiej filozofii politycznej, lecz rozumnych rozległych doktryn. Na to ostatnie pytanie każda z doktryn formułuje już swoją własną odpowiedź. Należy o tym bezwzględnie pamiętać rozważając miejsce podstawowych wolności w zasadach sprawiedliwości i w konstytucji.

Podstawowe wolności w konstytucji

Przypomnijmy, że pierwsza zasada sprawiedliwości, rządząca podstawowymi wolnościami w konstytucji, brzmi:

Każda osoba ma równy tytuł do w pełni wystarczającego systemu równych praw i wolności, takiego, że da się on pogodzić z takim samym systemem dla wszystkich; a w tym systemie ma być zapewniona autentyczna wartość równych wolności politycznych, i tylko tych wolności²⁹.

362 Gdy chodzi o pierwszą część zasady – na pierwszy rzut oka może się wydawać, że jest to powtórzenie kluczowego elementu tradycyjnego liberalnego *credo*, to znaczy nakaz maksymalizacji wolności każdej jednostki, dopóki nie pociąga to za sobą uszczerbku w wolności innych (tak zwana zasada krzywdy)³⁰. Gdy jednak uważnie przyjrzeć się tekstowi, okazuje się, że Rawlowska pierwsza zasada sprawiedliwości w swoim finalnym brzmieniu z *Liberalizmu...* ma jednak nieco inne znaczenie. Bliższe zasadzie krzywdy znaczenie miała pierwsza zasada w pierwotnym sformułowaniu z *Teorii...*, w którym „każda osoba ma równy tytuł do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności”³¹. Z czasem jednak Rawls zmodyfikował owo brzmienie i ostatecznie pierwsza zasada traktuje o systemie praw i wolności, które mają być nie „jak najszerze”, lecz „w pełni wystarczające”. Mają one w pełni wystarczyć do rozwinięcia władz moralnych racjonalności i rozumności, któ-

²⁹ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 35.

³⁰ Jest to tak zwana zasada krzywdy bądź szkody (*harm principle*), która swoje najbardziej wyrazne sformułowanie znalazła u J.S. Milla. Pisał on, iż „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych (J.S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, [w:] *idem, Utylitaryzm, O wolności*, Warszawa 2005, s. 102.

³¹ J. Rawls, *Teoria...*, s. 438

re stoją u podstaw koncepcji wolności obywatelskiej³². Takie postawienie sprawy jest jednak brzemiennie w skutki. Jak dobitnie pisze Rawls, „[n]ie przyznaje się pierwszeństwa wolności jako takiej, pojmowanej tak, jak gdyby korzystanie z czegoś, co zwie się »wolnością«, miało jakąś nadrzędną wartość”³³. Innymi słowy Rawlowska koncepcja obywatela, stojąca u podstaw zasad sprawiedliwości, zakłada, że w podstawowym interesie jednostki nie leży jak najszersza wolność, maksymalizowana dla niej samej. Tym, co stanowi *ratio essendi* podstawowych wolności jest rozwój i kultywowanie władz moralnych – czyli realizacja interesu wyższego rzędu³⁴. Do tego celu wystarczą podstawowe wolności dane jako lista. Na tejże liście znajdziemy: wolność sumienia, wolności polityczne, wolność myśli, wolność zrzeszania się, poruszania się i wyboru zajęcia czy też wolność do posiadania osobistej własności³⁵.

Jak podkreślałem już we wstępie, wolność nie jest u Rawlsa substancjalną czy choć treściowo jednolitą cechą jednostki. „Wolność” zastępują „wolności”, a zatem „w pełni wystarczający system wolności”, o którym mówi pierwsza zasada sprawiedliwości, to zbiór konkretnych swobód obywatelskich. Charakterystyczne jest, że na tej liście nie odnajdziemy praw i wolności bezpośrednio związanych z pozycją ekonomiczną czy

³² Ta zmiana była przede wszystkim reakcją na krytykę H.L.A. Harta, który podważył argumentację stojącą za pierwszeństwem wolności. Hart argumentował, że w ogóle nie jest jasne, dlaczego jak najszersze równe podstawowe wolności stoją w racjonalnym interesie stron porozumienia pierwotnego, które generuje zasady. Rawls zastąpił więc pojęcie racjonalnego interesu pojęciem interesu wyższego rzędu, który polega na rozwinięciu i utrzymaniu władz moralnych racjonalności i rozumności. Por. H.L.A. Hart, *Rawls on Liberty*..., zwłaszcza s. 246–252.

³³ J. Rawls, *Liberalizm*..., s. 393. Jak wskazuje Frank I. Michelman, tego rodzaju postawienie sprawy może (choć zadaniem autora wcale nie musi) stać w sprzeczności z amerykańskim prawnokonstytucyjnym priorytetem wolności, który polega raczej na maksymalizowaniu wolności działania w ogóle, nie zaś poszczególnych wolności (Por. F.I. Michelman, *The Priority of Liberty: Rawls and „Tiers of Scrutiny”*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*..., s. 176.

³⁴ Szerzej o interesie wyższego rzędu w kontekście koncepcji osoby: W. Hinsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin–New York 2002, s. 35–38; w kontekście sytuacji pierwotnej: S. Freeman, *Rawls*..., s. 151–153.

