

K r z y s z t o f   K ę d z i o r a

## Czy Rawlsowska koncepcja *justice as fairness* jest deontologiczna?

**Słowa kluczowe:** *deontologia, etyka teologiczna, J. Rawls, teleologia, utylitaryzm*

Nie ulega wątpliwości, że na postawione w tytule pytanie, czy Rawlsowska koncepcja *justice as fairness*<sup>1</sup> jest deontologiczna, odpowiedź może być tylko pozytywna: jest ona koncepcją deontologiczną, co potwierdza wprost sam autor *Teorii sprawiedliwości* (Rawls 2009, s. 65–66). Nie jest jednak już tak oczywiste, w jakim znaczeniu tego słowa jest ona „deontologiczna” i jak to znaczenie ma się do innych jego użyć. Jak poświadczają dzieje terminu „deontologia”, niesie on ze sobą wiele znaczeń. Zacznę więc od krótkiego przedstawienia historii tego pojęcia (cz. 1). Następnie omówię Rawlsowskie rozumienie deontologii i wyjaśnię, dlaczego nie można jej rozumieć po prostu jako nonkonsekwencjalizmu (cz. 2). W ostatniej części artykułu przedstawię pewną propozycję rozumienia deontologicznego charakteru koncepcji *justice as fairness*. W tym celu odwołam się do młodzieńczej rozprawy dyplomowej Rawlsa z 1942 roku. Nakreślę pokrótce zawartą w niej koncepcję „etyki teologicznej” i postaram się wykazać pewną ciągłość pomiędzy nią a późniejszymi pracami Rawlsa (cz. 3).

---

Krzysztof Kędziora, Uniwersytet Łódzki, Instytut Filozofii, ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź;  
e-mail: krzysztof.kedziora@uni.lodz.pl, ORCID: 0000-0003-4224-9544.

<sup>1</sup> W języku polskim na dobre zadowoliło się tłumaczenie *justice as fairness* w postaci „sprawiedliwość jako bezstronność”. Wiadomo, że nie jest to najlepsze translatorskie rozwiązanie, choć trudno zaproponować lepsze. Pozostawienie nazwy Rawlsowskiej koncepcji w oryginale, na co się zdecydowałem, nie jest oczywiście żadnym rozwiązaniem problemu, lecz co najwyżej jego obejściem.

## 1. Krótka historia deontologii

We współczesnej filozofii rozróżnienie na teleologię i deontologię służy klasyfikacji różnych stanowisk i koncepcji etycznych. Za modelowy przykład teorii deontologicznej uznaje się etykę kantowską, natomiast za przykład teorii teleologicznej utylitaryzm (zob. Davis 2002). To jednak Jeremy Bentham, nie zaś Immanuel Kant po raz pierwszy posłużył się terminem „deontologia”. Nie byłoby w tym może i nic dziwnego, bo przecież Bentham mógł użyć ukutego przez siebie terminu na oznaczenie stanowiska odmiennego od swojego. Tak jednak nie było i to z dwóch powodów. Po pierwsze, etyka Kanta i utylitaryzm Benthama, choć powstały mniej więcej w tym samym czasie<sup>2</sup>, to zostały wypracowane niezależnie od siebie (Timmermann 2014, s. 239–240; Schneewind 2002, s. 462). Po drugie, choć Bentham terminu „deontologia” używał w różnych znaczeniach, to jednak zawsze odnosił go do własnego systemu etycznego.

Po raz pierwszy w pismach Benthama słowo „deontologia” pojawiło się, i wszystko wskazuje na to, że był to pierwszy raz w literaturze filozoficznej w ogóle, w sierpniu 1814 roku (Goldworth 1983, s. xix–xx; Loudon 1996, s. 573–574). Natomiast w opublikowanej po jego śmierci *Deontologii* (1834), nad którą pracował od wspomnianego roku 1814, znajdujemy taką oto definicję: „Przez deontologię, wziętą w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, rozumie się tę dziedzinę sztuki i nauki, która ma za swój przedmiot czynienie tego, co w każdej sytuacji jest właściwie i słusznie uczynić” (Bentham 1983, s. 249; por. Loudon 1996, s. 574–576). Tym zaś, co „właściwie i słusznie jest uczynić”, jest „maksymalizowanie całkowitej sumy szczęścia” (Bentham 1983, s. 249). I choć w miejscu, gdzie wymóg maksymalizacji zostaje przez Benthama sformułowany, mowa jest o maksymalizowaniu jednostkowego szczęścia, to wymóg ten można odnieść do wszystkich istot zdolnych odczuwać przyjemność i cierpienie. Deontologia wówczas jest „po prostu utylitarystyczną teorią moralnego zobowiązania” (Louden 1996, s. 576).

Znaczenie, jakie więc przypisywał Bentham wymyślonemu przez siebie terminowi, odbiegało od tego, jakim dziś się posługujemy. We współczesnym znaczeniu pojęcia deontologii pobrzmiewa to, że jest ona „nauką o obowiązkach” czy też „systemem obowiązków”, ale ważniejsze jest przy tym, jaki charakter mają te obowiązki i skąd bierze się ich moc wiążąca. Do tego współczesnego rozumienia deontologii przybliży nas XIX-wieczny spór między intuicjonistami a utylitarystami. Spór ten dotyczył tego, w jaki sposób poznajemy nasze obowiązki: czy poznajemy je dzięki intuicji, bezpośrednio, bez uwzględniania konsekwencji naszego działania, czy też na drodze rozumowania, w któ-

---

<sup>2</sup> *Uzasadnienie metafizyki moralności* opublikowane zostało w roku 1785, *Krytyka praktycznego rozumu* w roku 1788, zaś *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, ukończone w roku 1780, opublikowane zostało w roku 1789.

rym konsekwencje zostają uwzględnione (Louden 1996, s. 579–580). Pytanie, jak poznajemy nasze obowiązki, jest pytaniem z zakresu epistemologii i odróżnić je należy od „normatywnego” (Louden 1996, s. 580) czy też „ontologicznego” (Broad 1930, s. 213) pytania, co decyduje, że dany czyn jest słuszny. Czy jest on słuszny na mocy pewnych wewnętrznych cech samego działania, które powodują, że jest ono właściwe, a więc słuszne, w danej sytuacji, czy też jest on słuszny dzięki jego konsekwencjom? Dopiero stosując kryterium „ontologiczne” możemy mówić o podziale na teleologię i deontologię, podczas gdy zastosowanie kryterium „epistemologicznego” daje nam podział na intuicjonizm i empiryzm (Broad 1930, s. 213–214).

