

Artur Szutta

Lekko uchylona zasłona niewiedzy

Słowa kluczowe: *J. Rawls, sytuacja pierwotna, zasady sprawiedliwości, zasłona niewiedzy*

Centralną część teorii sprawiedliwości zaproponowanej przez Johna Rawlsa stanowi eksperyment myślowy określony mianem „sytuacji pierwotnej”. Intencją jego autora było sformułowanie metody wykazania prawomocności proponowanych przez niego zasad sprawiedliwości, metody, dzięki której można by uznać, że zasady takie byłyby ustalone przez wolnych i równych obywateli w warunkach sprzyjających rzetelnemu i uczciwemu wyborowi. Znajdując się za „ciężką” (*thick*) zasłoną niewiedzy, tj. pozbawieni wszelkiej szczegółowej wiedzy na swój temat (w tym swojej własnej koncepcji dobrego życia lub cech osobowości), jak i swojego społeczeństwa, osoby wybierające zasady sprawiedliwości są, zdaniem Rawlsa, wolne od wpływu wszelkich stronniczych tendencji, które mogłyby wypaczyć rezultat wyboru. Przy dodatkowych (obok zasłony niewiedzy) obostrzeniach warunków wyboru uczestnicy sytuacji pierwotnej wybierają (wybraliby) zasady, które respektują satysfakcjonująco ideał równych i wolnych obywateli.

Eksperyment ten, nawiązujący do liberalnej tradycji umowy społecznej, jak i całe dzieło Rawlsa, ożywił na nowo filozofię polityczną, stając się inspiracją dla licznych autorów, zarówno znajdujących w myśli amerykańskiego filozofa obiecujący sposób obrony liberalnej demokracji, jak i tych, którzy w dyskusji z nim starali się bronić alternatywnych wizji zasad sprawiedliwości. Także sama idea sytuacji pierwotnej stała się przedmiotem dyskusji, w tym zarzutów wysuwanych z wielu stron. W niniejszym artykule szczególna uwaga zostanie skierowana na zarzut praktycznej niemożności przeprowadzenia symulacji rozumowań stron znajdujących się za zasłoną niewiedzy. Zdaniem komunita-

rian (w szczególności Michaela Sandela), całkowite odseparowanie się od wszelkiej koncepcji dobra (przez które można rozumieć etyczną, religijną czy filozoficzną koncepcję dobrego życia) jest niemożliwe. Jażń oderwana od swoich celów (swojego modelu dobrego życia, w który wrosła w ramach życia w swojej wspólnocie kulturowej) staje się jedynie „pustym duchem”, niezdolnym do jakiegokolwiek wyboru o charakterze moralnym (a za taki można uważać wybór zasad sprawiedliwości). Inni autorzy, np. Margaret Levi, mniej znana autorka eseju *The Problem of Knowledge in the Original Position* (1978), stwierdzają, że nie jesteśmy w stanie oderwać się w naszych symulacjach wyboru za zasłoną niewiedzy nie tylko od naszych obecnych przekonań, ale także od wpływu naszych obecnych cech charakteru i usposobienia, które niezależnie od naszych wysiłków wyobrażenia sobie, że jesteśmy ich pozbawieni, niejako „z tylnego siedzenia” i tak wpływają na nasze rozumowania i wybór. Chociaż Rawls starał się odpowiedzieć na większość stawianych mu zarzutów, i w dużej mierze czynił to skutecznie, wydaje się jednak, że odpowiednio zinterpretowana wersja wymienionych powyżej krytyk nadal pozostaje w mocy. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie zmodyfikowanej wersji sytuacji pierwotnej, która unikałaby wspomnianej krytyki.

Cel ten zrealizuję w kilku następujących krokach. Zacznę od bliższego przedstawienia idei sytuacji pierwotnej. Następnie zaprezentuję bliżej zarzut niemożliwości adekwatnego wyobrażenia sobie wyboru zasad sprawiedliwości w sytuacji pierwotnej. Jeśli jest on słuszny, co będę się starał wykazać, wówczas idea sytuacji pierwotnej może okazać się nieużyteczna dla rozumowań mających na celu uzasadnienie lub uprawomocnienie zasad sprawiedliwości. Uznanie konkluzywności powyższego zarzutu nie oznacza jednak, że należy całkowicie zarzucić ideę sytuacji pierwotnej, bowiem po pewnych modyfikacjach w proponowanym przez Rawlsa eksperymencie, co możemy określić nieco metaforycznie mianem „częściowego uchylenia zasłony niewiedzy”, powinien on stać się odporny na zarzut niemożliwości adekwatnego wyobrażenia rozumowań, a jednocześnie spełniać pokładane w nim nadzieje co do jego zdolności uzasadniania naszych przekonań na temat zasad sprawiedliwości¹. W ostatniej części artykułu zaproponuję taką zmodyfikowaną wersję sytuacji pierwotnej.

¹ Dla uniknięcia niezrozumienia informuję czytelnika, że odróżniam uprawomocnienie zasad sprawiedliwości (tj. ich stosowania, wymuszania w społeczeństwie) od uzasadniania naszych przekonań na ich temat (które niekoniecznie pociągają wymuszanie na innych osobach stosowania się do tychże zasad).

Sytuacja pierwotna²

Opisując sytuację pierwotną, należy zwrócić uwagę na kilka elementów: a) cel, dla którego jest ona konstruowana, b) strony biorące udział w ustalaniu zasad sprawiedliwości, c) zasłonę niewiedzy, oraz d) dodatkowe warunki dotyczące wyboru zasad.

Zacznijmy zatem od celu konstruowania sytuacji pierwotnej. Zdaniem Rawlsa, jest to „idea wprowadzona dla wskazania (*work out*), która z tradycyjnych koncepcji sprawiedliwości, lub który ich wariant, określa w sposób najbardziej właściwy zasady dla realizacji wolności i równości w społeczeństwie postrzeganym jako system współpracy pomiędzy wolnymi i równymi osobami” (Rawls 2001c, s. 399). Rawls odwołuje się wprost do tradycji umowy społecznej, sugerując tym samym, że zasady sprawiedliwości nie są czymś danym z zewnątrz (czy to od Boga, czy na drodze wynikania z obiektywnego porządku moralnego), ale są ustalane przez strony uważające siebie nawzajem (i tych, których reprezentują) za wolne i równe osoby, w celu osiągnięcia wzajemnej korzyści ze współpracy w ramach jednego społeczeństwa. Ustalanie zasad sprawiedliwości nie może jednak mieć arbitralnego charakteru – musi w sposób adekwatny odzwierciedlać idee wolności i równości. Stąd sama procedura ustalania rzeczonych zasad powinna spełniać odpowiednie warunki, które nie pozwoliłyby stronom porozumienia na wykorzystywanie, kosztem innych, jakiegokolwiek przewagi (wynikającej z dysponowania większą siłą, bogactwem, inteligencją itd.) do narzucenia rozwiązań, które w warunkach wolności i równości nie byłyby przyjęte przez pozostałe strony. Takie wykorzystywanie swojej przewagi pozbawiałoby ustalone zasady prawomocności. Stąd, jak pisze Rawls, „musimy znaleźć pewien punkt widzenia pozbawiony zakłóceń ze strony partykularnych cech i okoliczności [...]” (Rawls 2001c, s. 399–400).

