

PRZEDMOWA
DO WYDANIA POLSKIEGO

To dla mnie wielka przyjemność, że *Teoria sprawiedliwości* ukazuje się w przekładzie polskim, i cieszę się, że mogę napisać tę przedmowę — kolejną po przedmowie do wydania francuskiego z 1987 roku. Mimo że praca ta spotkała się z krytyką ze strony wielu myślicieli, nadal uznaję za słuszne jej główne linie rozumowania i bronię zasadniczych jej tez. Oczywiście, jak łatwo się domyślić, pewne rzeczy wolałbym widzieć w innym ujęciu i dziś w wielu istotnych punktach wprowadziłbym poprawki. Ale gdybym miał pisać *Teorię sprawiedliwości* od nowa, to nie napisałbym — jak czasem mawiają niektórzy — zupełnie innej książki.

Ponieważ przedmowa do wydania francuskiego była pierwszą i jedyłą, jaką napisałem do przekładu, korzystam z okazji, by powtórzyć, że w lutym i marcu 1975 roku przygotowując wydanie niemieckie — które ukazało się w tymże roku — w pierwotnym tekście angielskim wprowadziłem istotne poprawki. Te poprawki, według tego, co wiem, zostały włączone do wszystkich późniejszych przekładów, a żadnych innych już później nie dodałem. Tak więc wszystkie przekłady, łącznie z francuskim, opierały się na tym samym, poprawionym tekście. Ponieważ zawierał on istotne w moim przekonaniu udoskonalenia, przekłady (jeżeli są wierne) górują nad wydaniem angielskim*.

* Zob. *Od Wydawcy* — s. IX (przyp. red. nin. wyd.)

Zanim omówię ważniejsze poprawki i przedstawię powody, dla których zostały wprowadzone, poczynię pewną uwagę ogólną na temat koncepcji sprawiedliwości zaprezentowanej w *Teorii sprawiedliwości*, koncepcji — jak ją nazywam — „sprawiedliwości jako bezstronności”. Główne założenia i cele tej koncepcji rozumiem jako założenia i cele określonej koncepcji demokracji konstytucyjnej. Mam nadzieję, że koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności znajdzie uznanie dostatecznie szerokiego kręgu ludzi myślących kształtujących opinię polityczną, a przez to stanie się wyrazem jakiegoś istotnego składnika czegoś, co można nazwać wspólnym rdzeniem tradycji demokratycznej.

Owe główne założenia i cele omówiłem w przedmowie do wydania angielskiego. Jak to wyjaśniam w drugim i trzecim akapicie tej przedmowy, chciałem wypracować koncepcję sprawiedliwości, która stanowiłaby w miarę systematyczną alternatywę wobec utylitaryzmu, w takiej czy innej formie długo dominującego w anglosaskiej tradycji myśli politycznej. Zasadniczym powodem poszukiwania takiej alternatywy, jest to, że — jak myślę — doktryna utylitarystyczna stanowi słabą podstawę dla instytucji konstytucyjnej demokracji. W szczególności nie sądzę, by utylitaryzm mógł dać zadowalające wyjaśnienie podstawowych praw i swobód obywateli jako wolnych i równych osób, co jest wymaganiem o bezwzględnie pierwszorzędnym znaczeniu dla opisu instytucji demokratycznych. Aby temu wymaganiu sprostać, posłużyłem się koncepcją umowy społecznej, którą przedstawiłem w sposób bardziej ogólny i abstrakcyjny — za pomocą idei sytuacji pierwotnej. Przekonujące ujęcie podstawowych praw i wolności — i ich priorytetu — stanowiło pierwszy cel koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności. Drugim celem było zintegrowanie tego ujęcia z określonym rozumieniem demokratycznej równości, co doprowadziło do zasady autentycznej równości szans i do zasady dyferencji ¹.

¹ W odniesieniu do tych dwóch zasad, zob. §§ 17-18, rozdz.II. Te właśnie dwie zasady, a zwłaszcza zasada dyferencji, nadają koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności jej charakter liberalny, czy też socjal-demokratyczny.