³⁵ W doktrynie Rawlsa własność prywatna nie jest fundamentalnym prawem, a przez to nie postuluje się nieograniczonego prawa własności, będącego filarem myślenia Nozicka czy Rothbarda. Jednakże roszczenia socjalistów, którzy uznają własność kolektywną (społeczną) za jedyną uprawnioną formę własności, także zostają odrzucone. Rawls jest bowiem przekonany, że własność osobista (obejmująca zarówno rzeczy ruchome, jak i nieruchomości służące celom prywatnym) stanowi jedną z koniecznych podstaw szacunku do samego siebie. Co za tym idzie, własność jest w tej ograniczonej formie przedmiotem ochrony konstytucyjnej. Szerzej o własności u Rawlsa patrz: M. Rupniewski, *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji*, Łódź 2015, s. 200–208.

majątkową. Ani własność inna niż osobista, ani wolność gospodarcza, ani prawa ekonomiczne i socjalne nie znajdują się na liście równych podstawowych wolności, o których mówi pierwsza zasada. Szersze wyjaśnienie, dlaczego Rawls uważa takie rozważanie za zasadne, przedstawię nieco później. W tym momencie wystarczy powiedzieć, że status wolności podstawowych mają te, które bezpośrednio wiążą się z ideałem wolnego i równego, racjonalnego i rozumnego obywatela społeczeństwa demokratycznego. Jeżeli zatem dana wolność nie służy bezpośrednio do rozwoju i kultywowania władz moralnych, nie ma statusu wolności podstawowej.

Teraz zajmę się drugą częścią pierwszej zasady głoszącą, że w systemie wolności ma być zapewniona autentyczna wartość wolności politycznych. Aby wyjaśnić, co Rawls ma tu na myśli, należy wskazać na wprowadzone przezeń rozróżnienie pomiędzy wolnością a wartością wolności. Posłużmy się już przywołaną historią Pana B. i Pana S. Jak pamiętamy, dwaj bracia bliźniacy, pomimo identycznego startu życiowego, należą do odmiennych warstw społecznych. Pan B. żyje tylko dzięki minimum socjalnemu, Pan S. jest człowiekiem ekonomicznego sukcesu. Niektórzy byliby skłonni powiedzieć, że zakres wolności Pana S. jest nieporównywalnie większy niż jego brata – ten ostatni spędza czas dość monotonnie i ma niewielkie możliwości, natomiast Pan S. realizuje coraz to nowe, śmiałe projekty biznesowe, znajdując czas na rozrywkę i odpoczynek. A jednak, z perspektywy Rawlowskiej, obydwaj bracia mają ten sam status wolnego i równego obywatela, a zatem posiadają te same równe podstawowe wolności. To co ich różni, to wartość wolności, czyli – mówiąc najprościej – pożytek, jaki z niej osiągają³⁶. Choć Rawls nie formułuje tego wprost, wydaje się, że ów „pożytek” należy rozumieć szeroko, jako życiową aktywność i faktyczne możliwości, nie zaś wyłącznie jako pożytek ekonomiczny. Wartość wolności słowa była z pewnością większa dla Jacka Keruacka, który pisząc książki uważane podówczas za obrazoburcze przeszedł do historii literatury, niż dla skromnego autora niniejszego tekstu, który swą twórczość ogranicza do zasadniczo niekontrowersyjnych tekstów naukowych, czytanych przez wąskie grono osób.

Rawls sądzi, że różnice w wartości wolności osobistych (tzn. przede wszystkim wolności sumienia i myśli czy osobistej własności), o ile nie przekraczają miary sprawiedliwości, są dopuszczalne (tak samo, jak dopuszczalne są nierówności społeczne w ogóle). Powracając do naszego przykładu – niska wartość wolności Pana B. jest rekompensowana tym, że „uniwersalne środki dostępne dla najgorzej uposażonych członków społeczeństwa, pozwalające osiągać własne cele, byłyby jeszcze mniejsze,

³⁶ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 437.

gdyby nierówności społeczne i ekonomiczne [...] były inne niż są³⁷. Tego rodzaju kompensacja nie może być jednak zastosowana do wolności politycznych, to znaczy tych, które związane są z procesem politycznym w ścisłym znaczeniu – z wpływaniem na władzę, posługującą się prawnym przymusem. Tutaj (i tylko tu) wymagana jest autentyczna wartość wolności dla każdego obywatela, co oznacza, że

wartość wolności politycznych musi być w przybliżeniu równa dla wszystkich obywateli, bez względu na ich położenie społeczne i ekonomiczne, lub przynajmniej musi być dostatecznie równa, w tym sensie, że każdy ma autentyczną możliwość sprawowania publicznego urzędu i wpływania na wynik decyzji politycznych³⁸.

Innymi słowy, koncepcja sprawiedliwości Rawlsa akceptuje sytuację, w której Pan S. otwiera coraz to nowe spółki, a w wolnym czasie lata na lotni, skacze na bungee, stołuje się w najlepszych restauracjach; podczas gdy Pan B. spędza czas przed telewizorem. Jednakże obydwaj bracia powinni mieć zapewnioną możliwość faktycznego wpływania na proces polityczny poprzez partycypację w demokratycznych procedurach (jest to tak zwana zasada równego uczestnictwa). Wynika stąd szereg praktycznych postulatów, jak dofinansowywanie partii politycznych z budżetu, ograniczenia nakładane na prywatne finansowanie kampanii czy nawet wysokie podatki od spadków i darowizn. Ma to służyć w przybliżeniu równej wartości wolności politycznych, czyli – mówiąc klasycznym językiem – ma zapobiec przekształceniu demokracji w oligarchię. Rawls pozostawia jednak szczegóły tych urządzeń publicznych praktyce politycznej.

Rozróżnienie pomiędzy wolnością a wartością wolności pozwala Rawlsowi na jeszcze jeden niezwykle istotny zabieg. Tradycyjnie, idąc za Benjaminelem Constantem, jesteśmy przyzwyczajeni postrzegać wolności osobiste jako ugruntowane w tzw. wolności negatywnej (wolność „od”), wolności zaś polityczne – w „wolności pozytywnej”. Jak podkreślałem już we wstępie, Rawls postrzega to rozróżnienie jako mylące, sam zaś konflikt – jest według niego przestylizowany. Dlatego wyraźnie odcina się on od owej szeroko dyskutowanej dychotomii³⁹. Rawls jest przekonany, że spór pomiędzy zwolennikami wolności negatywnej i pozytywnej „po większej części nie dotyczy wcale definicji, lecz raczej względnej wartości różnych rodzajów wolności, gdy wchodzi one ze sobą w konflikt”⁴⁰. Rawls przyjmuje zatem

365

³⁷ *Ibidem*, s. 437. To właśnie w ten sposób zasada różnicy usprawiedliwia nierówności społeczne. Por. np. P. Koller, *Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen*, „Erkenntnis” 1983, vol. 20, nr 1, s. 1–25.