Mając świadomość, że w rzeczywistym świecie takie idealne warunki nie zachodzą, Rawls proponuje postrzegać sytuację pierwotną jako hipotetyczną. Ponieważ hipotetyczne umowy nie wiążą, czego świadomość ma i sam Rawls (zob. Rawls 2001c, s. 400)³, uznaje on sytuację pierwotną za „narzędzie reprezentacji”, które stanowi „środek do publicznej refleksji i wyjaśnienia sobie

² W opisie sytuacji pierwotnej odwołuję się głównie do rozdz. III *Teorii sprawiedliwości* oraz artykułu Rawlsa *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (Rawls 2001c). Korzystam także z charakterystyki tego pojęcia zaprezentowanej przez Rawlsa w *Liberalizmie politycznym* (Rawls 2005, § 4), oraz bardzo wnikliwych ujęć myśli Rawlsa zaproponowanych przez takich autorów jak Chandran Kukathas i Philip Pettit (1990, rozdz. 2), a także Samuel Freeman (2007, s. 141–198), Paul Graham (2007, rozdz. 3) i Timothy Hinton (2015).

³ Rawls przyznaje ten fakt dzięki krytyce ze strony Ronalda Dworkina (zob. Dworkin 1977).

(*self-clarification*)” (Rawls 2001c, s. 402) tego, jakie są nasze przemyślane przekonania (*considered convictions*) na temat wymogów sprawiedliwości pomiędzy współpracującymi ze sobą wolnymi i równymi osobami⁴. Sytuacja pierwotna stanowi więc część procesu dochodzenia do refleksyjnej równowagi: ma na celu uwolnić nasze rozumowanie od zakłócających czynników, niejako wyostriżyć nasze rozumienie i uświadomić nam, co naprawdę myślimy o sprawiedliwości⁵. Symulując strony w sytuacji pierwotnej, mamy dojrzeć zasady sprawiedliwości w świetle „najlepszych racji” (Rawls 2001c, s. 402). Można zatem powiedzieć, że sytuacja pierwotna nie tyle (lub nie tylko) ma uprawomocniać zasady sprawiedliwości, ale też uzasadniać nasze sądy na ich temat.

W jaki sposób sytuacja pierwotna umożliwia nam rzetelne dojrzenie racji na rzecz przyjęcia odpowiednich zasad sprawiedliwości? Odpowiedź na to pytanie obejmuje opis stron wybierających zasady (w tym prezentację ich motywacji), opis zasłony niewiedzy oraz formalnych warunków, jakie Rawls nakłada na wybór i sformułowanie zasad.

W pewnym sensie, zdaniem Rawlsa, wyboru zasad może dokonywać każdy z nas⁶, o ile spełni odpowiednie warunki. Jak czytamy w *Justice as Fairness*, „możemy [...] postawić się w tej sytuacji w dowolnym czasie, po prostu rozumując w celu sformułowania zasad sprawiedliwości podług wyliczonych wymogów” (Rawls 2001b). Wyboru takiego nie dokonujemy jedynie w swoim własnym imieniu, ale też jako reprezentanci naszych potomków. Aby metoda uzasadniania zasad była w mocy, nie jest konieczne, by wszyscy obywatele danego społeczeństwa, czy chociażby określona większość, uznali je uczestnicząc w eksperymencie myślowym Rawlsa. Ponieważ znajdowałiby się w tej samej sytuacji, można oczekiwać, że ich wybór, o ile rzetelnie zostaną spełnione warunki stawiane przez Rawlsa, będzie ten sam. W sytuacji pierwotnej wystarczy zatem dla ustalenia zasad, że tylko jedna osoba dokona nad nimi rzetelnej refleksji.

Przy opisie stron ważne jest też odwołanie do pojęć racjonalności (*rationality*) i rozsądnosci (*reasonableness*)⁷. Osoba racjonalna jest zdolna i zmoty-

⁴ Rawls dodaje, że chodzi tu o współpracę przez czas sięgający kolejnych pokoleń (zob. Rawls 2001c, s. 402).

⁵ Na temat Rawlsa rozumienia przemyślanych (rozważnych) przekonań i samej refleksyjnej równowagi zob. Szutta 2013; Szutta 2018, rozdz. 7. Sam Rawls pisał na ten temat szczególnie w: Rawls 2001a; Rawls 2001b.

⁶ Zakres sformułowania „każdy z nas” zmieniał się u Rawlsa. Pisząc *Teorię sprawiedliwości*, przyjmował założenie uniwersalizmu zasad sprawiedliwości. Każda racjonalna osoba postawiona w sytuacji pierwotnej powinna wybrać zasady sprawiedliwości respektujące wolność i równość osób. W późniejszych publikacjach (szczególnie w *Liberalizmie politycznym*) Rawls ogranicza zakres tego sformułowania do tych z nas, którzy w głębi podzielają ideały wolności i równości, mając na myśli przede wszystkim społeczeństwo amerykańskie.

⁷ Charakterystykę tych pojęć podaje za: Rawls 2005, s. 49–54. Bardziej szczegółowy opis: Szutta 2010.

wowana do wybierania w spójny sposób celów (dóbr) wartych dążenia oraz dobierania właściwych środków do efektywnej realizacji tych celów. Natomiast osoba rozsądna wykracza poza schemat własnych celów i środków, uwzględniając zasadność roszczeń innych osób, oraz bierze pod uwagę konsekwencje swoich działań dla losów innych osób (por. Rawls 2005, s. 49–52). Nie oznacza to, że taka osoba jest altruistą rezygnującym z własnego dobra na rzecz innych, ale że przyjmuje postawę wzajemności, dążenia do wzajemnej korzyści. Stąd jest ona gotowa do współpracy na zasadach wolności i równości oraz przestrzegania takich zasad kooperacji, które byłyby akceptowalne dla innych rozsądnych osób.