C.D. Broad wprowadził powyższe rozróżnienie w swojej analizie książki *The Methods of Ethics* Henry’ego Sidgwicka. Ten ostatni wyróżnił trzy typy koncepcji etycznych („metody etyczne”): intuicjonizm, egoistyczny hedonizm oraz utilitaryzm. Każda z tych koncepcji odwołuje się do intuicji etycznych, a więc żeby odróżnić różne znaczenia intuicjonizmu, wprowadza Sidgwick rozróżnienie na intuicjonizm w „węższym” i „szerszym” znaczeniu. W „szerszym” znaczeniu intuicjonizm jest pojęciem epistemologicznym i odnosi się do tego, jak poznajemy zasady naszego działania. W tym przypadku zasady hedonizmu – zarówno egoizmu, jak i hedonizmu uniwersalnego, czyli utilitaryzmu – są „samooczywistymi (*self-evident*) zasadami odnoszącymi się do «tego, co powinno być»” (Sidgwick 1907, s. 102, przyp. 1). W węższym zaś znaczeniu („ontologicznym”) intuicjonizm jest stanowiskiem, według którego pewne reguły moralne obowiązują bez względu na konsekwencje działania zgodnego z daną regułą.

Według Broad’a, klasyfikacja zaproponowana przez Sidgwicka „wydaje się raczej nieuporządkowana i niesatysfakcjonująca” (Broad 1930, s. 206) i w jej miejsce lepiej posłużyć się wspomnianym już podziałem na teorie deontologiczne i teleologiczne. Według teorii deontologicznych „istnieją sądy etyczne takiej postaci: «taki a taki rodzaj działania zawsze będzie słuszny (lub niesłuszny) w takich a takich okolicznościach, bez względu na to, jakie mogą być jego konsekwencje»” (Broad 1930, s. 206). Według teorii teleologicznych „słuszność lub niesłuszność działania jest zawsze określona przez jego tendencję do wytwarzania pewnych konsekwencji, które same w sobie są dobre lub złe” (Broad 1930, s. 206).

Zaproponowana przez Broad’a klasyfikacja wyznaczyła standardowe w XX wieku rozumienie podziału teorii etycznych na deontologiczne i teleologiczne. Warto jednak wspomnieć jeszcze jednego autora i to nie tylko dlatego, że w podręcznikowej formie przypieczętował on propozycję Broad’a, ale przede wszystkim dlatego, że to do niego odwołuje się Rawls, formułując swoje rozumienie podziału na teorie deontologiczne i teleologiczne. Chodzi mianowicie o Williama K. Frankenę i jego *Ethics* (1973<sup>3</sup>). Teorie teleologiczne

---

<sup>3</sup> Cytuję wydanie drugie niezmiennione z roku 1973; pierwsze wydanie, do którego odwołuje się Rawls, zostało opublikowane w 1963 r.

to takie, według których ostatecznym kryterium moralnej słuszności działania jest pewna pozamoralna wartość (na przykład przyjemność), którą owo działanie realizuje. Dokładniej rzecz ujmując, działanie słuszne lub takie, które zobowiązani jesteśmy podjąć, to działanie, które wytwarza (prawdopodobnie wytworzy itd.) tak samo korzystny bilans dobra i zła (oczywiście w sensie owej pozamoralnej wartości, czyli na przykład przyjemności i przykrości) jak inne alternatywne działania (Frankena 1973, s. 14–15). W stosunku do definicji teorii teleologicznych Broada dodaje Frankena wymóg maksymalizacji dobra. Natomiast teorie deontologiczne „negują to, co teorie teleologiczne twierdzą” (Frankena 1973, s. 15). Przeczą one temu, że słuszność działania zależy od tego, czy wytwarza ono (prawdopodobnie wytworzy itd.) korzystny bilans dobra i zła. Innymi słowy, teorie deontologiczne odrzucają wymóg maksymalizacji dobra.

## 2. Rawlowskie rozumienie deontologii

Rawls, idąc za Frankeną, definiuje teorie deontologiczne jako teorie nieteleologiczne (Rawls 2009, s. 65). Uznaje, także w zgodzie z Frankeną, że teorie teleologiczne to takie teorie, w których „dobro definiuje się niezależnie od słuszności, słuszność zaś definiuje się jako to, co maksymalizuje dobro” (Rawls 2009, s. 58). Jeśli więc teorie deontologiczne są zaprzeczeniem teorii teleologicznych, a powyższa ich definicja jest koniunkcją dwóch tez (teorie teleologiczne to takie, które dobra nie definiują niezależnie od słuszności, i słuszność definiują jako to, co maksymalizuje dobro), to teorie deontologiczne to takie, które nie definiują dobra niezależnie od słuszności *albo* nie definiują słuszności jako maksymalizacji dobra (Rawls 2009, s. 65). Rawls stwierdza, że *justice as fairness* jest teorią deontologiczną w drugim, nie zaś w pierwszym sensie (Rawls 2009, s. 66).