³⁸ J. Rawls, *Liberalizm...*

³⁹ Powodem renesansu tej dyskusji w dwudziestym wieku był bez wątpienia słynny esej Isaiaha Berlina, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1991.

⁴⁰ J. Rawls, *Teoria...*, s. 298.

neutralną pod tym względem definicję Geralda C. MacCalluma, wedle której, aby określić, czym jest wolność, należy wskazać podmiot, który jest wolny, określić, od jakich restrykcji jest wolny oraz jakie działania może, jako wolny podmiot, podjąć. Można to ująć w zwężłej funkcji zdaniowej: „X jest wolny od Y do czynienia lub bycia Z”⁴¹. Owo formalne narzędzie jest wykorzystane do opisu wolności konstytucyjnych – zarówno tych osobistych, jak i politycznych, co pokazuje ich jednorodny charakter. Szkic najważniejszych podstawowych wolności ujętych w konstytucji (które następnie mają być rozwijane w zwykłym prawodawstwie), obrazuje poniższa tabela. Poszczególne kolumny wskazują podstawową wolność lub grupę wolności, a także powiązanie tej wolności z daną władzą moralną lub też dobrem osoby, a także z zasadą sprawiedliwości, która nakazuje wprowadzenie danej wolności.

Tabela 1. Ugruntowanie podstawowych wolności

Podstawowa wolność	Władza moralna	Zasada sprawiedliwości
wolności polityczne (wolność wypowiedzi politycznej, politycznego zrzeszania, dostęp do służby publicznej)	rozumność	pierwsza zasada
wolność myśli	rozumność	pierwsza zasada
wolność sumienia	racjonalność	pierwsza zasada
wolność (niepolitycznego) zrzeszania się	racjonalność	pierwsza zasada
własność osobista (wolność do wyłącznego korzystania z osobistej własności)	dobro osoby jako całość	pierwsza zasada
wolność poruszania się i wyboru zajęcia	racjonalność	druga zasada
wolności związane z integralnością osoby	dobro osoby jako całość	pierwsza zasada

Źródło: opracowanie własne⁴².

⁴¹ Por. G.C. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, „The Philosophical Review” 1967, vol. 76, nr 3, s. 312–334. Ta formalna definicja może służyć do budowania różnorodnych pojęć wolności, co czyni np. Tim Gray, wyróżniając: wolność jako brak ograniczeń, wolność jako dostępność wyboru, wolność jako skuteczna władza, wolność jako status, wolność jako samostanowienie, wolność jako „robienie tego, co się chce” oraz wolność jako panowanie nad sobą (T. Gray, *Freedom*, London 1991, s. 18–83). Zob. także Z. Rau, *Zapomniana wolność...*, s. 49–56, a także M. Przychodzeń, *Wolność neutralna aksjologicznie – współczesne wyzwania teoretyczne*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Kraków 2011, s. 283–298.

⁴² Tabela wykorzystana wcześniej w mojej monografii: M. Rupniewski, *Prawo jako narzędzie...*, s. 177

Jak widać, podstawowe wolności wyprowadza się z pierwszej zasady sprawiedliwości – wyjątkiem jest tu wolność poruszania się i wyboru zajęcia. Z drugiej zasady można co prawda wyprowadzić cały szereg praw i wolności, lecz nie mają one statusu wolności podstawowych. Jako przykład podaje Rawls wolność reklamy. Choć można ją wywieść z wolności słowa, Rawls przyjmuje, że jest ona częścią wolności gospodarczej, a ta ostatnia jest regulowana przez drugą zasadę sprawiedliwości. Ponieważ wolności związane z drugą zasadą nie wiążą się tak ściśle z rozwinięciem i kultywowaniem władz moralnych, nie mają one statusu praw podstawowych. Zdaniem Rawlsa bowiem:

[m]ądrze jest [...] ograniczyć podstawowe wolności do tych, które są naprawdę zasadnicze [...]. Powodem tego ograniczenia listy podstawowych wolności jest szczególny status tych wolności. Gdy tylko rozszerzamy listę podstawowych wolności, ryzykujemy osłabienie ochrony najważniejszych z nich i stwarzamy na nowo w obrębie systemu wolności nieokreślone i nie prowadzące do żadnych rozwiązań problemy wyważania, których mieliśmy nadzieję uniknąć dzięki odpowiednio określonemu pojęciu pierwszeństwa⁴³.

Oznacza to, jak już wspominałem, że powszechnie obecne w porządkach konstytucyjnych prawa i wolności o charakterze ekonomicznym, socjalnym i kulturalnym nie znajdują się w zbiorze wolności podstawowych, nie licząc swobody poruszania się i wyboru zajęcia⁴⁴. Podobnie (co pokazał przykład wolności reklamy i wąskie rozumienie własności jako prawa podstawowego) wolność gospodarcza nie jest uznana za fundamentalną. Warto w tym kontekście przypomnieć, że Rawls nie wykluczał systemu socjalistycznego (tzw. liberalnego socjalizmu) jako reżymu sprawiedliwego. Również w przypadku systemu kapitalistycznego (czy raczej tzw. demokracji właścicielskiej) aktywność gospodarcza winna być, zdaniem Rawlsa, głęboko regulowana przez publiczne instytucje⁴⁵. I to nie tylko w imię sprawiedliwości w pozycji ekonomicznej, lecz także ze względu na pierwszą zasadę, czyli autentyczną wartość wolności politycznej dla każdego.

