

ŁUKASZ PERLIKOWSKI

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Płocku

RACJONALNOŚĆ PLURALIZMU W ŚWIETLE IDEI DEMOKRACJI DELIBERATYWNEJ

The Rationality of Pluralism in Light of the Idea of Deliberative Democracy

The article deals with the theory of deliberative democracy, which is considered from an analytical perspective. Its main aim is to identify the primary directive of the rationality of pluralism, which forms the meta-argumentative level of discourse on deliberative democracy. In the article, we investigate the theoretical path that the idea of deliberative democracy has passed from Rawls' works through those of Cohen to Brian Barry's impartiality. We also refer to critical voices which highlight topics of interest. The main directives that we distinguish within the rationality of pluralism are: equality, justification, procedure and impartiality. We also point out that these directives may lead to inconsistencies in theories of deliberative democracy. We indicate that the plurality of rationalities is an alternative approach to the rationality of pluralism; however, this is not within the scope of our argument in this article.

Keywords: deliberative democracy, pluralism, rationality, impartiality, reasonable pluralism, John Rawls, Brian Barry.

WPROWADZENIE

Celem pracy jest ukazanie relacji kategorii pluralizmu i racjonalności w świetle idei demokracji deliberatywnej oraz wyróżnienie dyrektyw racjonalności pluralizmu. Na wstępie należy podkreślić, iż stanowisko zwane imparcjalizmem można określić mianem racjonalności pluralizmu, a nurt polemiczny wobec imparcjalizmu plurali-

zmem racjonalności. Przedmiotem naszych rozważań w tym artykule będzie pierwsze z wymienionych podejść. Kategoria racjonalności jako takiej oznacza dla nas matrycę argumentacji i zbiór reguł obowiązujących lokalnie¹. Trzeba zatem wyraźnie podkreślić, iż projekt pluralistyczny nie jest projektem opartym na dowolności, lecz niesie ze sobą konkretny zestaw reguł i obostrzeń obecnych w dociekaniach o właściwym kształcie pluralizmu; kryje się za nim pewna określona rozumność. Wyeksplikowanie kształtu tej rozumności będzie wieńczyć nasz wywód.

„ROZUMNY PLURALIZM”

W toku rozwoju idei demokracji deliberatywnej na problem relacji pluralizmu z racjonalnością trafiamy pierwszy raz w pracy Johna Rawlsa, który przy okazji omawiania znamion społeczeństwa dobrze urządzonego w pracy pt. *Liberalizm polityczny* powołuje się na pomysł Joshuy Cohena. Społeczeństwo owo odznacza się następującymi cechami: 1) każdy uznaje i wie, że inni uznają te same zasady sprawiedliwości; 2) jest publicznie wiadomo, że struktura podstawowa czyni zadość tym zasadom; 3) Obywatele mają poczucie sprawiedliwości. Dalej autor wskazuje, iż:

Jednak żadna koncepcja, która nie potrafi dobrze urządzić konstytucyjnej demokracji nie nadaje się na koncepcję demokratyczną. Koncepcji sprawiedliwości może się to przydarzyć ze znanego powodu, tego oto, że jej treść czynią ją samoobalającą, gdy zostaje publicznie uznana. Może się jej to przydarzyć dlatego, że – zapożyczając rozróżnienie od Cohena – społeczeństwo demokratyczne znamionuje fakt rozumnego pluralizmu. Tak więc dana koncepcja sprawiedliwości może upaść, ponieważ nie potrafi zdobyć poparcia rozumnych obywateli wyznających rozumne rozległe doktryny².

Joshua Cohen jest twórcą konkretnej doktryny demokracji deliberatywnej, która jest właściwie kontynuacją pomysłów zapoczątkowanych przez Johna Rawlsa. Zanim jednak przejdziemy do omówienia teorii Cohena, należy zwrócić uwagę na to, jak autor ten pojmował tak zwany fakt rozumnego pluralizmu i skąd wzięło się rozróżnienie pluralizmów.

¹ Ł. Perlikowski, *Racjonalność jako zespół reguł obowiązujących lokalnie. Uwagi na podstawie myśli późnego Wittgensteina*, „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 20 (2017), s. 225–244.

² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 73–74.

O kwestiach tych traktuje artykuł pt. *Moral Pluralism and Political Consensus*³, w którym czytamy, iż przyczyną istotności kwestii pluralizmu jest to, iż każda teoria sprawiedliwości, jeśli ma przynosić zadowalające wyniki, musi przejść tak zwany test pluralistycznego konsensusu (*pluralistic consensus test*). Jak pisze Cohen:

Normy sprawiedliwości zdają test pluralistycznego konsensusu wtedy i tylko wtedy, gdy mogą zapewnić koncentrowanie się wokół częściowego konsensusu w społeczeństwie regulowanym przez te normy i funkcjonującym w korzystnych warunkach. Koncepcja sprawiedliwości, która nie byłaby wsparta przynajmniej przez jakieś doktryny moralne, które trwają w społeczeństwie regulowanym przez nie, i które nie mogą koncentrować się na częściowym konsensusie nie zdają testu pluralistycznego konsensusu i w tym stopniu są nierozumne⁴.