Warto tutaj odnotować jedną rzecz. Opozycję między deontologią a teleologią przedstawia się czasem jako opozycję między nonkonsekwencjalizmem a konsekwencjalizmem. Przy takim rozumieniu deontologia nakazywałaby lub zakazywałaby pewnych działań, nawet jeśli konsekwencje tych działań byłyby, także z moralnego punktu widzenia, katastrofalne. Przykłady pokazujące, że teorie deontologiczne w przypadku konfliktu między różnymi wartościami zawodzą, są powszechnie znane i nie ma potrzeby ich tutaj przywoływać. Tego typu zarzuty nie odnoszą się do koncepcji *justice as fairness* przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, istnieją reguły priorytetu, które określają w przypadku konfliktu zasad, którym z nich należy dać pierwszeństwo. I to odróżnia koncepcję *justice as fairness* od tych stanowisk, które Rawls określa jako intuicjonistyczne (Rawls 2009, s. 71–88). Nie będę tutaj podejmował tej

kwestii, odnotuję tylko, że wspomniane wyżej przykłady odwołują się często do naszych intuicji, które albo nie mówią nam jednoznacznie, która z zasad czy wartości jest ważniejsza, albo które wskazują na to wyraźnie (na przykład wtedy, gdy trzeba poświęcić prawdomówność, by uratować czyjeś życie). Przypadki tego ostatniego typu świadczyć mają przeciwko deontologii, która uznawać ma pewne reguły za bezwzględnie obowiązujące wbrew naszym intuicjom.

Po drugie, i ważniejsze, choć Rawlsowska teoria sprawiedliwości nie jest teorią teleologiczną, tzn. nie definiuje słuszności jako maksymalizacji dobra, to nie jest ona nonkonsekwencjalistyczna w tym oto sensie, że nie bierze pod uwagę, przy określaniu słuszności, konsekwencji, do jakich pewne działanie lub funkcjonowanie instytucji może doprowadzić. Rawls jednoznacznie stwierdza, że „wszystkie doktryny etyczne warte naszej uwagi uwzględniają konsekwencje w ocenie słuszności; ktoś, kto czyniłby inaczej, zachowałby się irracjonalnie, jak szaleniec” (Rawls 2009, s. 65–66).

Jak możliwe jest więc uwzględnienie konsekwencji przy „ocenie” słuszności, przy jednoczesnym zachowaniu deontologicznego charakteru teorii sprawiedliwości? Jak wiemy, strony w sytuacji początkowej są racjonalne, tzn. wybierają takie zasady sprawiedliwości, które najlepiej zabezpieczają możliwość realizacji interesów tych, których strony reprezentują. Wybór zasad sprawiedliwości podlega jednak pewnym ograniczeniom, które zagwarantować mają, że dokonany przez strony w sytuacji początkowej wybór zasad sprawiedliwości będzie wyborem *fair*, lub też wyborem nie tylko racjonalnym, ale także (lub przede wszystkim) rozumnym. Wśród tych ograniczeń jest tzw. zasłona niewiedzy, czyli ograniczenie dotyczące wiedzy, jaką dysponują strony. Wiedzą one, że ci, których reprezentują, mają określoną koncepcję dobra i wynikające z niej interesy, nie wiedzą jednak, jaka jest to koncepcja. Jak w takiej sytuacji możliwy jest wybór zasad sprawiedliwości, mających z perspektywy stron w sytuacji początkowej zagwarantować możliwość realizacji interesów tych, których strony reprezentują, skoro strony nie wiedzą, jakie są to interesy?<sup>4</sup>

Rawls rozwiązuje tę trudność, wprowadzając kategorię „podstawowych dóbr społecznych”, które rozumiane są jako pewne uniwersalne środki umożliwiające realizację jakiegokolwiek (racjonalnej) koncepcji dobra (Rawls 2009, s. 109–110). Strony wybierają zasady sprawiedliwości, oceniając, w jakim stopniu zapewniają one udział w podstawowych dobrach społecznych. Prefe-

---

<sup>4</sup> W przypadku teorii sprawiedliwości Rawlsa, szczególnie wtedy, gdy odwołujemy się do sytuacji początkowej wraz z zasłoną niewiedzy, istotne jest, żeby pamiętać, czyją perspektywę właśnie przyjmujemy. Strony w sytuacji początkowej mają odmienną perspektywę aniżeli obywatele, którzy będą funkcjonować w społeczeństwie rządzonym zasadami sprawiedliwości wybranymi przez strony. Strony starają się maksymalizować możliwości realizacji koncepcji dobra obywateli, zaś obywatele zainteresowani są kooperacją, a więc zaspokajaniem swoich interesów, w zgodzie z zasadami, które są *fair* lub rozumne.

rowane są takie zasady, które gwarantują większy i trwalszy udział w tych dobrach. Innymi słowy, zasady sprawiedliwości, określając udział w podstawowych dobrach, gwarantują możliwość realizacji racjonalnych interesów jednostek (w *Liberalizmie politycznym* zachodzi istotna zmiana: zasady sprawiedliwości mają dystrybuować podstawowe dobra rozumiane już nie jako uniwersalne środki, lecz jako to, czego potrzebują obywatele będąc równymi i wolnymi, rozsądnymi i racjonalnymi osobami<sup>5</sup>). Teoria sprawiedliwości zatem bierze pod uwagę interesy jednostek czy obywateli, ale nie organizuje instytucjonalnego kształtu społecznej kooperacji tak, by te interesy maksymalizować.

Słuszność nie jest więc definiowana jako maksymalizacja dobra i ta cecha teorii sprawiedliwości przesądza o tym, że jest ona teorią deontologiczną. Ale czy *justice as fairness* nie jest teorią deontologiczną w tym oto sensie, że nie definiuje dobra niezależnie od słuszności? Nie wydaje się to oczywiste. W przypadku teorii teleologicznych dobro jest definiowane niezależnie od słuszności, co oznacza, że nie potrzebujemy pojęcia tego, co słuszne, żeby wiedzieć, co jest dobre. Czy to oznacza, że przy pewnym rozumieniu deontologicznego charakteru danej teorii etycznej nie można powiedzieć, co jest dobre, bez wcześniejszego określenia tego, co słuszne? W przypadku koncepcji *justice as fairness* odpowiedź na pytanie, czy jesteśmy w stanie sformułować (pełną) koncepcję dobra niezależnie od pojęcia słuszności, zależy od tego, jak należy rozumieć pełną teorię dobra oraz tezę o zgodności (*congruence*) między dobrem a sprawiedliwością. Kwestię tę zostawiam nierozstrzygniętą<sup>6</sup>.