W przypadku każdej z wolności można wskazać tak zwany główny zakres zastosowania, który zapewnia niezbędne minimum, pozwalające rozwijać i kultywować moralne władze rozumności i racjonalności. Maksymalizowanie jakiejś poszczególnej wolności i rozszerzanie jej poza ów główny

⁴³ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 399.

⁴⁴ Tego rodzaju zaawężenie krytykują np. Peter Koller czy Robert Alexy, argumentując, że takie rozumienie praw podstawowych kłóci się z prawno-konstytucyjną praktyką państw liberalno-demokratycznych. Por. P. Koller, *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, [w:] O. Höffe (Hg), *op. cit.*, s. 45–69; R. Alexy, *op. cit.*, zwłaszcza s. 274–282.

⁴⁵ Por. T. Brooks, *Reciprocity as Mutual Recognition*, „The Good Society” 2013, vol. 21, nr 1, s. 21–35.

zakres jest na gruncie koncepcji Rawlsa niezwykle trudne do uzasadnienia, ze względu na fakt, iż poszczególne wolności są ze sobą powiązane i sprzężone – mają wszak tworzyć jeden spójny system, a zmiany w zakresie jednej wolności pociągają za sobą zmiany w innych. Choć konstytucja sama w sobie nie jest w stanie zapewnić w pełni wystarczającego i spójnego systemu wolności (są one dookreślane na poziomie praktyki orzeczniczej i ustawodawstwa), to bez wątpienia już na poziomie konstytucyjnym mechanizm regulujący wolności, zestrajający je ze sobą i zapobiegający nadużyciom, winien być w jakiś sposób nakreślony. Konstytucja otwiera w ten sposób drogę do harmonijnej realizacji wolności przez wszystkich, a do tego celu winna dążyć struktura podstawowa. Akt regulacji wolności („regulacji” nie należy mylić z „ograniczaniem”) każdorazowo jest tylko o tyle uprawniony, o ile dana ingerencja wspiera całościowy system wolności⁴⁶. Jest to tak zwany słynny priorytet wolności, który głosi:

Podstawowa wolność objęta przez pierwszą zasadę może zostać ograniczona jedynie ze względu na samą wolność, to znaczy jedynie dla zapewnienia, by ta właśnie wolność bądź inna wolność podstawowa była należycie chroniona i aby jak najlepiej zestawić jeden system wolności⁴⁷.

368

Priorytet wolności (który w sprawiedliwości jako bezstronności przyjmuje formę pierwszeństwa „leksykograficznego”) zabrania poświęcania równych podstawowych wolności na rzecz takich wartości jak dobro publiczne, wartości perfekcjonistyczne, efektywność ekonomiczna czy równość społeczna⁴⁸. Jest to szczególnie widoczne w (przeprowadzonej przez Rawlsa jako przykład) analizie wolności wypowiedzi politycznej. Jako zasadę wyznaczającą jej granice Rawls afirmuje radykalnie liberalną zasadę wyraźnego i bezpośredniego zagrożenia, obecną w amerykańskim porządku prawnym⁴⁹. Aby bezpośrednie i wyraźne zagrożenie zachodziło,

⁴⁶ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 396. Odróżniając regulację od ograniczeń odwołuje się Rawls do jurysprudenencji amerykańskiej. Por. np. J.R. Kanovitz, *Constitutional Law* [twelfth edition], New Province, NJ 2010, s. 45.

⁴⁷ J. Rawls, *Teoria...*, s. 301.

⁴⁸ Amartya Sen nazywa owo podejście „swego rodzaju ekstremizmem”, gdyż nakazuje ono, w ramach rozumowania praktycznego, zrezygnować nawet z ogromnej korzyści innego rodzaju na rzecz utrzymania niewiele większej wolności (A. Sen, *The Idea of Justice*, London 2009, s. 65). Z kolei cała grupa autorów akcentujących ekonomiczny wymiar wolności (przede wszystkim Nozick czy Hayek) uznaje, iż Rawlowski priorytet wolności na niewiele się zdaje, a w ostatecznym rozrachunku wolność jest wartością podporządkowaną całościowemu systemowi sprawiedliwości społecznej. Por. także W. Kersting, *Kritik der Gleichheit*, Weilerwist 2002.

⁴⁹ Pierwotne sformułowanie tej zasady znajdziemy w sprawie *Schenck vs. Stany Zjednoczone*, 249 U.S. 47, (1919), istotne znaczenie dla liberalnego jej rozumienia ma wyrok w sprawie *Brandenburg v. Ohio* 395, U.S. 444 (1969). W sprawie tej Sąd stanowy Ohio

muszą być spełnione łącznie dwa warunki: 1) wypowiedź musi mieć na celu podburzenie do bliskiego czasowo bezprawnego czynu oraz 2) istnieje realne prawdopodobieństwo, że owa wypowiedź taki czyn spowoduje. Nie ma tutaj zatem miejsca na aprioryczną ocenę (obecną choćby w polskiej konstytucji⁵⁰), że wyznawanie tej czy innej doktryny samo w sobie stanowi zagrożenie.

Rawls zastrzega jednak, że priorytet wolności jest wymagany

w „w miarę sprzyjających warunkach”, to znaczy w takiej społecznej sytuacji, która, jeśli jest po temu wolna polityczna, pozwala na skuteczne ustanowienie tych wolności i pełne korzystanie z nich. Te warunki określa kultura społeczeństwa i nabyte umiejętności kierowania instytucjami oraz jego poziom rozwoju ekonomicznego (który nie musi być szczególnie wysoki), i niewątpliwie także inne rzeczy (LP, VIII, §2: 399).