Częściowy konsensus w społeczeństwach liberalnego Zachodu jest czymś namacalnym i faktycznie stanowi trwałą podstawę ustroju politycznego. Przez to pluralizm tych społeczeństw jest ograniczony. Widać to wyraźnie na przykładzie relacji do stanowisk niedemokratycznych, które są dyskryminowane, a nawet penalizowane w realiach liberalnej demokracji. Wydaje się, iż nieodłączną cechą tak rozumianego pluralizmu jest odwrócona dyskryminacja i polityczna poprawność, na co wskazuje Andrzej Szahaj w książce *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*⁵. Ma to o tyle istotne znaczenie, że za postulatem pluralizmu, który *prima facie* oznaczać może dowolność i swobodę, w rzeczywistości stoi zbiór rygorystycznych wymogów. Utożsamiamy ten zbiór wymogów z matrycą argumentacji, czyli z typem racjonalności, a dokładniej z racjonalnością pluralizmu. O dystynkcji faktu pluralizmu jako takiego i faktu rozumnego pluralizmu Joshua Cohen pisze następująco:

Rozróżniam fakt pluralizmu od faktu rozumnego pluralizmu i opierając się na tej dystynkcji, sugeruję, że w poszukiwaniu koncepcji sprawiedliwości, która spełnia test pluralistycznego konsensusu, nie zestawiamy po prostu ideałów z faktami z życia i moralnego pluralizmu jako jednego z takich faktów. Zamiast tego, uznajemy zakres praktycznego rozumu. Inaczej rzecz ujmując, w poszukiwaniu koncepcji sprawiedliwości spełniającej test pluralistycznego konsensusu nie uzgadniamy sprawiedliwości z nieprzychylnymi warunkami

³ J. Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus*, w: *idem, Philosophy, Politics, Democracy. Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge–London 2009, s. 36–50.

⁴ *Ibidem*, s. 39.

⁵ A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004, s. 155–176.

ludzkiego życia, lecz jak pokazuje idea rozumnego pluralizmu, nie powinniśmy uznawać samego moralnego pluralizmu jako nieprzychylnego warunku⁶.

Fakt rozumnego pluralizmu ma zatem stanowić asumpt do rozwiązania problemu pluralizmu moralnego. Koncepcja Cohena polega na stworzeniu swoistego laboratorium stanowisk światopoglądowych. Ma ono zostać ukonstytuowane przez taką koncepcję demokracji deliberatywnej, która uwzględnia fakt moralnego pluralizmu, a swoje funkcjonowanie opiera na konkretnych zasadach prowadzenia dyskusji. Są one sformułowane w ten sposób, by doktryny nierozumne były dyskwalifikowane na starcie z powodu nieprzystawania do zasad dyskursu rozumnych doktryn. Przyjrzyjmy się zatem koncepcji demokracji deliberatywnej, którą proponuje Cohen.

DEMOKRACJA DELIBERATYWNA WEDŁUG JOSHUY COHENA

W tekście pt. *Deliberation and Democratic Legitimacy*⁷ (1989) Joshua Cohen następująco formułuje znaczenie demokracji deliberatywnej:

Przez demokrację deliberatywną będę rozumiał, z grubsza rzecz ujmując, stowarzyszenie, które rządzone jest przez publiczny namysł jego członków. Proponuję uznawać wartość takiego stowarzyszenia, które traktuje demokrację samą w sobie jako fundamentalną ideę polityczną, a nie tylko jako pochodny ideał, który może być wyjaśniony przez wartość bezstronności lub równego szacunku⁸.

Cohen przedstawia dwa komponenty demokracji deliberatywnej: formalną koncepcję demokracji deliberatywnej oraz idealną procedurę deliberacji. Formalna koncepcja demokracji deliberatywnej składa się z następujących elementów:

- Koncepcja zakłada niezależne stowarzyszenie członków gotowych deliberować w nieokreśloną przyszłość.
- Członkowie zgadzają się co do norm, instytucji i warunków, które zapewnia wolną deliberację; wolna deliberacja pomiędzy równymi uczestnikami jest dla nich podstawą prawowitości.

⁶ J. Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus...*, s. 41.

⁷ *Idem*, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, w: *idem*, *Philosophy, Politics, Democracy...*

⁸ *Ibidem*, s. 16.