Jeśli zatem wyznacznikiem deontologicznego charakteru *justice as fairness* nie jest to, że nie definiuje ona słuszności jako maksymalizacji dobra, to można zapytać, co jest tym wyznacznikiem. Według jednej z interpretacji, o deontologicznym charakterze koncepcji *justice as fairness* przesądza to, że w jej

---

<sup>5</sup> Rawls pisze, że strony interesuje „zabezpieczenie dla osób, które reprezentują, interesów wyższego rzędu, jakie mamy w rozwijaniu i wykorzystywaniu naszych dwóch władz moralnych i w zapewnieniu warunków, w których możemy realizować naszą określoną koncepcję dobra, jakakolwiek by była” (Rawls 1998, s. 161–162). I dodaje: „Ponieważ te interesy rozumie się tak, że mają one określać potrzeby ludzi jako osób rozsądnych i racjonalnych, cele stron nie są egoistyczne, lecz są całkowicie stosowne i właściwe” (Rawls 1998, s. 162).

<sup>6</sup> Najpełniejszy przegląd tej problematyki daje Paul Weithman (2016). Możliwa też jest interpretacja, według której faktycznie u Rawlsa do sformułowania pełnej teorii dobra potrzebujemy zasad sprawiedliwości (słuszności), ale nie to jest wyznacznikiem deontologicznego charakteru koncepcji *justice as fairness*. Wydaje mi się jednak, że rację ma Samuel Freeman, twierdząc, że jeśli weźmiemy pod uwagę wąską koncepcję dobra (wraz z koncepcją dóbr pierwotnych), to są one w teorii sprawiedliwości Rawlsa określone niezależnie od pojęcia słuszności, i w tym sensie teoria sprawiedliwości nie jest deontologiczna. Jeśli weźmiemy pod uwagę pełną teorię dobra, to teoria sprawiedliwości jest w tym sensie deontologiczna, bowiem do sformułowania pełnej koncepcji dobra potrzebujemy sformułowania zasad sprawiedliwości (Freeman 1994, s. 346; por. Reidy 2015, s. 198–199).

ramach sformułowana zostaje teza o pierwszeństwie słuszności nad dobrem. I tu z kolei można wskazać na dwie interpretacje tezy o pierwszeństwie słuszności nad dobrem. Autorem jednej z nich jest Will Kymlicka. Stwierdza on, że słuszne roszczenia jednostek „nie w pełni są pochodną maksymalizacji dobra. Zasady słuszności są uprzednie w stosunku do dążenia do dobra i nakładają na nie ograniczenia” (Kymlicka 1998, s. 175). I takie rozumienie tezy o pierwszeństwie słuszności nad dobrem wydaje się zgodne z tym, jak tę tezę rozumiał sam Rawls. Według niego, pierwszeństwo słuszności nad dobrem oznacza, że „sprawiedliwy system społeczny określa zakres, w obrębie którego jednostki mogą realizować swoje cele” (Rawls 2009, s. 67). Innymi słowy, „interesy wymagające pogwałcenia sprawiedliwości są bezwartościowe” (Rawls 2009, s. 68). Deontologiczny charakter koncepcji *justice as fairness* oznaczałby – jak już o tym była mowa powyżej przy okazji analizy tego, jak w jej ramach uwzględnione zostają interesy jednostek lub obywateli – że zasady sprawiedliwości (słuszności) są pewnymi ograniczeniami, które nakładane są na sposób, w jaki jednostki realizują swoje cele, i na to, do jakich celów mogą dążyć, ale są także tym, co umożliwia – dzięki temu, że zapewniają jednostkom czy obywatelom określony udział w dobrach społecznych – realizację ich interesów i koncepcji dobra.

Michael Sandel z kolei rozumie tezę o pierwszeństwie słuszności nad dobrem, która także i według niego ma być wyznacznikiem deontologicznego charakteru Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości, jako tezę o sposobie uzasadnienia podstawowych zasad danej teorii, w naszym przypadku zasad sprawiedliwości. Według niego, tym, co charakterystyczne dla tak rozumianych teorii deontologicznych<sup>7</sup>, jest to, że uzasadniają one zasady sprawiedliwości nie biorąc pod uwagę dobra (Sandel 1982, s. 18). Taka interpretacja jest oczywiście błędna (por. Freeman 1994, s. 317–318, przyp. 9). Powtórzmy, że zasady sprawiedliwości nakładają ograniczenia na nasze dążenia do dobra. W tym oto sensie mają one pierwszeństwo wobec dobra, ale nie oznacza to, że te zasady można wyprowadzić obywając się całkowicie bez pojęcia dobra:

Jednak, by ustalić te zasady, musimy się oprzeć na jakimś pojęciu dobra, potrzebujemy bowiem założeń dotyczących motywów stron w sytuacji początkowej. Ponieważ założenia te nie mogą zagrażać pierwszeństwu pojęcia słuszności, teoria dobra użyta w argumentacji na rzecz zasad sprawiedliwości została ograniczona do samych zasadniczych elementów. To ujęcie dobra nazywam wąską teorią dobra (Rawls 2009, s. 566).

---

<sup>7</sup> Sandel wyróżnia dwa znaczenia „deontologii”. W pierwszym, „moralnym” sensie jest ona przeciwstawiona konsekwencjalizmowi oraz przyjmuje istnienie pewnych kategorycznie, absolutnie obowiązujących nakazów i zakazów. W drugim zaś znaczeniu, które Sandel nazywa „fundacyjnym” (*foundational*) i o którym mowa w tekście głównym, deontologia przeciwstawiona zostaje teleologii (Sandel 1982, s. 3).