Należy pamiętać, że problematyka podstawowych wolności nie wyczerpuje się na poziomie prawa konstytucyjnego. W pełni wystarczający system wolności może funkcjonować tylko jako cała struktura podstawowa, a zatem cały system prawny ma realizować podstawowe wolności. Co więcej, pewnych delikatnych czy kontrowersyjnych kwestii związanych z tymi wolnościami nie należy rozstrzygać na tak wysokim poziomie jak prawo konstytucyjne⁵¹. Dlatego wiele kwestii dotyczących podstawowych wolności pozostaje kwestiami praktyki politycznej i prawnej. Pomimo zasadniczo jurydycznego charakteru podstawowych wolności trzeba więc pamiętać, że lista wolności nie jest jakimś dogmatycznym projektem konkretnych instytucji; doktrynę podstawowych wolności należy traktować raczej „jako przewodnią strukturę, która, jeśli prawnicy uznają ją za przekonującą, może ukierunkować ich refleksje, uzupełniać

369

skazał lidera ruchu Ku-Klux Klan, Brandenburga, za przemówienie (utrwalone i wyemitowane w lokalnej telewizji), w którym ten ostatni sugerował, iż rząd może podlegać „zemście” za prześladowanie białej rasy, a także agresywnie wzywał czarnych i Żydów do opuszczenia Stanów Zjednoczonych. Sąd uchylił wyrok skazujący jako niekonstytucyjny, orzekając, iż podlegające karze przemówienie nie generowało bezpośredniego i wyraźnego zagrożenia. To właśnie w tej sprawie sformułowano niezbędne przesłanki wyraźnego i bezpośredniego zagrożenia, zwane „testem Brandenburga”.

⁵⁰ Mam tu na myśli przede wszystkim artykuł 13, który stanowi, że: „[z]akazane jest istnienie partii politycznych i innych organizacji odwołujących się w swoich programach do totalitarnych metod i praktyk działania nazizmu, faszyzmu i komunizmu, a także tych, których program lub działalność zakłada lub dopuszcza nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy w celu zdobycia władzy lub wpływu na politykę państwa albo przewiduje utajnienie struktur lub członkostwa”.

⁵¹ Por. F.I. Michelman, *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls...*, s. 416–419.

ich wiedzę i pomagać w formułowaniu sądu”⁵². Rawlsowska doktryna podstawowych wolności jest więc do pewnego stopnia elastyczna. Szereg wolności nie ma statusu wolności podstawowych, ich kształt zależy zatem w większym stopniu od bieżącej agendy politycznej. Natomiast wymienione wolności podstawowe powinny być, zdaniem Rawlsa, wyłączone spod rządów zwykłej, demokratycznej większości, niemniej jednak koncepcja filozoficzna jest jedynie pewną strukturą myślenia, natomiast

gdy obywatele na stanowiskach politycznych lub w społeczeństwie obywatelskim używają tej struktury, instytucje, pod rządami których się znajdują, nie są dziełem filozofa polityki [...]. Raczej instytucje te są dziełem przeszłych pokoleń, które przekazują je nam, gdy wzrastamy pod ich rządami⁵³.

Rawlsowska koncepcja wolności konstytucyjnych zakłada zatem ich ciągłą rewizję, która odbywać się ma z użyciem demokratycznych procedur, w świetle ideałów i zasad wolnego obywatelstwa i społeczeństwa demokratycznego jako sprawiedliwego systemu kooperacji.

Wolność w publicznych instytucjach a wolność w kulturze podłoża

370

Całościowa ocena miejsca wolności w doktrynie Rawlsa nie może poprzestać na opisie podstawowych wolności. To prawda – wraz z normatywną koncepcją obywatela stanowią one rdzeń Rawlsowskiego myślenia o wolności, natomiast – jak będę argumentował – nie wyczerpują one tego myślenia. Jak wielokrotnie podkreślałem, koncepcja racjonalnego i rozumnego obywatela oraz odpowiadająca jej doktryna równych podstawowych wolności funkcjonują na poziomie publicznych instytucji, przede wszystkim instytucji konstytucyjnych. Jest to szczególnie wyraźne w *Liberalizmie politycznym*, gdzie autor usiłuje tak przedstawić idee sprawiedliwości jako bezstronności, by mogły być przyjęte przez reprezentantów różnych rozległych doktryn, to znaczy przedstawicieli różnych odmiennych koncepcji moralnych zarówno o rodowodzie religijnym, jak i świeckim. Oznacza to, że chociaż w idealnym społeczeństwie – społeczeństwie dobrze urządzonym – sfera publicznego forum politycznego jest zdominowana zasadniczo przez jedną koncepcję politycznej sprawie-

⁵² J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 490.

⁵³ J. Rawls, *Reply to Habermas*, [w:] *idem, Political Liberalism*, New York 1996, s. 399.

dliwości⁵⁴, to oprócz sfery ściśle politycznej, równie ważna w społeczeństwie jest tak zwana „kultura podłoża (*background culture*)”, która pozostaje od publicznego forum politycznego względnie niezależna. Jak pisze Rawls, publiczna kultura polityczna:

obejmuje instytucje polityczne ustroju konstytucyjnego i publiczne tradycje ich interpretowania (w tym tradycje orzecznictwa sądowego), a także historyczne teksty i dokumenty, stanowiące wspólną wiedzę. Rozległe doktryny wszelkiego rodzaju – religijne, filozoficzne, i moralne – należą do tego, co możemy nazwać „kulturą podłoża”, kulturą społeczeństwa obywatelskiego. Jest to kultura sfery społecznej, nie politycznej, kultura życia codziennego, wielu jego stowarzyszeń: Kościołów i uniwersytetów, towarzystw naukowych, klubów i zespołów, by wymienić niektóre.