Rawls zakłada, że strony znajdujące się w sytuacji pierwotnej są racjonalne, chcą maksymalizować możliwie najefektywniej swoje dobro. Naiwnym byłoby jednak zakładać, że każdy wybierający zasady sprawiedliwości, niejako sam z siebie okazałby się w satysfakcjonującym stopniu rozsądnym. Stąd sytuacja pierwotna jest skonstruowana w ten sposób, aby osoba racjonalna, właśnie jako racjonalna, wybierała zasady sprawiedliwości tak, jakby reprezentowała również postawę rozsądnosci. Dokładniejsze wyjaśnienie, jak to się dzieje, będzie możliwe po przybliżeniu idei zasłony niewiedzy. To ona właśnie wymusza rzetelne (*fair*) uwzględnienie interesów innych osób. Osoby w sytuacji pierwotnej nie przejawiają jednak bezpośredniego zainteresowania innymi osobami, ani w sensie pozytywnym, np. okazując troskę o ich los, ani negatywnym, np. przyjmując postawę zawiści. Jak to ujmuje Rawls, strony w sytuacji pierwotnej przyjmują postawę wzajemnego braku zainteresowania (Rawls 1999, § 25).

Wybór zasad, a zarazem dążenie do maksymalnego zabezpieczenia swojego dobra (racjonalność), odbywa się za zasłoną niewiedzy. Oznacza to, że strony w sytuacji pierwotnej pozbawione są wszelkiej szczegółowej wiedzy dotyczącej ich samych, jak i ich społeczeństwa. Żadna ze stron nie wie o swoich cechach fizycznych (np. zdrowiu, kolorze skóry, płci) i psychologicznych (jak predyspozycje charakteru, skłonności), przynależności do grupy społecznej, zdolnościach, majątku itd. Nie ma także wiedzy na temat własnej koncepcji dobra (w tym np. jaką religię wyznaje, jakie ma poglądy moralne, jaką filozoficzną wizję świata podziela). Zasłona niewiedzy dotyczy także informacji na temat konkretnych cech społeczeństwa, do którego mają stosować się zasady sprawiedliwości, a którego część mają stanowić wybierające je strony i reprezentowane przez nie osoby. Nie jest znana konkretna kondycja ekonomiczna tego społeczeństwa, proporcje procentowe grup etnicznych, religijnych itd. Wiedza, jaką strony dysponują, dotyczy ogólnych twierdzeń na temat natury ludzkiej i społeczeństwa oraz (co można uznać za niezamierzony element sytuacji pierwotnej) faktu, że strony deliberujące w sytuacji pierwotnej należą do tego samego pokolenia (por. Rawls 1999, § 24).

Strony znają także tzw. okoliczności sprawiedliwości, których można wyodrębnić dwa rodzaje: obiektywne i subiektywne. Pierwsze obejmują fizyczne uwarunkowania ludzkie, takie jak wzajemna możliwość zranienia (lub pozbawienia życia), ograniczona ilość zasobów (naturalnych i społecznych), o które ludzie wzajemnie konkurują, nieuniknioność konfliktów międzyludzkich. Okoliczności subiektywne obejmują ograniczoność ludzkiego altruizmu (pewną przynajmniej dozę egoizmu), która prowadzi do konfliktów, ograniczenia ludzkiej wiedzy, oraz fakt rozsądnego pluralizmu. Znajomość powyższych okoliczności dodatkowo motywuje do poszukiwania zasad sprawiedliwości (por. Rawls 1999, s. 109–112).

Strony dysponują też pewną skromną czy wąską (*thin*) koncepcją dobra. Chociaż nie wiedzą, jaka jest ich własna (bogata) koncepcja dobra (bądź dobrego życia), wiedzą, że jakąś koncepcją dysponują. Na podstawie ogólnej wiedzy dotyczącej natury człowieka i społeczeństwa, są też w stanie zidentyfikować tzw. podstawowe dobra społeczne (*primary social goods*)⁸, czyli takie dobra, które zdaniem Rawlsa stanowią konieczne środki do realizacji wszelkich planów dobrego życia. Racjonalna osoba pożąda tych dóbr i dąży do ich maksymalizacji bez względu na to, jaką koncepcję dobra wyznaje. Dlatego też dobra tego rodzaju są przedmiotem dążeń w sytuacji pierwotnej. Do tych dóbr Rawls zalicza podstawowe wolności konieczne dla posiadania i rozwoju podstawowych władz moralnych⁹ (takie jak np. wolność myśli i sumienia, wolność stowarzyszania), wolność przemieszczania się i wyboru zawodu, otwartą możliwość uczestnictwa w urzędach i pracy na odpowiedzialnych stanowiskach, szanse (*opportunities*), dochód i bogactwo, oraz tzw. podstawy szacunku dla samego siebie.

To właśnie dzięki zasłonie niewiedzy wyeliminowane zostają czynniki, które mogłyby zaburzyć proces rzetelnego ustalania zasad sprawiedliwości. Znając swoją pleć, klasę społeczną, wiedząc, że posiadam wybitne zdolności (np. w zakresie gry na skrzypcach), oraz wiedząc o posiadanej przeze mnie przewadze negocjacyjnej (np. dzięki bogactwu, odpowiednim znajomościom czy koligacjom), stoję w obliczu pokusy wykorzystania tej przewagi, aby faworyzować siebie lub grupy, do których przynależę. Pozbawiając się wiedzy na temat swoich partykularnych cech, zostaję pozbawiony możliwości faworyzowania. Przeszkodą dla takiej faworyzacji ma być również nieznamość konkretnych faktów dotyczących społeczeństwa, np. tego, jaką jego proporcję stanowią określone grupy religijne. Nie znając tej proporcji, nie jestem w stanie kalkulować prawdopodobieństwa, że po zdjęciu zasłony niewiedzy okażą się

⁸ Dobra podstawowe charakteryzuję tutaj za: Rawls 1999, § 15, s. 90–94; Rawls 2005, Lecture VIII, § 4.

⁹ Przez „władze moralne” (*moral powers*) Rawls rozumie poczucie sprawiedliwości oraz zdolność do formułowania i rewidowania modelu dobrego życia.

członkiem danej grupy. Nie wiedząc, jakie miejsce zajmę w społeczeństwie, w którym kooperację obywatelską będą regulować wybrane zasady, staram się uwzględnić interesy każdej osoby, jakiej przyjdzie w ramach tego społeczeństwa żyć. W ten oto sposób racjonalność osoby starającej się zrealizować swoje interesy w sytuacji pierwotnej, obejmuje, dzięki zasłonie niewiedzy, postawę rozsądnosci.