Po tym zaś, gdy już zasady sprawiedliwości zostaną sformułowane, służą one do przedstawienia pełnej teorii dobra. Wbrew temu, co Sandel przypisuje Rawlsowi, przy formułowaniu zasad sprawiedliwości nie możemy obyć się więc bez (wąskiego) pojęcia dobra. Nie oznacza to oczywiście, że zasady sprawiedliwości wyprowadzone są z pojęcia dobra.

Samuel Freeman odrzuca obie przedstawione powyżej interpretacje relacji między deontologią a tezą o pierwszeństwie słuszności nad dobrem. W przeciwieństwie do obu autorów nie uznaje on, że teza o pierwszeństwie słuszności jest wyznacznikiem deontologicznego charakteru teorii sprawiedliwości. Teza o pierwszeństwie słuszności daje nam wskazówki, jak powinno przebiegać rozumowanie praktyczne, tzn. wskazuje na to, że w przypadku konfliktu roszczeń słuszności i dobra należy dawać pierwszeństwo roszczeniom słuszności, nie jest więc tezą dotyczącą uzasadnienia, jak chciał Sandel, lecz aplikacji zasad moralnych (Freeman 1994, s. 320). W przeciwieństwie do Kymlicki twierdzi natomiast, że to treść zasad sprawiedliwości decyduje o deontologicznym charakterze koncepcji *justice as fairness*, a więc nie teza o pierwszeństwie słuszności nad dobrem. Gdy mowa zaś o deontologicznej treści zasad sprawiedliwości, to ma Freeman na myśli to, że wyrażone zostają one w deontologicznym języku uprawnień, wolności, zobowiązań itd.

Chciałbym jednak zaproponować odmienną interpretację deontologicznego charakteru koncepcji *justice as fairness*, która pozwoli zrozumieć, dlaczego zasady sprawiedliwości zostają wyrażone w języku uprawnień i wolności, oraz dlaczego określają „uczciwą” (*fair*) dystrybucję dóbr niezbędnych do realizacji interesów i koncepcji dobra przez jednostki czy obywateli. Według mojej propozycji różnica między teoriami deontologicznymi a teleologicznymi polega na tym, że te pierwsze za swój przedmiot przyjmują relacje interpersonalne i te relacje regulują, a te drugie odnoszą się do dobra i wskazują, jak to dobro ma być zrealizowane czy osiągnięte. Aby przybliżyć tę myśl, sięgnę do młodzieńczej rozprawy Rawlsa.

### 3. *A Brief Inquiry*

*A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation based on the Concept of Community* to praca licencjacka młodego, bo 21-letniego Rawlsa, napisana i obroniona na Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Princeton w grudniu 1942 roku (Cohen, Nagel 2009, s. 1–3). Rozprawa ta jest pracą z zakresu tego, co trafnie zostało określone jako „etyka teologiczna” (Adams 2009). Określenie to jest trafne, bowiem młody Rawls formułuje w swej pracy tezę o jedności etyki i religii. Obie podejmują taką samą problematykę: czym jest wspólnota osób zachowujących swą wyjątkowość i odrębność.



Etyka powinna być badaniem istoty wspólnoty i osobowości (*personality*). Głównym problemem moralnym człowieka jest, jak żyć ze sobą i z innymi ludźmi. Religijny problem jest podobny. Dotyczy tego, jak człowiek ma odnosić się do Boga. Etyczne i religijne sytuacje są podobne, bowiem obie dotyczą ustanowienia wspólnoty (Rawls 2009a, s. 113–114).

Teologiczna etyka młodego Rawlsa opiera się na „czterech fundamentalnych założeniach” (Rawls 2009a, s. 111), mówiących o istnieniu Boga, osobowości, wspólnoty oraz dwóch dziedzin: tego, co osobowe, i tego, co naturalne. Bóg jest Bogiem objawienia, nie zaś Bogiem filozofów czy teologii naturalnej. Jest to o tyle ważne, ponieważ istotną cechą wszelkich relacji osobowych, w tym relacji między człowiekiem a Bogiem, jest to, że mają one charakter komunikacyjny, polegają na tym, że każda strona tej relacji „objawia” siebie innym. Osobowości nie można sprowadzać do indywidualności. Każda osoba jest jednostką, odrębną od innych i niepowtarzalną, ale nie każda jednostka jest osobą. Wyznacznikiem osobowego charakteru jest zdolność do tworzenia i brania udziału w życiu wspólnoty. Wspólnota zaś jest czymś więcej niż grupą jednostek, które współdziałają ze sobą, ponieważ jest to dla nich wszystkich korzystniejsza aniżeli sytuacja, gdyby działały osobno. Tym „więcej”, co decyduje o wspólnotowym charakterze, jest wiara, czyli, innymi słowy, właściwe odnoszenie się do innych osób (Rawls 2009a, s. 111–112).

Najważniejsze jednak z naszego punktu widzenia jest Rawlsowskie przekonanie o istnieniu dwóch odrębnych dziedzin, a dokładniej rzecz ujmując, dwóch odmiennych rodzajów relacji: relacji osobowych (dziedziny tego, co osobowe) i relacji naturalnych (dziedziny tego, co naturalne). Relacje osobowe to relacje, które zachodzą pomiędzy osobami, pomiędzy „ja” i „ty”. Natomiast relacje naturalne, wbrew może nieco mylącej nazwie, to relacje między osobą a przedmiotem jej pragnienia lub pożądania<sup>8</sup>. Czym dokładnie różnią się relacje osobowe od relacji naturalnych? W przypadku relacji osobowych, inaczej niż naturalnych, każda ze stron jest aktywnie w tę relację zaangażowana. To zaangażowanie może przybrać różną postać, np. miłości, dzielenia się z innymi, ale i też nienawiści. Innymi słowy, te rodzaje relacji napędzane są inną „energią”. W przypadku relacji naturalnych tą energią jest pożądanie, dążność do zaspokojenia potrzeb życiowych, lecz także pragnienie wiedzy i piękna. Są to wszystko relacje, których osią jest podmiot pożądający, ukierunkowany na zdobycie jakiegoś przedmiotu. To „ja” czegoś pożąda, to „ja” czegoś pragnie, to „ja” ma potrzeby, które chce zaspokoić. Natomiast relacje osobowe są relacjami, w których zawsze chodzi o drugą osobę. Zawsze kocha się *kogoś*, tak jak się zawsze *kogoś* nienawidzi. I to kocha się konkretną osobę, tak jak konkretnej osoby się nienawidzi. Przez to relacje osobowe są

---

<sup>8</sup> Rawls wymienia jeszcze jeden rodzaj relacji, nas tutaj nie interesujący, a mianowicie relacje przyczynowe między przedmiotami czy też rzeczami (Rawls 2009a, s. 114).

wyjątkowe i niepowtarzalne, ponieważ osoby w te relacje zaangażowane są wyjątkowe i niepowtarzalne (Rawls 2009a, s. 115–118).