- Stowarzyszenie uczestników demokracji deliberatywnej ma charakter pluralistyczny. Członkowie mają różne preferencje, przekonania, cele, *etc.*

- Preferowanie instytucji, w których łączność pomiędzy deliberacją a jej wynikami jest przejrzysta.

- Członkowie uznają się wzajemnie za podmioty wyposażone w deliberacyjne zdolności⁹.

Są to, jak widać powyżej, pewne zasady instytucjonalne. Wskazane są jako alternatywna forma dla ustroju demokratycznego oparte go na podejściu agregatywnym. W artykule o rodzajach krytycyzmu Cohen wymienia takie krytyki jak: 1) moralna, 2) polityczna oraz 3) demaskująca¹⁰. Druga z wymienionych oznacza działalność polegającą na przedstawianiu możliwych alternatyw ustrojowych oraz instytucji, które te alternatywy mogą zrealizować. Twórczość Cohena zalicza się zdecydowanie do drugiego rodzaju krytycyzmu. Autor proponuje alternatywne rozwiązania ustrojowe oraz kształt instytucji, które mogłyby podtrzymać wykoncypowany ustrój. Gdy wziąć natomiast czynnik *stricte* normatywny, to mowa będzie o swoistych dyrektywach deliberacji. Autor wskazuje je w następujących punktach, które charakteryzują idealną procedurę deliberacji:

1. Deliberacja jest wolna pod dwoma warunkami: a) deliberacja nie jest skrepowana uprzednio przyjętymi normami, a jedynie założeniami i rezultatami deliberacji; b) przyjęcie założenia, iż deliberacja jest wystarczającą racją do podjęcia decyzji.

2. Racje są przedstawiane w celu przekonania innych do ich zaakceptowania. Kolektywne wybory powinny być dostosowane do preferencji obywateli.

3. Strony są równe w sensie substancjalnym oraz formalnym. Są równe formalnie, ponieważ jednostki nie są wykluczone z deliberacji. Substancjalnie natomiast są równe, ponieważ obowiązujący system uprawnień traktują jako obiekt ich sądu, a nie jako system ich wiążący.

4. Kiedy deliberacja nie osiąga konsensusu, zostaje zakończona przez głosowanie oparte na jakiejś zasadzie większościowej¹¹.

Powyższe dyrektywy mają zasadnicze znaczenie z punktu widzenia naszej analizy. Jeśli bowiem racjonalność ma oznaczać matry-

⁹ *Ibidem*, s. 22–23.

¹⁰ J. Cohen, *Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy*, „Philosophy and Public Affairs”, t. 15, nr 3, Summer 1986, s. 297.

¹¹ *Ibidem*, s. 23–25.

cę argumentacji ukonstytuowaną przez zespół reguł obowiązujących twierdzenia wygłaszane w jego ramach, to mamy tutaj ewidentny przykład typu racjonalności, a dokładnie rzecz biorąc racjonalności pluralizmu. Kwestia ta staje się wyraźna, gdy zwrócimy uwagę na zastrzeżenie Cohena do punktu trzeciego. Sens tego punktu polega na tym, iż problematyczna jest kwestia relacji jednostki do porządku politycznego. Rolą obywatela w ramach demokracji deliberatywnej jest, w pewnym określonym zakresie, podważanie porządku politycznego. Istnieje jednak jasno określona granica, którą możemy nazwać granicą racjonalności pluralizmu. Można bowiem podważać istniejący system uprawnień oraz porządek polityczny: „[...] *except in so far as the system establishes the framework of free deliberation among equals*”¹². Co oznacza, iż na drodze namysłu w ramach deliberującej wspólnoty nie możemy być autorefleksyjni – nie możemy podważać samej zasady demokracji deliberatywnej.

Autor niejako antycypuje tę krytykę, podnosząc kwestię „sekcjarstwa”. Zwraca na to uwagę w słowach:

Polityczna koncepcja jest niewłaściwie sekciarska tylko, jeśli jej uzasadnienie zależy od partykularnego spojrzenia na ludzkie dobro i nie po prostu dlatego, że stabilność jest zależna od szerokiego porozumienia co do wartości pewnych działań i aspiracji. Z tego powodu demokratyczna koncepcja nie jest sekciarska. Jest zorganizowana wokół spojrzenia na polityczne uzasadnienie – uzasadnienie działające przez wolną deliberację wśród równych obywateli – a nie koncepcje właściwego postępowania. Zatem kiedy jest do przyjęcia, że stabilność demokracji deliberatywnej zależy od promowania ideału aktywnego obywatelstwa, to zależność ta nie wystarcza do pokazania niewłaściwej sekciarskości¹³.