Obok zasłony niewiedzy Rawls proponuje dodatkowe ograniczenia (*constraints*), jakim musi podlegać wybór zasad sprawiedliwości. Są to kolejno: ogólność sformułowanych zasad, ich uniwersalna aplikacja, warunek publiczności, warunek uporządkowania konfliktów zasad oraz warunek ostateczności¹⁰. Zgodnie z warunkiem ogólności, zasady sprawiedliwości muszą zostać sformułowane bez odwoływania do nazw własnych oraz bez szczegółowych opisów, które pozwalałyby na identyfikację konkretnych grup lub jednostek¹¹. Warunek uniwersalnej aplikacji oznacza, że zasady mają się stosować do każdego obywatela (jako osoby moralnej). W myśl tego warunku zasady nie mogą popadać ze sobą w sprzeczność; powinny też być wybierane z myślą o konsekwencjach ich przestrzegania przez wszystkich. Warunek publiczności domaga się od stron w sytuacji pierwotnej przyjęcia założenia, że wybrane zasady będą powszechnie znane, jak i ogólnie będzie znana ich powszechna akceptacja. To wyklucza usprawiedliwienie tzw. szlachetnych kłamstw (których stosowanie proponują zwolennicy „ezoterycznej” etyki społecznej)¹². Warunek uporządkowania domaga się, aby w sytuacji konfliktu między zasadami istniała możliwość wskazania, która zasada ma priorytet. Warunek ostateczności wymaga traktowania zasad sprawiedliwości jako ostatecznej instancji. Odwołanie do zasad sprawiedliwości kończy wszelkie spory, są one bowiem „ponad żądaniami prawa i obyczaju, czy [innych] zasad społecznych w ogóle, biorą też górę nad racjami roztropnościowymi czy dotyczącymi interesu własnego” (Rawls 1999, s. 116–117). Rawls uważa, że w sytuacji pierwotnej (szczególnie dzięki zasłonie niewiedzy) strony dążyłyby do sformułowania takich zasad sprawiedliwości, które byłyby akceptowalne nawet wówczas, gdyby przypadło im w udziale zająć w społeczeństwie miejsce najgorsze z możliwych. Jest też przekonany, że strony dążyłyby do sformułowania proponowanych przez niego dwóch zasad sprawiedliwości¹³.

¹⁰ Opis tych warunków znajduje się w: Rawls 1999, § 23.

¹¹ Rawls dosłownie pisze o „przygodnych partykulariach” (*contingent particulars*) (zob. Rawls 1999, s. 213–214).

¹² Przykładowo zwolennikami takiego ezoteryzmu zdają się Peter Singer i Katarzyna de Lazari-Radek (2013).

¹³ Ponieważ treść samych zasad nie jest ważna dla realizacji celu zamierzonego w tym artykule, pomijam je. Zainteresowanych analizą zasad proponowanych przez Rawlsa odsyłam do: Rawls 1999, § 11, s. 52–56; Rawls 2005, Lecture I, § 1, s. 5.

Zarzut niemożliwości symulacji rozumowań w sytuacji pierwotnej

Idea sytuacji pierwotnej stała się przedmiotem krytyk wysuwanych z wielu stron, zarówno przez różnej maści liberałów (np. Ronald Dworkin, Joseph Raz, Robert Nozick, Jürgen Habermas), jak i przeciwników liberalizmu, głównie komunitarian (np. Michael Sandel, Alisdair McIntyre, Charles Taylor czy Michael Walzer), ale też utylitarystów, ekonomistów, teoretyków prawa (np. R.M. Hare, J. Harsanyi, H.L.A. Hart)¹⁴. W niniejszym artykule chcę skupić się na jednym zarzucie, który można określić mianem „niemożliwości symulacji sytuacji pierwotnej” – autorami różnych jego wersji, do których będę się odwoływał, są Michael Sandel (2004, 2009) i Margarita Levin (1978).

Krytyka wysunięta przez Sandela jest rozległa i obejmuje wiele aspektów Rawlowskiej teorii sprawiedliwości (choć zasadniczo jest osnuta wokół ujęcia liberalnego pojęcia podmiotu moralności jako tzw. nieuwarunkowanej jaźni). W tym artykule skupię się jedynie na tej jej części, która bezpośrednio dotyczy idei sytuacji pierwotnej, w szczególności zasłony niewiedzy, pomijając istotne dla Sandela kwestie niespójności teorii Rawlsa oraz jej relacji do filozofii Kanta. W książce *Liberalizm a granice sprawiedliwości* Sandel wskazuje na dwie możliwe linie krytyki (których jednak nie rozwija), gdzie kolejno wyraża wątpliwość co do możliwości autentycznego oddzielenia się stron w sytuacji pierwotnej od istniejących w nich chęci i pragnień oraz oddzielenia się od informacji istotnych ze względów moralnych (takich jak koncepcja dobrego życia) (por. Sandel 2009, s. 71). Sandela interesuje bardziej obraz podmiotu ludzkiego, jaki kryje się za tak a nie inaczej sformułowaną sytuacją pierwotną. Dochodzi on do wniosku, że aby sytuacja pierwotna spełniała swoją rolę w uzasadnianiu czy uprawomocnianiu zasad sprawiedliwości, tj. aby znajdujące się w niej strony były w stanie wybierać za zasłoną niewiedzy, muszą one być podmiotami o tzw. „nieuwarunkowanej jaźni”.

Przez „nieuwarunkowaną jaźń” Sandel rozumie tę część jestestwa osoby, która jest nośnikiem jej tożsamości, a która niejako poprzedza wszelkie doświadczenia i przekonania jednostki, cechy jej charakteru itd. Wszystkie one są tylko atrybutami osoby, atrybutami, które może ona zmieniać bądź porzucać bez utraty swojej tożsamości. Z tego wynika, że tym, co konstytuuje osobę, jest właśnie owa nieuwarunkowana jaźń. Cele, koncepcje dobra, przynależność do określonej wspólnoty nie mogą konstytuować tożsamości osoby. Są czymś przez nią nabywanym, przy czym podstawową formą obierania atrybutów jest

¹⁴ Zainteresowanych analizą owych krytyk odsyłam do: Kukathas, Pettit 1990; Śpiewak 2004, szczególnie część: „Krytyka liberalizmu i indywidualizmu”, s. 35–178; Mulhall, Swift 1996.

wyбір. Zatem cechą charakteryzującą nieuwarunkowaną jaźń jest jej zdolność wyboru swoich celów, ale też zasad sprawiedliwości (tego, co słuszne).

Problem z tak rozumianą jaźnią polega na tym, że nie znajduje ona potwierdzenia w naszym doświadczeniu samych siebie. Wiele naszych więzi moralnych czy przekonań sięga naszego centrum, określa, kim jesteśmy. Nie są one przedmiotem naszych wyborów, ale naszego samorozumienia, rezultatem refleksji mającej na celu odkrycie tego, kim jesteśmy. Mnich spędzający godziny na modlitwach nie postrzega swojej relacji do Boga jako tylko wybranej przez siebie formy życia, ale jako coś pierwotnego względem wszelkich swoich wyborów. Żołnierz, powiedzmy walczący w Kampanii Wrześniowej, nie postrzega swojej przynależności narodowej jako czegoś, co wybrał, a mógł odrzucić, ale jako coś, co stanowi część jego jestestwa, w czym wyrósł, co zrozumiał jako część swojej tożsamości¹⁵. Takim osobom kazać oddzielić wyobrażenie siebie od tych partykularnych cech, przekonań dotyczących własnych obowiązków moralnych wobec Boga czy określonego narodu, to, zdaniem Sandela, oczekiwać myślenia sprzecznego z własnym doświadczeniem siebie i samorozumieniem.