Za pomocą poprawek, które wprowadziłem w 1975 roku, starałem się usunąć pewne słabości wydania angielskiego. Spróbuję teraz wskazać te słabe punkty, choć obawiam się, że większość tego, co powiem, nie będzie zrozumiała bez uprzedniej znajomości tekstu. Ten взгляд jednak wypada pominąć. Otóż najpoważniejsza słabość tkwiła w ujęciu wolności, którego wady wytknął H.L.A. Hart w swoim krytycznym omówieniu z 1973 roku². Poczynając od paragrafu 11 w rozdziale II, wniosłem poprawki mające zaradzić niektórym trudnościom zauważonym przez Harta. Trzeba jednak stwierdzić, że ujęcie przedstawione w tekście poprawionym, choć w znaczący sposób udoskonalone, nie jest jeszcze w pełni zadowalające. Lepszą wersję zawiera późniejszy mój artykuł, zatytułowany *Basic Liberties and Their Priority*³. W artykule tym próbuję znaleźć odpowiedź na to, co ostatecznie uznałem za najważniejsze zarzuty Harta. Stwierdzam tam, że podstawowe prawa i wolności, i ich pierwszeństwo, zapewniają na równi wszystkim obywatelom warunki społeczne istotne dla właściwego rozwinięcia i pełnego przejawienia ich dwóch władz moralnych — ich zdolności do tego, by mieć poczucie sprawiedliwości, oraz ich zdolności do tego, by mieć określoną koncepcję dobra — w dwóch, jak to tam nazywam, fundamentalnych przypadkach. Najkrócej rzecz ujmując: pierwszy fundamentalny przypadek — to zastosowanie zasad sprawiedliwości do struktury podstawowej społeczeństwa, dyktowane poczuciem sprawiedliwości obywateli. Drugi przypadek fundamentalny to zastosowanie będącej w rozporządzeniu obywateli władzy praktycznego rozumowania i myślenia w procesie kształtowania, rewidowania i racjonalnego realizowania ich koncepcji dobra. Równe wolności polityczne, łącznie z ich autentyczną wartością (założenie wprowadzone w paragrafie 36) oraz wolność myśli, wolność sumienia i wolność stowarzyszania się winny zapewnić, by można było w obu tych przypadkach

² Rawls on Liberty and Its Priority, „University of Chicago Law Review”, vol. 40 (1973), ss. 534-555.

³ Tanner Lectures on Human Values, University of Utah Press, Salt Lake City 1982, vol. III, ss. 8-87.

wykorzystać te władze moralne w sposób wolny, wyuczony i skuteczny. Sądzę, że te zmiany w ujęciu wolności dobrze się mieszczą w ramach koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności w jej postaci sformułowanej w owym tekście poprawionym.

Drugą poważną słabość pierwotnego, angielskiego wydania stanowił sposób ujęcia dóbr pierwotnych. Zostały one określone jako rzeczy, których pragną osoby kierujące się rozumem niezależnie od tego, czego pragną poza tym — to zaś, co to są za rzeczy i dlaczego są to te rzeczy, a nie inne, miało zostać wyjaśnione poprzez opis dobra w rozdziale VII. Niestety, ten opis pozostawia niejasnym, czy to, że coś jest dobrem pierwotnym, zależy wyłącznie od naturalnych faktów ludzkiej psychologii, czy też także od określonej moralnej koncepcji osoby, w czym zawiera się pewien ideał. Tę niejasność należy rozstrzygnąć na korzyść odpowiedzi drugiej: osoby, o których mowa, należy ujmować jako rozporządzające dwiema władzami moralnymi (wspomnianymi wyżej) i jako mające interesy wyższego rzędu — rozwijania i wykorzystywania tych władz. Zgodnie z tym, dobra pierwotne należy określić jako to, czego w skali całego życia potrzebują osoby mające status wolnych i równych obywateli oraz normalnie i w pełni kooperujących członków społeczeństwa. Porównań interpersonalnych dla celów politycznej sprawiedliwości należy dokonywać w kategoriach indeksu przysługujących obywatelom dóbr pierwotnych, a te dobra należy rozumieć jako odpowiadające ich potrzebom jako obywateli, nie zaś ich preferencjom i pragnieniom. Aby dać wyraz tej zmianie poglądu, wprowadziłem, poczynawszy od paragrafu 15, pewne poprawki, jednak niewyczerpujące — w pełni zdałem sprawę ze swego nowego stanowiska w artykule, również z 1982 roku, *Social Unity and Primary Goods*⁴. Podobnie jak w odniesieniu do ujęcia podstawowych wolności, sądzę, że zmiany postulowane w tym artykule mieszczą się w ramach poprawionego tekstu.

⁴ Został on pomieszczony w książce *Utilitarianism and Beyond*, edited by Amartya Sen and Bernard Williams, Cambridge University Press, 1982, ss. 159-185.