Z powyższych twierdzeń można wywnioskować reguły składające się na typ racjonalności, który charakteryzuje racjonalność pluralizmu. Otóż jego podstawą jest uznanie równości jako niepodważalnego dogmatu i instancji, do której wszystkie inne reguły i argumenty mają się ostatecznie odwoływać. Nie ma rozumnego pluralizmu bez uznania równości za podstawą zasadę. Jak jednak przejawia się równość wobec problemu wielu stanowisk i poglądów? Czy – by użyć sformułowania Andrzeja Szahaja – racje mają wszyscy i w ten sposób nie ma jej nikt¹⁴? W odpowiedzi autor zauważa, iż liberalizm zakła-

¹² *Ibidem*, s. 24.

¹³ *Ibidem*, s. 30.

¹⁴ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 289.

da pewną letniość poglądów. Stanowiska są więc uśrednione a zasadą naczelną jest dystans wobec poglądów i wierzeń. Nie są mile widziane wyraźne poglądy, które mogłyby mieć charakter fundamentalistyczny. Pochodziłyby one wtedy z innego typu racjonalności niż racjonalność pluralizmu.

OD PLURALIZMU DO UNIFORMIZMU

Aby w pełni ukazać paradoksalność pluralizmu współczesnych doktryn liberalnych spójrzmy na podejście zaproponowane przez Stanisława Ehrlicha w roku 1980. Ten polski teoretyk prawa badał zagadnienia pluralizmu z perspektywy dychotomii pluralizm–uniformizm. W dziele pt. *Oblicza pluralizmów* czytamy:

Pluralistyczny jest każdy prąd, który przeciwstawia się uniformizacji życia publicznego. Pluralizm to nie charakterystyka jakiegoś konkretnego ustroju społeczno-politycznego czy jakiejś formy państwa, to nie jakaś niepowtarzalna cecha ustroju, która go różni od innych. Przeciwnie: antynomia wynaturzonego, uniformistycznego centralizmu i pluralizmu powtarza się w każdej formacji społeczno-ekonomicznej, w każdej historycznej epoce. Dla podejścia pluralistycznego nie do przyjęcia jest nawet patriarchalny centralizm, który pod pozorem demokracji aprobującej i humanistycznej wyrozumiałości kierujących autorytetów politycznych odbiera wszelką możliwość współdecydowania, a nawet wpływu na decyzje¹⁵.

Zauważmy jednak, że obserwacja racjonalności pluralizmu skłania nas do wniosku, iż doktryna demokracji deliberatywnej w wydaniu Johna Rawlsa i w jej idealistycznych wątkach wplecionych przez Jürgena Habermasa oraz z zestawem dyrektyw deliberacji, które wymienia Joshua Cohen, przypomina nam konstrukt, który można przewrotnie nazwać uniformistycznym pluralizmem. W ramach tego typu racjonalności pewne problemy (pochodzące z innego typu racjonalności) nie pojawiają się i nigdy nie będą mieć szansy się pojawić. Rozumny pluralizm przybiera postać w gruncie rzeczy homogeniczną.

Na problem ten zwraca uwagę Michael Walzer w słynnej pracy pt. *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i wolności*¹⁶. Należy poczynić uwagę wstępną, iż Walzer pisze przede wszystkim o sprawiedliwości dystrybtywnej, a więc o sprawiedliwym podziale dóbr,

¹⁵ S. Ehrlich, *Oblicza pluralizmów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 346.

¹⁶ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

a nie o legitymizacji ustroju demokratycznego czy też roli namysłu w polityce. Bezsprzecznie wartościowa jest z naszego punktu widzenia jego analiza relacji kategorii równości i pluralizmu. Autor, kojarzony przede wszystkim ze stanowiskiem komunitaryzmu, zwraca uwagę, iż teoria sprawiedliwości nie może być odseparowana od poszczególnych kontekstów kulturowych i czynników wspólnotowych. Jest on również apologetą egalitaryzmu, stąd wprowadza pojęcie tak zwanej równości złożonej. Skąd potrzeba wyodrębnienia tej odmiany równości? Otóż Walzer zwraca uwagę, iż:

Teoria sprawiedliwości jest wyczulona na różnice, wrażliwa na granice. Ale z teorii tej nie wynika, że społeczeństwa są tym bardziej sprawiedliwe, im bardziej są zróżnicowane. W takich społeczeństwach sprawiedliwość ma po prostu większy zakres, ponieważ więcej jest odrębnych dóbr, więcej zasad podziału, więcej podmiotów, więcej procedur. A im szerszy jest zakres sprawiedliwości, tym bardziej staje się pewne, że postacią, jaką przybierze sprawiedliwość będzie równość złożona¹⁷.