Komunitariańskie rozumienie jaźni i tożsamości, jakie przyjmuje Sandel, nie dla wszystkich może być do zaakceptowania. Warto jednak zrobić krok w stronę zrozumienia jego punktu widzenia, dokonując małego eksperymentu myślowego. Wyobraźmy sobie zwolennika teorii Bożych nakazów, powiedzmy oddanego muzułmanina bądź nawet wspomnianego wyżej chrześcijańskiego mnicha, postawionych w sytuacji pierwotnej poza zasłoną niewiedzy. Jak takie osoby mają myśleć o zasadach sprawiedliwości w oderwaniu od przekonania, że źródłem sprawiedliwości jest Bóg (i Jego wola), skoro uznają swoją relację do Boga jako pierwotną względem wszelkich swoich wyborów?

Rawls, szczególnie jako autor *Liberalizmu politycznego*, mógłby powiedzieć, że tego rodzaju zarzut nie uderza w niego, bowiem nie oczekuje on, że wspomniany mnich czy oddany muzułmanin porzuca myślenie o Bogu jako źródle sprawiedliwości. Oczekuje on od nich jedynie tego, aby nie używali swoich prywatnych przekonań do uzasadniania zasad sprawiedliwości w sferze publicznej, aby ograniczyli się do używania takich racji, które są do zaakceptowania przez innych (rozsądnych) współobywateli. Jeśli nie akceptują oni wizji Boga jako źródła zasad moralnych, wówczas tego rodzaju przekonanie należy zawiesić przy uzasadnianiu zasad sprawiedliwości. Szczególnie, jeśli uzasadnienie takie mogłoby prowadzić do sformułowania zasad, które kłóciłyby się z poczuciem sprawiedliwości innych osób, np. nakazu oddawania czci

¹⁵ Zapewne nie każdy mnich i nie każdy żołnierz uczestniczący w Kampanii Wrześniowej pasują do tego opisu. Chodzi oczywiście tylko o pewne podzbiory tych kategorii, które jednak decydują o naszym wyobrażeniu wzorowego mnicha lub wzorowego żołnierza broniącego swojej ojczyzny.

Bogu, niejedzenia mięsa w piątek itd. Można zatem wysuwać wątpliwości, czy zarzut niemożliwości symulacji sytuacji pierwotnej w ujęciu Sandela jest przekonujący. Jego konkluzyność zależy od tego, czy przekonująca jest jego krytyka liberalnej jaźni i założenie o konstytutywnym dla jej tożsamości charakterze niektórych relacji, jakie poprzedzają ten wybór.

W obliczu wskazanej powyżej wątpliwości, warto wzmocnić tezę o niemożliwości symulacji sytuacji pierwotnej, odwołując się do argumentacji opartej na powszechnych intuicjach i pozbawionej komunitariańskich założeń, której autorką jest wspomniana już Margarita Levin. Przyjmuje ona założenie, że Rawlowskie odwołanie do sytuacji pierwotnej ma sens jedynie wówczas, gdy będziemy w stanie wyobrazić sobie (tu i teraz) samych siebie w niej postawionych, deliberujących w całkowitym oderwaniu od naszej partykularnej sytuacji, w tym naszych partykularnych przekonań na temat dobrego życia. Tylko wówczas będziemy mogli zgodzić się, lub nie, z tym, co na temat rozumowań stron w sytuacji pierwotnej ma do powiedzenia Rawls. Autorka zauważa trzy problemy z możliwością wejścia „w skórę” stron rzeczzonej sytuacji. Pierwszy z nich polega na tym, że nasze cechy charakteru (np. wstydliwość, optymizm, zwinność), ale też takie fakty, jak nasza płeć, rasa, wiek, zdrowie¹⁶, kształtują nasze przekonania nawet wówczas, gdy sobie tych cech nie uświadamiamy. Innymi słowy, nasza decyzja, że wyobrazymy sobie siebie bez posiadania tych cech, nie będzie skutkować tym, że cechy te nagle przestaną na nas wpływać. Symulując sytuację pierwotną, nadal jestem na zewnątrz niej, wraz z całym bagażem cech, które oddziałują na to, co sobie wyobrażam, że myślę (lub myślałbym) w symulowanej sytuacji. Jak pisze Levin, Rawls błędnie utożsamia brak wiedzy na temat swoich cech z ich nieposiadaniem (Levin 1978).

Drugi problem wiąże się z tym, że istnieją pewne doświadczenia, o których wiedzy mieć nie możemy, a o których wiedza może być istotna dla właściwego wyboru zasad sprawiedliwości. Podążając za przykładem Richarda Hare’a (Hare 1973), Levin argumentuje, że nie istnieje możliwość pomyślenia sobie, jak to jest być niemowlęciem. Konsekwencją takiego braku wiedzy będzie niedostateczne uwzględnienie praw dzieci, na korzyść dorosłych – przecież w sytuacji pierwotnej znajdują się tylko dorośli. Co więcej, jak pisze Levin, uczestnicy sytuacji pierwotnej muszą wiedzieć, że są dorosłymi (zasłona niewiedzy tego faktu nie obejmuje).

Problem trzeci na liście Levin dotyczy niemożności posiadania pełnej wiedzy ogólnej, której, jej zdaniem, Rawls domaga się w zakresie polityki, ekonomii czy psychologii. Po pierwsze, można mieć wątpliwości, czy przekonania samego Rawlsa, którymi kierował się symulując sytuację pierwotną, są w świetle wiedzy naukowej poprawne. Po drugie, nawet jeśli uznać je za

¹⁶ Do tej listy można też dodać takie cechy jak tożsamość kulturowa czy wykształcenie.

poprawne, to czy sam zbiór obecnych teorii naukowych będzie za taki uznany np. za dwieście lat. No i po trzecie, kto z nas dysponuje tak obszerną wiedzą, aby kompetentnie testować propozycje Rawlsa przez wyobrażanie sobie siebie w sytuacji pierwotnej?