Dokonałem jeszcze wielu pomniejszych zmian, zwłaszcza w rozdziale III i znów — choć mniej — w rozdziale IV. W rozdziale III usiłowałem po prostu nadać rozumowaniu jaśniejszą postać, mniej narażoną na opaczne zrozumienie. Tych poprawek jest zbyt wiele, by móc je tutaj odnotować, lecz nie sądzę, by sprawiały one, że wywód w istotny sposób odbiega od ujęcia wydania angielskiego. Poczynając od rozdziału V zmiany są nieliczne. Poprawiłem paragraf 44, dotyczący sprawiedliwego oszczędzania, znów starając się uczynić go jaśniejszym; napisałem jeszcze raz pierwszych sześć akapitów paragrafu 82 (rozdz. IX), by naprawić pewien poważny błąd w argumentacji na rzecz priorytetu wolności⁵; wprowadziłem też zmiany w dalszych akapitach tego paragrafu. Być może rozeznanie czytelnika co do tego, co uważam za dwie zmiany o doniosłym znaczeniu — mianowicie tę w ujęciu podstawowych wolności i tę w ujęciu dóbr pierwotnych — sprawi, że te wskazówki wystarczą, by zdać sprawę z natury i zakresu owych poprawek.

Gdybym dziś pisał *Teorię sprawiedliwości*, dwie sprawy potraktowałbym inaczej. Po pierwsze, inaczej przedstawiłbym argumentację z perspektywy sytuacji pierwotnej (patrz rozdział III) na rzecz dwóch zasad sprawiedliwości (patrz rozdział II). Lepiej byłoby sformułować ją posłużymy się dwoma zestawieniami. W przypadku zestawienia pierwszego strony wybierałyby między naszymi dwiema zasadami sprawiedliwości, wziętymi jako całość, a zasadą (przeciętną) użyteczności jako jedyną zasadą sprawiedliwości. W przypadku drugiego zestawienia wybierałyby między dwiema zasadami sprawiedliwości a tymiż zasadami z jedną istotną zmianą: oto zasadę dyferencji zastępuje zasada (przeciętną) użyteczności. (Nasze dwie zasady po tej zamianie określiłem jako koncepcję mieszaną, przez co należy rozumieć, że zasadę użyteczności winno się stosować zgodnie z ograniczeniami nakładanymi przez zasady mające pierwszeństwo: zasadę równych wolności oraz zasadę autentycznej równości szans.) Posłużenie się tymi dwoma zestawieniami ma tę

⁵ Jeśli chodzi o ten błąd, zob. *Basic Liberties and Their Priority*, wyd. cyt., przypis 83, s. 87.

zaletę, że oddziela argumenty na rzecz równych podstawowych wolności i ich pierwszeństwa od argumentów na rzecz samej zasady dyferencji. Argumenty na rzecz równych podstawowych wolności od razu uzyskują znacznie większą siłę, jako że argumenty na rzecz zasady dyferencji wymagają subtelniejszego wyważania różnych względów. Główny cel koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności zostaje osiągnięty, gdy tylko staje się jasne, że w przypadku pierwszego zestawienia przyjęte zostałyby nasze dwie zasady sprawiedliwości, czy nawet że zostałyby one obrane w przypadku zestawienia trzeciego, w którym wybór padłby na ową koncepcję mieszaną z drugiego zestawienia, a nie na zasadę użyteczności. W dalszym ciągu uważam, że zasada dyferencji ma znaczenie i gotów jestem jej bronić, traktując przy tym jako oczywisty (co znajduje wyraz w drugim zestawieniu) warunek istnienia ram instytucjonalnych czyniących zadość dwu zasadom ją poprzedzającym. Lepiej jednak uznać, że argumentacja na jej rzecz jest mniej oczywista, i nie ma mowy o tym, by mogła mieć taką siłę jak argumentacja na rzecz owych dwóch zasad mających wobec niej pierwszeństwo.

Poza tym inaczej potraktowałbym dziś koncepcję „demokracji właścicielskiej”, wprowadzoną w rozdziale V — mianowicie ostrzej odróżniłbym ją od koncepcji państwa opiekuńczego (*welfare state*)⁶. Są to zupełnie różne koncepcje, ponieważ jednak obie dopuszczają prywatną własność zasobów produkcyjnych, można je mylnie uważać za zasadniczo tożsame. Jedna z podstawowych różnic polega na tym, że instytucje stanowiące ramy demokracji właścicielskiej, z jej systemem (autentycznie) konkurencyjnych rynków, usiłują rozpraszać własność dóbr i kapitału i w ten sposób zapobiegać temu, by nieliczni kontrolowali gospodarkę i pośrednio także życie polityczne. Demokracja właścicielska unika tego — nie poprzez redystrybucję dochodu skierowaną, by tak rzec, ku tym, którzy na końcu