W konkretnym definiowaniu równości złożonej Walzer idzie w kierunku, który przypomina metodę analizy Ehrlicha – zróżnicowanie przeciwstawia jednolitości. Wcześniej użyto dokładnie tej samej dychotomii jedynie w innych słowach: dychotomii pluralizmu i uniformizmu. Autor *Sfer sprawiedliwości* wskazuje, iż:

Przeciwieństwem totalitaryzmu jest równość złożona: maksimum zróżnicowania wobec maksimum jednolitości. Równość złożona jest szczególnie istotna dla nas – tu i teraz – właśnie dlatego, że jasno uzmysławia to przeciwieństwo. Albowiem równość nie może być celem naszej polityki, o ile nie potrafimy pojąć jej w sposób, który ustrzeże nas przed nowoczesną postacią tyranii polityki, przed panowaniem partii/państwa¹⁸.

Równość złożona byłaby więc realizowana przede wszystkim przez występowanie przeciw uniformizacji. Jest ona przeciwieństwem ustroju, gdzie odgórnie reglamentuje się dobra wedle jednolitej zasady, która mogłaby petryfikować ład społeczny. Równość prosta na dłuższą metę działa przeciw pluralizmowi. Zanik pluralizmu prowadziłby do tyranii. Wnioskujemy to z następujących słów Walzera:

Tyrania ma zawsze sprecyzowany charakter, jest przekroczeniem konkretnej granicy, partykularnym naruszeniem znaczenia społecznego. Równość złożona wymaga obrony granic; działa poprzez różnicowanie dóbr, tak jak

¹⁷ *Ibidem*, s. 475.

¹⁸ *Ibidem*, s. 476.

hierarchia działa poprzez różnicowanie ludzi. Ale o *regimè* równości złożonej możemy mówić jedynie wtedy, gdy jest wiele granic do obrony, choć właściwej ich liczby nie można określić. Nie ma właściwej liczby. Równość prosta jest łatwiejsza: jedno szeroko rozdzielane dobro dominujące stwarza społeczeństwo egalitarne¹⁹.

Najważniejsza jednak, z perspektywy naszego wywodu, uwaga komunitarystycznego myśliciela dotyczy tego, iż pluralizm może zaistnieć w wydaniu, by użyć wcześniej wspomnianego terminu, uniformistycznym. Walzer snuje następujące spekulacje:

Można sobie wyobrazić, że istnieje tylko jedna zasada i tylko jeden uprawniony typ pluralizmu. Ale nadal byłby to pluralizm ogarniający szeroki zakres dystrybucji. W przeciwieństwie do tego najgłębszym założeniem większości filozofów, którzy od czasów Platona pisali o sprawiedliwości, jest założenie o istnieniu jednego systemu dystrybucyjnego, który filozofia może zaaprobować²⁰.

Należy wyraźnie podkreślić, iż przedmiotem tej pracy nie jest zagadnienie dystrybucji dóbr. W mocy jednak pozostają uwagi Walzera o dynamice pluralizmu. Zauważa on możliwość istnienia pluralizmu o wyznaczonym z góry zakresie dyrektyw. Na przykładzie dystrybucji pewnej kwestii jednak nie widać. Dobra są różne co do charakteru, ilości, preferencji, możliwości dystrybucji *etc.* Stąd zasady dystrybucji mają się inaczej niż zasady deliberacji. Oznacza to przede wszystkim, iż ukonstytuowanie zasad rozumnego pluralizmu jest w istocie, by sparafrazować Walzera: „założeniem o istnieniu jednego systemu deliberacji, który filozofia (polityczna) może zaaprobować”.

IMPARCJALIZM

W kontekście demokracji deliberatywnej równość należy postrzegać w związku z perspektywą bezstronności: wszystkie (rozumne) stanowiska są równe wobec instancji neutralnego światopoglądowo państwa, które nie narzuca partykularnej wizji dobrego życia, o czym wspominaliśmy wyżej przy okazji koncepcji Joshuy Cohena. Stanowisko filozofii politycznej, które promuje bezstronność i obieira ją na zasadę naczelną, nazywa się imparcjalizmem. Bezstronność należy rozumieć jako ucieleśnienie idei równości. Równe traktowanie obywateli polega na odrzuceniu partykularności w ocenianiu racji

¹⁹ *Ibidem*, s. 56.

²⁰ *Ibidem*, s. 23.

publicznych. Imparcjalizm jest odpowiednikiem angielskiego słowa *impartiality*, co można tłumaczyć jako wzbranianie się przed stawaniem po czyjejkolwiek stronie.