Zakres zainteresowania Rawlowskiej filozofii politycznej zostaje przeto zawężony. Dla nas oznacza to, że w ramach tej filozofii kultura podłoża uzyskuje szeroką przestrzeń, wolną od bezpośredniej ingerencji instytucji. Do pewnego stopnia rozszerza to horyzont myślenia o wolności poza legalistyczne konstrukcje, o których przede wszystkim pisałem do tej pory. Jest tak dlatego, że liberalne zasady sprawiedliwości stosują się do kultury podłoża jedynie pośrednio i w ograniczonym zakresie. Stwarza to przestrzeń dla rzeczywistego samookreślenia się. Każdy przedstawiciel rozumnej rozległej doktryny, godząc się na istniejący reżym konstytucyjny wraz z jego ideałami społeczeństwa i wolnego obywatela, może mimo to zachować swoje własne, pochodzące spoza kultury politycznej, zasady moralne oraz niezależne od politycznej koncepcji sprawiedliwości roszczenia wywiedzione z tychże zasad. Oznacza to, że nawet idealne Rawlowskie społeczeństwo dobrze urządzone nie jest społeczeństwem jednakowych obywateli. Rawls zakłada raczej istnie-

371

⁵⁴ Nussbaum wskazuje, iż Rawls planował modyfikację idei liberalizmu politycznego w kierunku uznania wielu koncepcji sprawiedliwości za równie rozumne (Por. M.C. Nussbaum, *Introduction...*, s. 21). Owe zmiany nie zostały jednak zrealizowane, a idea społeczeństwa dobrze urządzonego nadal nakazuje myśleć o sprawiedliwości jako bezstronności, jako jedynej (najbardziej rozumnej) koncepcji sprawiedliwości mającej być przyjętą w społeczeństwie. Por. P. Whiteman, *Legitimacy and the Project of Political Liberalism*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum, *Rawls's...*, s. 74–112. Zgadzam się z prezentowaną w tym tekście tezą, że nie należy Liberalizmu politycznego traktować jako porzucenia idei powszechnej zgody co do koncepcji sprawiedliwości. Odmienne zdaje się sądzić B. Dreben, pisząc: „Now what Rawls began to see was that, under the very conditions satisfy the principles of justice that he worked so hard to establish, reasonable and free and equal people will begin to differ, inevitably and properly so, on those very principles of justice”. B. Dreben, *On Rawls and Political Liberalism*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls...*, s. 316. Jak staram się dowieść w jednym z tekstów, było dokładnie odwrotnie. Por. M. Rupniewski, *Citizenship, Community, and the Rule of Law: With or Without Consensus?*, [w:] M. Knoll, S. Snyder, N. Simsek, *New Perspectives on Distributive Justice*, Boston–Berlin 2019.

nie żywego społeczeństwa obywatelskiego, gdzie każdy realizuje swoją wolność już nie jako obywatel (ten wymiar wolności zabezpiecza reżym konstytucyjny), lecz jako osoba moralna. Dlatego również w Rawlsowskim społeczeństwie dobrze urządzonej znajdziemy takich, dla których wolność oznacza podporządkowanie przykazaniom Bożym, jak i takich, dla których tego typu decyzja jest najgorszym zniewoleniem. Zakładamy, że dyskurs co do tego, co stanowi prawdziwą moralną wolność i w ogóle, czym jest wartościowe życie, odbywa się swobodnie w kulturze podłoża – sferze wolnej dyskusji i spontanicznej, różnorodnej aktywności ludzi. Każdy z obywateli ma zatem do pewnego stopnia podwójną tożsamość. W kulturze podłoża jest on osobą moralną, tak a tak definiowaną, a ponadto częścią takich wspólnot jak rodzina, grupa etniczna czy wspólnota zainteresowań (pozaprawna tożsamość moralna). W publicznej kulturze politycznej jest on z kolei obywatelem, wolnym i równym innym, któremu przysługują władze moralne racjonalności i rozumności (tożsamość instytucjonalna). W każdej z tych tożsamości jego wolność realizuje się na inny sposób, każdy zaś powinien obydwie aspekty tożsamości do siebie dostosować i pogodzić między sobą⁵⁵.

Konkluzje

Sądzę, że przedstawiłem już te elementy Rawlsowskiej filozofii politycznej, które są najbardziej istotne dla syntetycznej oceny jego doktryny wolności. Gdy rozważymy raz jeszcze wszystkie istotne aspekty, odkryjemy, że na pierwszy plan wysuwa się chęć pogodzenia wolności z równością. W istocie, wolność i równość są dwiema stronami tego samego ideału – ideału demokratycznego obywatelstwa. Podstawowe wolności konstytucyjne mają za zadanie wyrazić publiczną koncepcję wzajemnego szacunku, jaki winni są sobie nawzajem obywatele społeczeństwa demokratycznego. W kontraktualistycznej perspektywie Rawlsa można powiedzieć, że owe podstawowe wolności nadają sobie oni sami nawzajem po to, by wyrazić wzajemny szacunek⁵⁶. Jak pisze Rawls:

Podstawą poczucia własnej wartości w sprawiedliwym społeczeństwie nie jest czyjś udział w dochodzie, ale publicznie uznana dystrybucja podstawowych praw i wolności. A ponieważ podział ten jest równy, wszyscy mają podobny

⁵⁵ Por. J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 67.

⁵⁶ Znaczenie ideału wzajemnego szacunku u Rawlsa podkreśla szczególnie wyrażnie Charles Larmore. Por. Ch. Larmore, *The Moral Basis of Political Liberalism*, „The Journal of Philosophy” 1999, vol. 96, nr 12, s. 599–625.

i pewny status, gdy spotykają się, by zająć się wspólnymi sprawami szerszego społeczeństwa⁵⁷.