Oczywiście możemy powiedzieć, że ktoś kocha pieniądze, ale wtedy mamy na myśli tyle, że go cieszą, że pragnie ich więcej. A gdybyśmy się przyjrzeni bliżej, to okazałoby się, że z pożądaniem pieniędzy jest jak z pożądaniem seksualnym, że nie jest ono (prawie) nigdy czysto naturalne. Pragniemy pieniędzy i rzeczy, które za nie można nabyć, aby dominować nad innymi lub manifestować swój status społeczny. Podobnie i z pożądaniem seksualnym, które zawsze pociąga za sobą taką lub inną formę relacji osobowej, nawet krótkotrwałej i zdeformowanej (Rawls 2009a, s. 187–188).

Nawet w krótkotrwałych i zdeformowanych relacjach osobowych widać, że różnią się one od relacji naturalnych. Osoba przez nas kochana różnie może *odpowiedzieć* na naszą miłość, może ją przyjąć lub odrzucić, zgodnie ze swoim *osądem*, który opiera, przynajmniej w pewnej mierze, na tym, co jej o sobie *objawiliśmy*. Relacje osobowe są nie tylko, w przeciwieństwie do naturalnych, komunikacyjnie zapośredniczone, ale także tworzą swoisty związek, który polega na tym, że moje działanie w sferze osobowej wywiera wpływ nie tylko na tę osobę, której bezpośrednio dotyczy, lecz również na inne osoby (Rawls 2009a, s. 116). Nie jest jasne, czy Rawls ma na myśli to, że moje działanie w ostateczności dotyczy wszystkich innych, czy tylko osób, które są w jakiś sposób powiązane ze mną lub z osobą będącą ze mną w relacji osobowej. Jeśli jednak będziemy pamiętać, że wszelkie nasze relacje osobowe za punkt odniesienia dla Rawlsa mają Boga, to wówczas teza o wzajemnym związku relacji osobowych zyskuje na znaczeniu. To i komunikacyjny charakter relacji osobowych pokazuje, jak bardzo młody Rawls wzorował je na relacjach między człowiekiem a Bogiem.

Bóg jest tym, kto kocha nas bezwarunkowo, bez uprzedniej zasługi z naszej strony. Oczywiście grzeszny człowiek nie zawsze właściwie odpowiada na inną osobę. Człowiek tkwi w grzechu. Grzech ten może przybrać dwojaką postać: egotyzmu i egoizmu (Rawls 2009a, s. 122–123). Z tych dwóch bardziej fundamentalny charakter ma grzech egotyzmu, zacząć jednak od przedstawienia egoizmu. Jak widzieliśmy, relacje naturalne są zorientowane wokół „ja”, ponieważ pragnienia i pożądania są zawsze pragnieniami i pożadaniami jakiegoś „ja”. Tak rozumiany „egoizm”, jako dążenie do zaspokojenia własnych pragnień i pożądań, nie jest niczym złym, jest po prostu czymś naturalnym, a może nawet zaspokajanie naszych pragnień jest czymś dobrym, bo takimi zostaliśmy stworzeni przez Boga, i rzeczy, które są przedmiotami naszego pragnienia, również są dobre, bo stworzone zostały przez Boga. Nasze pragnienia powinny jednak pozostać w określonych granicach. Nasze pragnienia są właściwe, jeśli zorientowane są na te przedmioty, które mogą być przedmiotem pragnienia. Pragnienia nasze mogą mieć „konkretny” charakter, tzn. być pragnieniami konkretnych rzeczy lub stanów rzeczy, np. jedzenia, które zaspokaja

nasz głód. Pragnienia nasze mogą mieć także racjonalny lub estetyczny charakter, tzn. być pragnieniem wiedzy lub piękna (Rawls 2009a, s. 180–182). Jednak nasze pragnienia mają charakter niewłaściwy, gdy ich przedmiotem staje się osoba, a więc ktoś, kto przedmiotem z natury swej nie jest. Paradigmatycznym przykładem takiego niewłaściwego pragnienia, i tym samym grzechu, jest pożądanie Boga, czyli pragnienie najwyższego bytu, źródła wszelkiego piękna, prawdy i dobra (Rawls 2009a, s. 182). Jest to, przyznać trzeba, grzech popełniany raczej przez filozofów (od Platona i Arystotelesa po św. Augustyna i św. Tomasza) czy teologów, który polega na fałszywej konceptualizacji naszej relacji z Bogiem. Z Bogiem bowiem wchodzimy w osobową relację, a wiara jest formą egzystencjalnego zaangażowania, a nie żywieniem na temat Boga i jego atrybutów określonych przekonań, które można oceniać w kategoriach prawdy lub fałszu. Jednakże takie uprzedmiotowienie, w sensie uczynienia osoby przedmiotem (pragnienia), jest także grzechem (i czymś niewłaściwym z moralnego punktu widzenia) w ramach relacji międzyludzkich. Polega ono na przekształceniu relacji osobowych w naturalne, a osób w przedmioty.