Istotą imparcjalizmu, według Susan Mendus, jest uznanie równości jako głównej zasady społecznej²¹. Wyróżnić można dwa rodzaje imparcjalizmu: 1) bezstronność jako skuteczność; 2) bezstronność jako zgodę. Traktowanie wszystkich równo może mieć zatem dwa oblicza. Przykładem bezstronności opartej na skuteczności jest utilitaryzm, gdzie każdą osobę traktuje się jako równą jednostkę, jednakże przy wymogu maksymalizacji dobrobytu ogółu dopuszczalne jest podporządkowanie mniejszości woli większości. Z potrzeby uzasadnienia konieczności podporządkowania jednostek w ramach społeczeństwa powstała koncepcja bezstronności jako zgody lub umowy. Za główną słabość utilitaryzmu uznać należy ignorowanie odrębności osób, przeciw czemu sprzeciw wnosi między innymi John Rawls. Bezstronność oparta na umowie zakłada zatem istnienie uniwersalnych wartości, na które zgodzić mogą się wszystkie strony – zarówno te, które są beneficjentami, oraz te, które ponoszą koszty.

Wątpliwość, która jest podstawą naszego głównego problemu badawczego, została *explicite* wyrażona przez Mendus w słowach:

W nowoczesnych społeczeństwach, zwłaszcza multikulturowych, wzrastają dwie komplikacje: pierwsza polega na tym, że zaistnieć może niezgoda co do tego co należy uznawać za korzyść. Czy korzystnie jest żyć w społeczeństwie, gdzie rozpowszechniona wolność słowa dozwolona jest nawet w celu rozgłaszania poglądów rasistowskich i seksistowskich? Drugi, i związany z poprzednim, problem polega na tym, że podejście do równości, które podtrzymuje imparcjalizm, nie jest podejściem, które podtrzymują wszyscy²².

Na pierwsze pytanie pozytywnie odpowiedzieć muszą zwolennicy stanowisk związanych z pluralizmem racjonalności, wykluczenie niektórych stanowisk z horyzontu równych i rozumnych jest natomiast charakterystyczne dla racjonalności pluralizmu, który siłą rzeczy dyskryminować musi podejścia nierozumne. Mendus opowiada się za pluralizmem rozumnym, który tworzy pewne pole bezstronności i gwarantuje zainteresowanym bezstronność na z góry określonych zasadach. Zwraca ona również uwagę, iż istnieje bezstronność wyższego stopnia, która jest próbą wyjścia ponad bezstronność jako

²¹ S. Mendus, *Impartiality*, w: *The Oxford Handbook of Political Theory*, eds. J.S. Dryzek, B. Honig, A. Philips, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 423–424.

²² *Ibidem*, s. 429.

koncepcję dobra – jedną pośród wielu innych koncepcji dobra. Wiąże się z tym również problem przymusu państwowego jako gwarancji realizowania zasad bezstronności. Tak sformułowana bezstronność jest kolejnym dowodem na zasadność naszych twierdzeń o pojmowaniu racjonalności pluralizmu jako zbioru reguł i dyrektyw argumentacji. Jednakże, jak autorka wskazuje w poinczie:

Żadna moralna perspektywa jakiegokolwiek stanowiska nie może być obrońcą przed każdym, i perspektywa imparcjalistyczna nie może i nie powinna przeproszać za swoją własną bezstronność²³.

Zauważmy zatem, iż paradoksalne sformułowanie, którego pozwoliliśmy sobie użyć wcześniej, pozostaje w mocy: uniformistyczny pluralizm jest właściwym ustrojem, który postuluje imparcjalizm. Aby przyjrzeć się bliżej tej kwestii, sięgnijmy do twórczości teoretyka, który bezstronność oraz teorię sprawiedliwości przyjął za główne przedmioty swoich badań.

BRIAN BARRY – IMPARCJALIZM I TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI

Brian Barry jest filozofem polityki, który swój główny projekt teoretyczny oparł na sprawiedliwości jako bezstronności (*impartiality*). Jest to, rzecz jasna, odwołanie do koncepcji Johna Rawlsa, zwłaszcza z wczesnego okresu jego twórczości, w którym autor promował koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności (*fairness*). Relacja między tymi dwiema koncepcjami polega na tym, iż druga zawiera się w pierwszej, to znaczy, że *justice as fairness* jest konkretnym przypadkiem teorii *justice as impartiality*. Brian Barry przyjmuje bowiem perspektywę imparcjalistyczną *par excellence* poprzez przyjęcie za podstawę swojej teorii bezstronność wyższego rzędu, o której wspominaliśmy już wcześniej. Koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności (*impartiality*) ukazana została przede wszystkim w dziele *Treatise on Social Justice* zaplanowanym na trzy tomy, z czego ukazały się dwa: *Theories of Justice*²⁴ i *Justice as Impartiality*²⁵. Projekt trzeciego tomu został przez autora porzucony, ponieważ dostrzegł on nowe pole walki z nierozumnym pluralizmem, który objawił się pod

²³ *Ibidem*, s. 435.