Jak zatem widzimy podstawowe wolności zapewniają nie tylko wolność, ale i równość społeczną. Jest to szczególnie wyraźne w doktrynie autentycznej wartości wolności politycznych, która nakazuje odgórnie regulować procesy polityczne. Rawls sądzi, że nieskrępowana czy „naturalna” wolność stanowi, paradoksalnie, zagrożenie dla samej wolności, jeżeli tę ostatnią rozumieć jako wystarczający system podstawowych wolności dla wszystkich. Głównym zagrożeniem wolności okazuje się tu przede wszystkim nie despotyzm nadmiernie rozbudowanego państwa, lecz nadmierna i nieuregulowana władza lepiej sytuowanych. Władza ta, jako władza czysto faktyczna, nie podlega takim samym regułom jak władza państwowa, a przez to – zdaje się przyjmować Rawls – stwarza szersze pole do różnorodnych nadużyć. Widać to wyraźnie po stylu, w jakim krytykował on współczesną mu sytuację w USA, pisząc, że Sąd Najwyższy

zdaje się w ogóle odrzucać myśl, że Kongres może się starać ustanowić autentyczną wartość wolności politycznych, [...] [a przez to] Sąd nie dostrzega sprawy najważniejszej, mianowicie że sprawiedliwa procedura polityczna wymaga autentycznej wartości wolności politycznych, i że po to, by zapewnić tę autentyczną wartość, konieczne jest zapobieganie temu, by ci, którzy mają większą własność i bogactwo, i związane z nimi większe zdolności organizacyjne, kontrolowali proces wyborczy obracając go na swoją własną korzyść⁵⁸.

373

Oznacza to, że Rawlsowskie pojmowanie wolności sytuuje go jednoznacznie po lewej stronie politycznego spektrum. Jak trafnie zaobserwował Adam L. Fuller,

[p]odczas, gdy prawica myśli o władzy jako sile państwa, lewica postrzega ją jako dominację klasy wyższej. Zdaniem lewicy, klasa ta składa się z korporacji, firm ubezpieczeniowych, paliwowych, banków, białych, mężczyzn, Kościołów, chrześcijan, czy kogokolwiek innego, kto ma możliwość – w oczach liberalnej [tj. lewicowej – M.R.] ideologii – gnębić i prześladować słabych dla własnej korzyści⁵⁹.

Rawls bez wątpienia podziela owo podstawowe przekonanie szeroko rozumianej myśli lewicowej, w myśl którego bardziej zagrażamy sobie nawzajem, gdy idzie o wolność i prawa, niż zagraża nam państwo. Stoi to w wyraźnym kontraście z libertarianizmem czy konserwatyzmem

⁵⁷ J. Rawls, *Teoria...*, s. 766.

⁵⁸ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 479–480.

⁵⁹ A.L. Fuller, *What Liberals Really Believe*, <http://www.intercollegiatereview.com/index.php/2013/11/03/what-liberals-really-believe/> [dostęp: 31.08.2015].

(zwłaszcza konserwatyzmem anglosaskim) – doktryny te zdają się nie brać pod uwagę możliwości opresji wewnątrz społeczeństwa (lub też ich przedstawiciele są skłonni pogodzić się z opresją jako czymś nieuchronnym), przez co jako główne zagrożenie dla wolności wskazują despotyczne państwo.

Rawlsowi jednak daleko jest do lewicowego radykalizmu. Przede wszystkim nie posługuje się on marksistowskimi pojęciami „klasy panującej” kontrolującej środki produkcji, ani też pojęciami „wyzysku”, „bazy” i „nadbudowy”⁶⁰. Zasadniczo obce jego myśleniu są także radykalne (w przeciwieństwie do umiarkowanych) stanowiska feministyczne⁶¹. Rawls nie nawołuje zatem do rewolucji, a przeciwnie – wierzy w obywatelskie pojednanie i harmonijną realizację wolności, osiągnięte dzięki racjonalnej i rozumnej polityce. Przeto obca mu jest także postmarksistowska czy feministyczna krytyka liberalnego państwa jako posługującego się różnymi formami symbolicznej i prawnej przemocy oraz przyzwalającego na rozmaite formy despotyzmu. Jest całkiem przeciwnie – to właśnie państwo konstytucyjne jest naturalną przestrzenią realizacji i zabezpieczenia zinstytucjonalizowanej wolności. Zasadniczo zatem Rawlsowskie kategorie nie konceptualizują wolności jako przeciwstawionej publicznym instytucjom, lecz przedstawiają ją jako immanentny element tychże instytucji. Można argumentować, że ze względu na problematyczne (jeśli po prostu nie błędne) ujęcie przez Rawlsa problemu odpowiedzialności, o którym pisałem w sekcji pierwszej, ciężar utrzymania i rozwijania wolności jest w całości przerzucony na instytucje. Ostateczny kształt i kondycja wolności zależy więc przede wszystkim od partycypacji obywatelskiej, generującej postęp instytucji. Z drugiej strony jednak, instytucje nie wyczerpują Rawlsowskiego myślenia o wolności. Horyzont tego myślenia rozszerza przeciwstawienie kultury politycznej kulturze podłoża. Ten ważny podział, za którym idzie także swego rodzaju dychotomia wartości (wartości moralno-metafizyczne oraz ściśle polityczne) wskazuje na jeszcze jeden, mniej wprost akcentowany, lecz *implicite* równie ważny, aspekt wolności – wolności do faktycznego samookreślania się zgodnie z wyznawaną rozległą doktryną.

⁶⁰ Należy jednak podkreślić, że Rawls zasadniczo zgadzał się z wieloma elementami Marksowskiej krytyki dziewiętnastowiecznego kapitalizmu. Odrzucał co prawda teorię własności opartej na pracy, oraz – co oczywiste – także postulat zniesienia własności prywatnej, jednak podzielał Marksowskie przekonanie o niesprawiedliwościach wynikających z nieograniczonego kapitalizmu *laissez faire*. Por. J. Rawls, *Wykłady z filozofii polityki*, red. S. Freeman, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010, s. 423–429.