Jednak uprzedmiotowienie i naturalizacja relacji osobowych, która jest we właściwym znaczeniu tego słowa *grzechem* egoizmu, jest pochodną bardziej fundamentalnego grzechu egotyzmu. Egotyzm jest grzechem polegającym na dążeniu do zapewniania sobie uprzywilejowanego statusu, pokazania swojej wyższości. Może przybierać różne formy: od manifestowania dumy, odmowę pomocy po udawaną skromność czy samozadowolenie ze swej moralnej wyższości. Egotyzm jest grzechem, który polega na niewłaściwej postawie wobec innych, na traktowaniu ich jako gorszych, podrzędniejszych itd. Degradacja innego do roli sługi czy chwalcy prowadzić może w ostateczności do jego uprzedmiotowienia, a egotyzm do egoizmu (Rawls 2009a, s. 194). Jednakże warto odnotować, że dla Rawlsa człowiek staje się bardziej grzeszny nie wtedy, gdy upodabnia się do zwierzęcia, lecz gdy upodabnia się do szatana. Właściwą domeną grzechu nie jest sfera natury, lecz sfera relacji osobowych, czyli sfera „ducha”.

Grzech w swym najogólniejszym znaczeniu jest „zniszczeniem wspólnoty”. Egotyzm prowadzi do deformacji i zniszczenia relacji osobowych, egoizm zaś do wyjścia poza relacje osobowe i wspólnotę. Oba te rodzaje grzechu prowadzą do zniszczenia wspólnoty i osunięcia się w otchłań samotności. I to samotności absolutnej, bowiem grzech oznacza także zerwanie wspólnotowej więzi z Bogiem (Rawls 2009a, s. 122).

Jakie wnioski z młodzieńczej rozprawy Rawlsa płyną dla naszej dyskusji o deontologicznym charakterze koncepcji *justice as fairness*? Pierwszą sprawą jest ciągłość myśli Rawlsa oraz kwestia podobieństw i różnic między licencjacką rozprawą a późniejszymi jego pismami. Pomimo że łatwo popełnić błąd „wczytywania” we wcześniejsze pisma tego, co pojawi się w pismach później-

szych, pokuszę się o odnotowanie kilku podobieństw. Dwoma podstawowymi pojęciami w teologicznej etyce młodego Rawlsa są pojęcia osoby i wspólnoty, w przypadku zaś późniejszej jego filozofii, szczególnie w *Liberalizmie politycznym*, są to pojęcia osoby jako istoty wolnej i równej, racjonalnej i rozumnej (Rawls 1998, s. 52–53) oraz społeczeństwa jako sprawiedliwego systemu kooperacji. W *A Brief Inquiry* wyznacznikiem osobowości jest zdolność do tworzenia wspólnoty, w *Liberalizmie politycznym* osoba jest rozumna, czyli jest gotowa „zapropionować pewne zasady i kryteria jako sprawiedliwe warunki kooperacji” i ma „wolę ich dotrzymania” oraz wzięcia pod uwagę propozycji innych (Rawls 1998, s. 90). Tam i tutaj wspólnota lub społeczeństwo są więc czymś więcej, niż systemem kolektywnego i efektywnego zaspokajania pragnień jednostek. W młodzieńczej rozprawie tym, co jednoczy jednostki, jest wiara, ale rozumiana nie jako system dogmatów, lecz jako właściwe odniesienie się do innych. W późniejszych pismach tym, co organizuje i jednoczy społeczeństwo, są zasady sprawiedliwości, które wyrażają uczciwe (*fair*) warunki kooperacji, czyli relacji (inter)personalnych, które są wprawdzie zapośredniczone przez instytucje (polityczne) i prawo, czego nie ma w młodzieńczej rozprawie. W końcu nasze *naturalne* dążenie do dobra znajduje swój odpowiednik we władzy racjonalności, która także i w późniejszych pismach odnoszona jest do indywidualnego podmiotu zorientowanego na realizację własnych celów i interesów<sup>9</sup>.

Te podobieństwa, jak mi się wydaje, uprawniają do postawienia tezy o pewnej ciągłości, która zasadną czyni próbę wyekstrahowania deontologicznego rozumienia koncepcji *justice as fairness* z młodzieńczej rozprawy. Jeśli się przyjrzymy relacjom naturalnym, to możemy powiedzieć, że ich charakter odpowiada temu, jak teorie teleologiczne konceptualizują dziedzinę moralności, jako tę sferę, w której naszej działanie zorientowane jest na osiągnięcie jakiegoś przedmiotu, który uznajemy za dobro. W przypadku etyki Arystotelesowskiej tym celem byłaby eudajmonia, rozumiana jako realizacja określonych cnót. W przypadku hedonistycznego utylitaryzmu tym celem byłoby urzeczywistnienie stanu rzeczy polegającego na maksymalnie korzystnym bilansie przyjemności nad przykrościami. W każdym z tych przypadków nasze działanie jest zorientowane na urzeczywistnienie pewnego *obiektywnego* stanu rzeczy. W przypadku Arystotelesa byłby to stan, w jakim znajduje się „ja”, w przypadku utylitaryzmu miałby on charakter bezosobowy.

---

<sup>9</sup> Nawet jeśli powyższe podobieństwa wydawać się mogą wątpliwe, to różnice między młodzieńczą rozprawą a późniejszymi pismami są oczywiste. Teoria sprawiedliwości nie ma uzasadnienia teologicznego, a teologiczna etyka z pewnością nie ma charakteru politycznego, jak to rozumie Rawls, choć można uznać, że jest przykładem rozumnej rozległej doktryny, która mogłaby się stać przedmiotem częściowego konsensu.