²⁴ B. Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989.

²⁵ *Idem*, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford 1995.

postacią multikulturowości. Stworzyło to asumpt do powstania publikacji pt. *Culture and Equality. An Egalitarian Critic of Multiculturalism*²⁶. W innym miejscu²⁷ autor pisze, że trzeci tom, gdyby miał rzeczywiście powstać, to powinien ukazać się przed pierwszym tomem, a jego treść opierałaby się głównie na uzasadnianiu założeń *Justice as Impartiality*.

Brian Barry wyróżnia się przede wszystkim tym, iż kontynuuje ścieżkę, z której zboczył John Rawls, kiedy w *Liberalizmie politycznym* wyraźnie porzucił uniwersalistyczne aspiracje do aplikowalności zasad liberalizmu, co wyraźnie było podkreślone w ostatnich partiach *Teorii sprawiedliwości*, gdzie mowa była o tym, iż sprawiedliwość jako bezstronność to zasada, którą powinny kierować się wszystkie społeczeństwa zawsze i wszędzie. Barry podtrzymuje natomiast ten postulat w swojej teorii sprawiedliwości. Jest on zatem bardziej wyraźnym i konsekwentnym przedstawicielem imparcjalizmu niż John Rawls. W *Justice as Impartiality* czytamy:

Teorię sprawiedliwości, która zwraca się ku warunkom rozumnej zgody nazywam teorią sprawiedliwości jako bezstronności (*impartiality*). Zasady sprawiedliwości, które wypełniają jej warunki są bezstronne, ponieważ obejmują pewien rodzaj równości: wszyscy, na których oddziałują, muszą być zdolni do odczucia, że są traktowani tak, jak rozumnie mogliby się tego spodziewać²⁸.

Barry podobnie jak Rawls tworzy teorię kontraktualistyczną, jednakże rezygnuje z koncepcji autora *Teorii sprawiedliwości*, który lokuje jednostki w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy. Według Barryego sytuacja, w której dochodzi do umowy zakłada, iż wszystkie jednostki znają swoją rzeczywistą pozycję oraz mają konkretne wizje dobra. Co zatem ma decydować o kształcie wspólnoty politycznej i o wyborze tego, co sprawiedliwe? Jest to rozumność (*reasonableness*). Rozumność według autora *Justice as Impartiality* ma polegać na przedstawianiu racji, których nikt rozumnie nie może odrzucić. W ten sposób stwarza płaszczyznę, na której funkcjonować mogą faktycznie jedynie rozumne argumenty.

Na niezwykle istotny aspekt tego podejścia zwraca uwagę Albert Weale w słowach:

[...] rozumne indywidua bez zasłony niewiedzy będą musiały odwoływać się do substancjalnych idei politycznych, by uczynić ich propozycje akceptowal-

²⁶ *Idem, Culture and Equality. An Egalitarian Critic of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge 2001.

²⁷ *Idem, Why Social Justice Matters*, Polity Press, Cambridge 2005, s. IX.

²⁸ *Idem, Justice as Impartiality*, s. 7.

nymi dla innych i to jest właśnie ponowne wprowadzenie problemu treści w umowie społecznej, która miała go rozwiązywać²⁹.

Jak widzimy po raz kolejny, imparcjalizm prezentuje pewien określony typ racjonalności, zbiór reguł i dyrektyw argumentacji, który uwidacznia swoją funkcję ochronną. Można to zaobserwować w dwóch aspektach. Po pierwsze, jest to obrona przed elementami z zewnątrz, to znaczy elementami nierozumnymi. Nierozumne elementy to takie, które pochodzą z zewnątrz tego typu racjonalności i są identyfikowane jako błędne lub niedopuszczalne. Po drugie natomiast, można dostrzec aspekt obrony przed samoobaleniem. To znaczy, iż wyklucza się, by rozumne argumenty i stanowiska obaliły rozumną procedurę imparcjalizmu. Wątpliwość tę wyraża Simon Caney w słowach:

Barry zakłada, że jeśli rozumni ludzie nie zgadzają się co do tego, które koncepcje dobra są wartościowe, to zasady sprawiedliwości, które wynikają z koncepcji dobra, mogą być rozumnie odrzucone. To założenie jest wątpliwe. Zwłaszcza, że omija możliwość, iż zasady sprawiedliwości, które zawierają kontrowersyjne twierdzenia, mogą wynikać ze zgody wszystkich rozumnych osób, jeśli pochodzą z *procedury*, której nikt nie może odrzucić³⁰.