⁶ Termin „demokracja właścicielska” (*property-owning democracy*) i niektóre elementy koncepcji przejąłem od J. E. Meade’a, *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, London 1964, zob. zwłaszcza rozdział V.

każdego okresu mają go mniej, lecz raczej poprzez zapewnienie szerokim rzeszom na początku każdego okresu własności zasobów produkcyjnych i tego kapitału, który tkwi w ludziach (wykształcenie, wyszkolenie praktyczne), wszystko to w ramach równych podstawowych wolności i autentycznej równości szans. Nie chodzi po prostu o wsparcie tych, którzy na skutek przypadku lub niepowodzenia wypadają z gry (choć takie wsparcie jest konieczne), lecz o to, by — zamiast tego — umożliwić wszystkim obywatelom wzięcie swoich spraw we własne ręce i udział w społecznej kooperacji opartej na wzajemnym szacunku, na odpowiednio równych warunkach.

Mamy tu do czynienia z dwiema całkowicie odmiennymi koncepcjami celu, jaki stawiają sobie w czasie instytucje polityczne. W państwie opiekuńczym chodzi o to, by nikt nie spadł poniżej określonego, godziwego poziomu życia i aby wszystkim zapewnić ochronę w razie wypadku czy niepowodzenia, na przykład zasiłek dla bezrobotnych i opiekę zdrowotną. Redystrybucja dochodu wtedy służy temu celowi, gdy — na końcu każdego okresu — można wyodrębnić tych, którzy potrzebują pomocy. Taki system może dopuszczać wielkie i dziedziczne nierówności w zakresie rozdziału bogactwa, które są nie do pogodzenia z autentyczną wartością wolności politycznych (pojęcie wprowadzone w paragrafie 36), jak również wielkie różnice dochodu, naruszające zasadę dyferencji. Choć czyni się pewien wysiłek, by zapewnić autentyczną równość szans, jest on przy takich różnicach w zakresie dochodu i, w konsekwencji — wpływu politycznego, niewystarczający albo nieskuteczny.

W przeciwieństwie do tego, w demokracji właścicielskiej celem jest urzeczywistnianie przez cały czas idei społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji obywateli jako wolnych i równych osób. Tak więc instytucje podstawowe od początku muszą działać tak, by środki produkcji trafiały w ręce szerokiej rzeszy obywateli — tak aby w pełni uczestniczyli oni w społecznej kooperacji — a nie tylko w ręce nielicznych. Kładzie się nacisk na ciągłe rozpraszanie własności kapitału i zasobów dzięki prawom

regulującym dziedziczenie i zapisy spadkowe, na autentyczną równość szans, zapewnianą poprzez kształcenie, szkolenie praktyczne i tym podobne działania, a także na instytucje, dzięki którym autentyczną wartość uzyskują wolności polityczne. Aby w pełni ocenić znaczenie zasady dyferencji, trzeba ją ujmować w kontekście demokracji właścicielskiej (bądź w kontekście liberalnego reżimu socjalistycznego), nie zaś państwa opiekuńczego: jest to zasada wzajemności, czy też obopólności, mająca obowiązywać w społeczeństwie pojmowanym jako sprawiedliwy system kooperacji między wolnymi i równymi obywatelami trwającej z pokolenia na pokolenie.

Skoro wspominałem o liberalnym systemie socjalistycznym, muszę dodać, że koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności pozostawia otwartą kwestię, czy jej zasadom najlepiej czyni zadość jakaś forma demokracji właścicielskiej, czy też liberalny reżim socjalistyczny. O tym powinny rozstrzygać historyczne warunki i tradycje, instytucje i siły społeczne każdego kraju ⁷.

Koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, będąca pewną koncepcją polityczną, nie zawiera tezy o naturalnym prawie do prywatnej własności środków produkcji (choć obejmuje prawo do własności osobistej jako koniecznego warunku niezależności i integralności obywateli), ani też tezy o naturalnym prawie pracowników do posiadania i zarządzania przedsiębiorstwami. Jest to natomiast koncepcja, w świetle której kwestie te można rozsądnie rozstrzygać, biorąc pod uwagę konkretne warunki danego kraju.

John Rawls

Cambridge, wrzesień 1993

⁷ Zob. ostatnie dwa akapity paragrafu 42, rozdział V.