Dla młodego Rawlsa dążenia do urzeczywistnienia tak rozumianego dobra są uprawnione<sup>10</sup>, nie mają jednak nic z wspólnego z etyką. Etyka dotyczy relacji osobowych, czyli tego, jak mamy odnosić się do innych (Rawls 2009a, s. 161), według jakich zasad mamy określać nasze relacje, jak mamy traktować innego czy też jakie uprawnienia mamy sobie nawzajem przypisywać. Nietrudno zauważyć, że w poprzednim zdaniu zostały wyrażone odmienne sposoby konceptualizowania relacji osobowych. Z jednej strony, jak to na przykład robi Rawls w swojej licencjackiej rozprawie, możemy mówić o bezpośrednim, egzystencjalnym, opartym na miłości zaangażowaniu w relację z innymi. Z drugiej zaś strony, jak to ma miejsce w *Liberalizmie politycznym*, o relacjach interpersonalnych możemy mówić w politycznym języku wolności i uprawnień, abstrakcyjnych zasad rządzących systemami dystrybucji i instytucji. Dla obu tych sposobów wspólne jest dążenie do wyeksplikowania pojęcia słuszności (słusznego czy właściwego odniesienia się do innych) bez wyprowadzania go z pojęcia dobra, a dokładniej rzecz ujmując, bez utożsamienia słuszności z wymogiem maksymalizacji lub realizacji dobra, co charakterystyczne jest dla Rawlowskiej definicji deontologii. Naszego stosunku do innych nie wyznacza nasze dążenie do tak czy inaczej rozumianego dobra, lecz, jakkolwiek może to zabrzmieć paradoksalnie, nasz stosunek do innych wyznaczają inni. W *Liberalizmie politycznym* oznacza to, że zasady sprawiedliwości określające warunki kooperacji mają być takie, że wszyscy obywatele, jako rozumne i racjonalne, wolne i równe osoby, mogą je przyjąć (Rawls 1998, s. 90; Reidy 2015, s. 198).

Podsumowując, można powiedzieć, że deontologiczny charakter Rawlowskiej teorii sprawiedliwości: 1) nie oznacza, że abstrahuje ona przy określaniu zasad sprawiedliwości od konsekwencji, jakie dla naszych interesów i możliwości realizowania naszych koncepcji dobra ma działanie zgodnie z tymi zasadami, 2) nie oznacza, że możemy obyć się w procesie uzasadnienia zasad sprawiedliwości bez pojęcia dobra (choć jest to „wąska”, a nie „pełna” teoria dobra), 3) oznacza natomiast, że słuszności nie należy utożsamiać z wymogiem maksymalizacji (utilitaryzm) czy też realizacji dobra (eudajmonizm, perfekcjonizm), jak ma to miejsce w teoriach teleologicznych, zamiast tego zaś 4) oznacza, że „przedmiotem” słuszności są relacje (inter)personalne, a właściwy stosunek do innych wyrażają zasady sprawiedliwości, które 5) określane są przez samych zainteresowanych, bez odwoływania się do bytów moralnych istniejących niezależnie od osób zaangażowanych w relacje.

---

<sup>10</sup> Czy dla młodego Rawlsa np. etyka arystotelesowska jest moralnie podejrzana? Polemizując ze zwolennikami poglądu, że to materia i ciało są odpowiedzialne za grzech, i charakteryzując szatana, stwierdza, że jest „on stworzeniem posiadającym wszelkie greckie cnoty, niemniej najniegodziwszym ze wszystkich istot stworzonych przez Boga” (Rawls 2009a, s. 148; por. Rawls 2000, s. 1–5).

## Bibliografia

- Adams R.M. (2009), *The Theological Ethics of the Young Rawls and Its Background*, w: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation based on the Concept of Community with On My Religion*, red. T. Nagel, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 24–101.
- Bentham J. (1983), *Deontology*, w: tenże, „*Deontology*” together with „*A Table of Springs of Action*” and „*The Article on Utilitarianism*”, red. A. Goldworth, Oxford: Clarendon Press, s. 117–281.
- Broad C.D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge.
- Cohen J., Nagel T. (2009), *Introduction*, w: J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation based on the Concept of Community with On My Religion*, red. T. Nagel, Cambridge: Harvard University Press, s. 1–23.
- Davis N.A. (2002), *Deontologia współczesna*, przeł. P. Łuków, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 247–260.
- Frankena W.K. (1973), *Ethics*, wyd. 2, New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Freeman S. (1994), *Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right*, „*Philosophy & Public Affairs*” 23 (4), s. 313–349.
- Goldworth A. (1983), *Editorial Introduction*, w: J. Bentham, „*Deontology*” together with „*A Table of Springs of Action*” and „*The Article on Utilitarianism*”, red. A. Goldworth, Oxford: Clarendon Press, s. xi–xxxvi.
- Kymlicka W. (1988), *Rawls on Teleology and Deontology*, „*Philosophy & Public Affairs*” 17 (3), s. 173–190.
- Louden R.B. (1996), *Toward a Genealogy of „Deontology”*, „*Journal of the History of Philosophy*” 34 (4), s. 571–592.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, red. B. Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls J. (2009a), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation based on the Concept of Community with On My Religion*, red. T. Nagel, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls J. (2009b), *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Reidy D.A. (2015), *Deontological vs. Teleological Theories*, w: J. Mandle, D.A. Reidy (red.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 198–201.
- Sandel M.J. (1982), *Liberalism and Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneewind J.B. (2002), *Jeremy Bentham. Introduction*, w: tenże (red.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 460–462.
- Sidgwick H. (1907), *The Methods of Ethics*, wyd. 7, London: Macmillan and Company.

- Timmermann J. (2014), *Kantian ethics and utilitarianism*, w: B. Eggleston, D. Miller (red.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 239–257.
- Timmermann J. (2015), *What's Wrong with „Deontology”*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 115 (1), s. 75–92.
- Weithman P. (2016), *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*, New York: Cambridge University Press.

K r z y s z t o f   K ę d z i o r a

### Is Rawls's 'justice as fairness' deontological?

**Keywords:** *deontology, J. Rawls, teleology, theological ethics, utilitarianism*

In this paper I inquire whether Rawls's 'justice as fairness' is a deontological concept. By arguing that it is, I place Rawls's understanding of the deontological nature of his theory of justice in the context of the history of the notion of deontology. I argue that Rawls's understanding of deontology is based on the choice of (inter)personal relations as the proper subject of ethics. To explicate this idea I draw on Rawls's senior thesis *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: An Interpretation based on the Concept of Community* (1942).