Biorąc pod uwagę powyższe trzy problemy, oraz postulat Rawlsa, że każdy z nas, w każdej chwili, powinien być w stanie przyjąć perspektywę sytuacji pierwotnej, Levin proponuje, aby zmienić warunki zasłony niewiedzy, uchylić (*lift*) ją na tyle, aby postulat Rawlsa mógł zostać spełniony. Proponuje ona dwa rozwiązania. Pierwsze polega na dopuszczeniu wiedzy dotyczącej naszych imion własnych, odcisków palców czy wspomnień. Uważa, że taka modyfikacja nie powinna zagrozić projektowi Rawlsa, doprowadzając do „szycia zasad na swoją miarę”, ponieważ przeciwdziałają temu formalne wymogi, jakie Rawls stawia sformułowaniom zasad sprawiedliwości. Drugie rozwiązanie polega na założeniu, że strony w sytuacji pierwotnej wybierają zasady nie dla siebie, ale dla innych osób. Chociaż w takim przypadku istnieje niebezpieczeństwo niższej motywacji do maksymalizowania realizacji dóbr podstawowych, autorka zakłada, że uczestnicy sytuacji pierwotnej działaliby w dobrej wierze, i wybieraliby takie zasady, których sami byliby gotowi przestrzegać. Dodatkowym argumentem na rzecz „uchylonej zasłony niewiedzy” jest to, że, zdaniem Levin, strony zmodyfikowanej wersji sytuacji pierwotnej nie mogłyby powiedzieć, że gdyby pewne fakty były im znane w momencie wyboru (a nie były z powodu „ciężkiej zasłony niewiedzy”), to nie wybrałyby tych czy innych zasad sprawiedliwości.

Wydaje się, że intuicje Levin, w tym również (przynajmniej częściowo) intuicje Sandela, leżące u podstaw ich krytyki idei sytuacji pierwotnej, są słuszne. Całkowite abstrahowanie od swojej obecnej tożsamości (przekonań dotyczących dobrego życia, podstawowych wartości, cech charakteru, płci itd.) i to w sposób, który wykluczałby wpływ tychże na nasze rozumowanie w sytuacji pierwotnej, wydaje się niemożliwe. Ma zatem słuszność Levin, proponując lekkie „odchylenie” zasłony niewiedzy. Jej propozycja jednak, chociaż sama w sobie wskazująca właściwy kierunek, wydaje się zbyt ogólna, niedopracowana. Nie można liczyć na to, że same formalne ograniczenia, takie jak ogólność, uniwersalność, publiczność, uporządkowanie czy ostateczność, całkowicie wyeliminują stronniczość podmiotów wybierających zasady sprawiedliwości. Ograniczenia te stanowią warunki konieczne, ale niewystarczające dla sformułowania rzetelnych zasad sprawiedliwości. Zasłona niewiedzy wydaje się mieć pewną moc „oczyszczania” nas z tendencji do faworyzowania siebie, swojej grupy, swojego punktu widzenia, dlatego warto zachować ją w tak dalekim zakresie, jak to możliwe. Niestety Levin nie dookreśla w wystarczająco dokładny sposób, jak „nisko” zasłona niewiedzy ma być zawieszona.

Podobnie nie zadowala postulat wybierania zasad dla innych. Wybierając dla innych możemy zbyt łatwo przyjmować wyższą cenę przestrzegania przy-

jętych zasad sprawiedliwości, nawet tego sobie nie uświadamiając. Natomiast kiedy przedmiotem wyboru jest także nasz los, posiadamy większy poziom motywacji do bardziej rzetelnego przemyślenia tego, jakie będą rezultaty naszego wyboru. Stąd zachodzi potrzeba alternatywnego względem propozycji Levin rozwiązania, które z jednej strony będzie stanowiło rzeczywiste uchYLENIE zasłony niewiedzy, pozwalające realnym ludziom wyobrazić sobie siebie w sytuacji pierwotnej, w tym wyobrazić sobie swoje rozmowania, symulować autentyczną refleksję na miejscu stron wybierających zasady, z drugiej zaś zachować tę zasłonę na tyle „nisko”, że zagwarantuje ona naszą bezstronność. Taką właśnie propozycję mam zamiar przedstawić niżej w postaci eksperymentu myślowego.

Sytuacja pierwotna w nowej odsłonie¹⁷

Wyobraźmy sobie, że w nieokreślonej przyszłości Ziemia stanęła przed groźbą ekologicznej katastrofy – dalsze życie ludzkości stało się niemożliwe. Jednocześnie, dzięki rozwojowi technologii, ludzkość osiągnęła zdolność transferowania świadomości do świata wirtualnego¹⁸. W gronach politycznych decydentów powstał pomysł zbudowania wielkiego serwera, w którym stworzono by wirtualną „Bliźniaczą Ziemię”, pozbawioną groźby ekologicznej zagłady, i utworzenia na tej Ziemi nowego, sprawiedliwego społeczeństwa¹⁹. Zanim jednak ludzkość przeniosłaby się do wirtualnej rzeczywistości, postanowiono wybrać zasady sprawiedliwości, które regulowałyby obowiązujące w wirtualnym państwie (lub państwach) prawa²⁰. Zdecydowano, że każdy obywatel

¹⁷ Poniższy opis sytuacji pierwotnej, w wersji nieco bardziej spopularyzowanej, przedstawiłem w: Szutta 2015.

¹⁸ Na potrzeby eksperymentu przyjmuję dwa założenia, które można uznać za kontrowersyjne. Po pierwsze zakładam możliwość transferowania ludzkiej świadomości do wirtualnego środowiska. Po drugie przyjmuję, że świadomość taka, nawet po całkowitym oczyszczeniu jej ze wspomnień, odpowiada za naszą tożsamość w czasie. Pierwsze z tych założeń uznaję za fałszywe na gruncie filozofii umysłu. Drugie założenie można odrzucić w oparciu o krytykę Sandela. Niemniej, nawet uznanie, że oba założenia są fałszywe, nie uniemożliwia przeprowadzenia eksperymentu. Chodzi bowiem nie o to, czy założenia te są prawdziwe, ale o to, że za takie uznałyby je osoby będące bohaterami zaproponowanej w eksperymencie historii. Wydaje się, że także czytelnicy odrzucający oba założenia są w stanie, na rzecz zanurzenia się w eksperymencie myślowym, „udawać”, że przyjmują ich prawdziwość.

¹⁹ Ograniczenie się do jednej planety jest arbitralne, równie dobrze można sobie wyobrazić, że ludzkość stworzyłaby symulację całego Układu Słonecznego, a może nawet więcej (na temat kłopotów z tego rodzaju symulacjami zob. Bostrom 2003).