⁶¹ Por. M. Nussbaum, *Rawls and Feminism*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls...*, s. 488–520; S.M. Okin, *Justice and Gender: An Unfinished Debate*, „Fordham Law Review” 2004, vol. 72, s. 1573–1567.

Bibliografia

- Agarwala B.K., *In Defence of the Use of Maximin Principle of Choice under Uncertainty in Rawls' Original Position*, „Indian Philosophical Quarterly” 1986, vol. 13, nr 2, s. 157–176.
- Alexy R., *John Rawls' Theorie der Grundfreiheiten*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997, s. 263–303.
- Barry B., *John Rawls and the Priority of Liberty*, „Philosophy & Public Affairs” 1973, vol. 2, nr 3, s. 274–290.
- Barry, B., *John Rawls and The Search for Stability*, „Ethics” 1995, vol. 105, s. 874–915.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1991.
- Brooks T., *Reciprocity as Mutual Recognition*, „The Good Society” 2013, vol. 21, nr 1, s. 21–35.
- Cohen J., *For a Democratic Society*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 86–138.
- Daniels N., *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, [w:] idem (red.) *Reading Rawls*, Stanford, Cal. 1989.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011.
- Dworkin R., *Sovereign's Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA 2002.
- Freeman S., *Rawls*, London–New York 2007.
- Fuller A.L., *What Liberals Really Believe*, <http://www.intercollegiatereview.com/index.php/2013/11/03/what-liberals-really-believe/> [dostęp: 31.08.2015].
- Gray T., *Freedom*, London 1991.
- Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge 2000.
- Harsanyi J., *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory*, „The American Political Science Review” 1975, vol. 69, nr 2, s. 594–606.
- Hart H.L.A., *Rawls on Liberty and its Priority*, [w:] N. Daniels (red.), *Reading Rawls*, Stanford 1989, s. 253–281.
- Hinsch W., *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin–New York 2002.
- Hinsch W., *Politischer Konsens in einer streitbaren Welt*, [w:] idem (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997.
- Kanovitz J.R., *Constitutional Law* [twelfth edition], New Province NJ. 2010.
- Kersting W., *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' politischen Liberalismus*, Paderborn 2006.
- Kersting W., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2001.
- Kersting W., *Kritik der Gleichheit*, Weilerwist 2002.
- Kędziora K., *John Rawls – w poszukiwaniu normatywnych podstaw demokracji* (praca doktorska, Uniwersytet Łódzki), [Łódź] 2009.
- Koller P., *Die Grundsätze der Gerechtigkeit*, [w:] O. Höffe, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, s. 45–69.
- Koller P., *Rawls' Differenzprinzip und seine Deutungen*, „Erkenntnis” 1983, vol. 20, nr 1, s. 1–25.

- Levine A., *Rawls' Kantianism*, „Social Theory and Practice” 1974, vol. 3, nr 1, s. 47–63.
- Lyons D., *Rawls versus Utilitarianism*, „The Journal of Philosophy” 1972, vol. 69, nr 18, s. 535–545.
- MacCallum G.C., *Negative and Positive Freedom*, „The Philosophical Review” 1967, vol. 76, nr 3, s. 312–334.
- Michelman F.I., *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*, [w:] S. Freeman (red.) *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 394–425.
- Michelman F.I., *The Priority of Liberty: Rawls and „Tiers of Scrutiny”*, [w:] T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015.
- Mill J.S., *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, [w:] *idem, Utylitaryzm, O wolności*, Warszawa 2005.
- Nussbaum M.C., *Introduction*, [w:] T. Brooks, M.C. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015, s. 175–202.
- Nussbaum M.C., *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, „Philosophy & Public Affairs” 2011, vol. 39, nr 1, s. 1–56.
- Nussbaum M.C., *Rawls and Feminism*, [w:] S. Freeman (red.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, MA 2003, s. 488–520.
- Okin S.M., *Justice and Gender: An Unfinished Debate*, „Fordham Law Review” 2004, vol. 72, s. 1573–1567.
- Pogge T., *Gleiche Freiheit für alle?*, [w:] O. Höffe (red.), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998, s. 149–168.
- Pogge T., *The Kantian Interpretation of Justice as Fairness*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1981, vol. 35, nr 1, s. 47–65.
- Przychodzeń M., *Wolność neutralna aksjologicznie – współczesne wyzwania teoretyczne*, [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Kraków 2011, s. 283–298.
- Raphael D.D., *Tensions between Equality and Freedom*, [w:] *idem, Justice and Liberty*, London 1980.
- Rawls J., *Justice as Fairness: A Restatement*, red. E. Kelly, Cambridge, MA 2001.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2012.
- Rawls J., *Reply to Habermas*, [w:] *idem, Political Liberalism*, New York 1996.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przejrzał S. Szymański, Warszawa 2009.
- Rawls J., *Wykłady z historii filozofii polityki*, red. S. Freeman, tłum. S. Szymański, Warszawa 2010.
- Rau Z., *Umowa społeczna w „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieleński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, tłum. M. Przychodzeń, Warszawa 2008.
- Rau Z., Chmieleński M. (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- Rupniewski M., *Prawo jako narzędzie sprawiedliwej kooperacji*, 2015.

Sandel M., *Political Liberalism* [recenzja książki], „Harvard Law Review” 1994, vol. 107, s. 1765–1794.

Sen A., *The Idea of Justice*, London 2009.

Siep L., *Rawls’ politische Theorie der Person*, [w:] W. Hinsch (red.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt a. Main 1997, s. 380–395.