²⁰ Dla uproszczenia eksperymentu można mówić o jednym państwie, tak aby nie oddalać się od założeń Rawlsa co do dobrze urządzonego społeczeństwa. Niemniej eksperyment ten może mieć dalsze wersje (przedłużenia), mogące służyć ustalaniu relacji międzypaństwowych.

będzie miał prawo zaproponować (lub wybrać z dostępnej puli rozwiązań) zasady sprawiedliwości. Specjalnie sporządzony algorytm miał przeprowadzić odpowiednią selekcję propozycji, która miała przebiegać w wielu seriach głosowań i dalszych propozycji (na wzór metody refleksyjnej równowagi). Stwierdzono również, że dla zapewnienia rzetelności (w tym bezstronności) szukających zasad obywateli, konieczne będzie przyjęcie pewnych warunków wstępnych, zaczerpniętych z Rawlowskiej idei sytuacji pierwotnej. Istotnym elementem tych warunków miałyby być tzw. zasłona niewiedzy.

Ustalono, że nikt z wybierających zasady nie będzie znał swojej sytuacji ekonomiczno-społecznej na Bliźniaczej Ziemi. Każda osoba będzie zaczynała swój żywot od nowa, jako dziecko urodzone (a nawet poczęte) w losowo wybranej rodzinie (lub poza rodziną), w której rolę rodziców będą odgrywały specjalnie stworzone programy-androidy, reprezentujące wszelkie możliwe profile osobowościowe, odpowiadające, także losowo wybranej, jednej z istniejących w realnym świecie kulturze, religii, o losowo wybranym poziomie wykształcenia itd. Dla zapewnienia troski wyborców o los przyszłych pokoleń zdecydowano również, że „inkarnowani” w wirtualnym świecie obywatele trafią do różnych pokoleń, tj. zarządzający czasem narodzin program może aktywować daną osobę w różnym czasie, w różnych pokoleniach. Losowo będą także dobrane rasa, płeć, jak i inne fizyczne cechy urodzonych na Bliźniaczej Ziemi obywateli²¹.

Dla uniknięcia zarzutu, że warunki narzucone obywatelom są nieludzkie i nikt nie ma prawa pozbawiać ludzi ich aktualnej tożsamości kulturowej, przekonań, historii, relacji z aktualnymi bliskimi, należy dodać, że cała opisana wyżej seria warunków miała charakter użytecznej fikcji (w ramach fikcji). Chodziło o to, aby obywatele nie byli w stanie przewidzieć, jaką rolę i miejsce w społeczeństwie zajmą „po drugiej stronie”. Po ogłoszeniu i promulgowaniu wybranych zasad sprawiedliwości, rządzący mieli poinformować, że każdy będzie kontynuował życie w ramach usytuowania symulującego aktualny stan rzeczy (w realnym świecie)²². Co więcej, możemy też założyć (w ramach eksperymentu), że cała historia związana z ekologicznym zagrożeniem, a nawet

²¹ W tym miejscu, aby możliwie najwierniej zrealizować zamierzenia Rawlsa co do sytuacji pierwotnej, musimy przyjąć, nie zważając na to, że „losowość” wyborów komputera przebiega według jakiejś dającej się opisać matrycy prawdopodobieństwa, iż nie jest ona znana wyborcom, zatem nie są oni w stanie przeprowadzać kalkulacji typu „jakie jest prawdopodobieństwo, że urodzę się osobą raczej o charakterystyce *x*, a nie *y*”.

²² Oczywiście ramy, jakie zostały narzucone w tym eksperymencie, stanowią pokusę do wyobrażeń, co można by na Bliźniaczej Ziemi zmienić: czy wyeliminować wszelkie choroby, zlikwidować biedę itd. W końcu w wirtualnej rzeczywistości „fizyczność” tamtego świata nie ograniczałaby nas tak, jak fizyczność świata realnego. Należy jednak oprzeć się tej pokusie, inaczej bowiem skończymy budując nierealistyczną utopię, która nijak (albo przynajmniej w znacznie mniejszym stopniu, niż chcemy) nie przysłużyłaby się realizacji naszego zamierzenia, tj. zarysu wersji sytuacji, w której moglibyśmy rzetelnie wybierać zasady

technologiczną możliwością transferu świadomości do wirtualnego świata, były (doskonale przygotowanym) blefem, który miał na celu zmotywowanie obywateli do rzetelnego wyboru zasad sprawiedliwości. Po promulgowaniu zasad wyznano by więc wszystkim, że ludzkość nigdzie się nie wybiera, zagrożenia ekologicznego nie ma, natomiast odtąd ziemskie państwa będą rządziły się wybranymi zasadami²³.

Podstawowa różnica między sytuacją pierwotną zarysowaną w powyższym eksperymencie myślowym a zaproponowaną przez Rawlsa jest taka, że strony wybierające zasady sprawiedliwości dla życia na Bliźniaczej Ziemi wybierają bez konieczności całkowitego oderwania się od swojej obecnej tożsamości. Wybierają nie z jakiegoś niedającego się wyobrazić punktu widzenia, ale kierując się „widokiem stąd” (por. Chyrowicz 2021, s. 11–12), własnymi intuicjami moralnymi, mając świadomość swojej aktualnej tożsamości, światopoglądu, pragnień itd. To uchylenie zasłony niewiedzy nie pozwala im jednak kalkulować w celu przykrojenia zasad sprawiedliwości dla swojej korzyści kosztem innych osób. Nadal bowiem nie wiedzą, jaka rola w docelowym społeczeństwie im przypadnie, jakie cechy fizyczne, intelektualne itd. staną się ich udziałem.

Czy osoby postawione przed „lekko uchyloną zasłoną niewiedzy” będą rozumowały tak samo, jak oczekiwał tego Rawls? Mam nadzieję, że będą dokonywać refleksji moralnej równie rzetelnie, jak spodziewał się tego Rawls po stronach w jego wersji sytuacji pierwotnej. Z pewnością jednak pewne różnice będą miały miejsce. Na przykład wspomniany już wcześniej chrześcijański mnich lub oddany muzułmanin nie będą musieli odcinać się od motywacji, aby realizować zasady życia według tego, jak dyktuje im (w co mocno wierzą, a nawet, być może, uważają, że wiedzą) sam Bóg. Owszem, świadomość mnicha (lub jego muzułmańskiego odpowiednika), że w nowym świecie może urodzić się w rodzinie innowierców (albo ateistów) może zmotywować go do poszukiwania takich zasad sprawiedliwości, które zagwarantują mu w możliwie największym stopniu ponowne trafienie na „właściwe tory” i odkrycie prawdy na temat Boga i boskiego pochodzenia moralności.

Można wprowadzić argumentować, że możliwość, a wręcz nieuniknioność tego rodzaju pokusy świadczy o słabości zaproponowanej tutaj wersji sytuacji pierwotnej. Czy jednak rzeczywiście pokusa tego rodzaju przekreśla rzetelność

sprawiedliwości dla naszego realnego społeczeństwa (przynajmniej takiego, jakim nasze społeczeństwo mogłoby się stać).

²³ Ze względu na ograniczenia artykułu musimy zignorować tutaj problem wielości państw, ale także kwestię związaną z faktem, że możliwe są dwie interpretacje teorii sprawiedliwości: jedna, przyjmowana przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*, o charakterze uniwersalistycznym, oraz druga, przyjęta przez Rawlsa w okresie późniejszym, ograniczająca zakres jego teorii do zachodniej demokracji (w szczególności amerykańskiej). Zakładam jednak, że proponowana tutaj wersja eksperymentu nadaje się do prowadzenia rozważań przy każdej z tych interpretacji.

dochodzenia do wyboru właściwych zasad sprawiedliwości? Załóżmy, że wspomniane wyżej osoby zastanawiają się, jak uniknąć w możliwie najwyższym stopniu negatywnych konsekwencji „niewłaściwego” urodzenia. Załóżmy, że powstanie w nich myśl, aby zaproponować zasadę: „Należy żyć według przykazań Boga (Allaha), tak jak je przekazuje nam Pismo Św. (Koran)”. Tego rodzaju formuła nie przechodzi warunku ogólności, użyte bowiem zostają nazwy własne. Zatem, aby przejść test formalnych wymogów, formuła ta musi przybrać postać: „Należy żyć według przykazań Boga, tak jak je przekazują pisma religii *X*”, zaś to, jaka religia okazałaby się ową *X*, stałoby się wiadome dopiero po ustaleniach dokonanych po zrzuceniu zasłony niewiedzy. Proponująca taką formułę osoba nie może jednak mieć pewności, że reprezentanci jej religii będą mieli wystarczającą siłę (np. większość demokratyczną), aby przeforować podstawienie pod *X* nazwę własnej religii. Zatem taka formuła nic jej nie daje. Można założyć, że będzie raczej starała się o takie sformułowanie zasad sprawiedliwości, które pozwolą jej rzetelnie, w warunkach wolności wyznania, poszukiwać właściwej drogi do prawdy o Bogu, nawet wówczas, gdy wyznawcy tej „właściwej drogi” byłiby w mniejszości. Zatem, jak się wydaje, ostatecznie strony w sytuacji pierwotnej o nieco uchylonej zasłonie niewiedzy (w wersji zaproponowanej powyżej) nie będą odbiegały w swoich wyborach zasad sprawiedliwości od tego, jak wyobrażał je sobie sam Rawls.

Chociaż być może pewne różnice miałyby miejsce. Wyobraźmy sobie, jak osoby umieszczone w zarysowanym wyżej scenariuszu zastanawiałyby się na temat dopuszczalności aborcji. W wersji Rawlsowskiej (tj. zdaniem samego Rawlsa, por. Rawls 2005, Lecture VI: „The Idea of Public Reason”, § 7, s. 243, przyp. 32) zasady sprawiedliwości dawałyby kobietom, przynajmniej w pierwszym trymestrze ciąży, prawo decydowania o aborcji. Prawo to wynikałoby z faktu, że w tak wczesnym stadium rozwoju ciąży prawa kobiet brałyby górę nad prawami dziecka (płod)u do życia. Można się zastanawiać, czy w obliczu możliwości ponownego przechodzenia przez etap prenatalny, strony w sytuacji pierwotnej zgadzałyby się na przyznanie takiego prawa, wiedząc, że mogą paść jego ofiarą.

Czy ta różnica świadczy o słabości proponowanej tu wersji zasłony niewiedzy, czy o jej przewadze nad wersją Rawlsa, to temat do dyskusji. Piszący te słowa nie uzurpuje sobie prawa do ostatecznego rozstrzygnięcia; raczej artykuł ten ma stanowić punkt wyjścia do debaty na temat konieczności i sposobów uchylenia zasłony niewiedzy. Przedstawiony tu pomysł jest *in statu nascendi* i jako taki otwarty jest na dalsze modyfikacje. Mam nadzieję, że niniejsza propozycja wyznaczy owocny i ciekawy kierunek w dyskusji nad myślą Johna Rawlsa, jak i samymi zasadami sprawiedliwości.

Bibliografia

- Bostrom N. (2003), *Are you living in a computer simulation?*, „Philosophical Quarterly” 53, s. 243–255.
- Chyrowicz B. (2021), *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Kraków: Znak.
- Dworkin R. (1977), *Justice as Rights*, w: tenże, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 150–183.
- Freeman S. (2007), *Rawls*, London – New York: Routledge.
- Graham P. (2007), *Rawls*, Oxford: Oneworld.
- Hare R.M. (1973), *Rawls's Theory of Justice II*, „The Philosophical Quarterly” 23, s. 241–252.
- Hinton T. (2015), *Introduction*, w: tenże (red.), *The Original Position*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–17.
- Kukathas Ch., Pettit P. (1990), *Rawls: „A Theory of Justice” and its Critics*, Stanford: Stanford University Press.
- Levin M. (1978), *The Problem of Knowledge in the Original Position*, „Auslegung: A Journal of Philosophy” 5 (3), s. 147–159.
- Mulhall A., Swift A. (1996), *Liberals and Communitarians*, wyd. II, Oxford – Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Rawls J. (1999), *Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls J. (2001a), *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, w: tenże, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 1–19.
- Rawls J. (2001b), *The Independence of Moral Theory*, w: tenże, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 286–302.
- Rawls J. (2001c), *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, w: tenże, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 388–414.
- Rawls J. (2005), *Political Liberalism. Expanded Edition*, New York: Columbia University Press.
- Sandel M. (2004), *Republika proceduralna i niewarunkowana jaźń*, przeł. P. Rymarczyk, w: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 71–90.
- Sandel M. (2009), *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Singer P., de Lazari-Radek K. (2013), *Konsekwencjalizm a tajemnica: obrona ezoterycznej moralności*, „Analiza i Egzystencja” 22, s. 5–32.
- Szutta A. (2010), *Cnota rozsądnosci*, w: N. Szutta (red.), *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, Warszawa: Semper, s. 195–204.
- Szutta A. (2013), *Metoda refleksyjnej równowagi. Część I: prezentacja metody*, „Diametros” 37, s. 129–149.
- Szutta A. (2015), *W poszukiwaniu zasad sprawiedliwości*, „Filozofuj!” 5, s. 29–30.
- Szutta A. (2018), *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Lublin: Academicon.
- Śpiewak P. (red.) (2004), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

A r t u r S z u t t a

A slightly lifted veil of ignorance**Keywords:** *original position, principles of justice, J. Rawls, veil of ignorance*

The article discusses Rawls's idea of the original position. I present two arguments in support of the claim that it is impossible to meet the necessary conditions (proposed by Rawls) for recreating the reasoning that presumably is performed in the original position. I claim therefore that the idea of the original position cannot fulfil its function of justifying the principles of justice. As the solution to the problem I propose a modified version of the original position argument, which can be labeled 'a slightly lifted veil of ignorance'.