Zarzut ten odnosi się bezpośrednio do Briana Barry'ego, natomiast jest w mocy co do całego stanowiska imparcjalistycznego. Zauważmy bowiem, iż spór Rawlsa z Hartem również wynikał z podobnej kwestii: co jeśli członkowie społeczeństwa wybiorą inaczej, niż nakazuje rozumna doktryna liberalna? Przypomnijmy, iż to pytanie, które uwidacznia problem stabilności, stało się głównym asumptem do rewizji teorii sprawiedliwości jako bezstronności (*fairness*). Jaki jest z tego generalny wniosek? Otóż należy zauważyć, iż to, co *prima facie* kojarzy nam się z pluralizmem – mnogość, różnorodność, spontaniczność; w przypadku doktryn liberalnych (*nota bene* promujących wolność jako prymarną zasadę życia społecznego) jest w istocie uwiązane pewnymi ograniczeniami, które wyraźnie widać, gdy rozważymy je przez pryzmat kategorii racjonalności zaproponowanej w tym wywodzie. Racjonalność pluralizmu, powtórzmy to jeszcze raz z pełną siłą, nie oznacza dopuszczalności wszystkich doktryn, emancypa-

²⁹ A. Weale, *Contractarianism, Deliberation and General Agreement*, w: *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*, eds. K. Dowding, R.E. Goodin, C. Pateman, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2004, s. 96.

³⁰ S. Caney, *Impartiality and Liberal Neutrality*, w: *Impartiality, Neutrality and Justice. Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*, eds. P.J. Kelly, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, s. 101.

cji wszystkich stanowisk czy też uprawomocnienia wszystkich dyskursów. Jest ona natomiast zespołem reguł; matrycą argumentacji o – jak wynika z powyższych uwag – jasno wyznaczonych granicach i określonym stosunku do argumentów z innych typów racjonalności.

Zastanówmy się, co zostaje ze sporów o kwestie publiczne, gdyby konsekwentnie przyjąć perspektywę imparcjalistyczną? Simon Caney pokazuje to w swojej wnikliwie krytyce teorii Briana Barry’ego:

By ujrzyć to, powinniśmy przeanalizować z większą uwagą dla detali co Barry ma na myśli przez „rozumność”. Nie daje on precyzyjnej definicji rozumności, ale z użycia tego terminu wynika, że jeśli ktoś jest rozumny, to między innymi: 1) nie broni zasad sprawiedliwości, które opierają się na niewłaściwych przekonaniach; 2) nie broni zasad sprawiedliwości jedynie na gruncie, na którym faworyzują tylko swój interes; 3) poszukuje porozumienia z innymi rozumnymi osobami. Problem z ideałem rozumności charakteryzuje się tym, iż jest ona nadmiernie rygorystyczna. Nazwijmy to zarzutem kategoryczności [...]. W wielu z tych przypadków nie ma zasad sprawiedliwości, które mogłoby zostać osiągnięte przez rozumne osoby. Ale z twierdzenia Barry’ego, że zasady sprawiedliwości nie powinny polegać na przekonaniach, które można by rozumnie odrzucić wynika, że w wielu tych z tych spraw nie może być zasad sprawiedliwości. Lecz jest to nieprawdopodobna konkluzja. Twierdzenie, iż zasady sprawiedliwości nie mogą nigdy być głoszone na podstawie przekonań, które można by rozumnie odrzucić, jest zbyt wymagające³¹.

Caney uwidoczniał, jak wygórowane standardy postuluje autor *Justice as Impartiality*, jednakże należy zwrócić uwagę, iż sięgnął on do tematów i tak mało kontrowersyjnych. Myśl ta nasuwa się zwłaszcza w kontekście propozycji stanowiska pluralistycznego, które racje partykularne będzie stawiać nad uniwersalistycznymi, a pluralizm jako taki nad rozumnością, co ma miejsce w ramach zasygnalizowanego we wstępie stanowiska pluralizmu racjonalności. Zastanówmy się jednak nad wagą osiągnięć, jakie zapewnia nam perspektywa imparcjalistyczna. Czy wnioski, do których moglibyśmy dojść, są faktycznie doniosłe moralnie? Weale zauważa banalność imparcjalizmu w następujących słowach:

Rozważmy przykład notorycznie używany przez Rawlsa w wyjaśnianiu metody refleksyjnej równowagi powtarzany przez innych, mianowicie przypadek niewolnictwa. Jak wspomniałem wcześniej, argument jest prosty. Jeśli jakakolwiek teoria moralna popiera niewolnictwo, nie przeszłaby testu refleksyjnej równowagi. Ale pomyślmy, co jest tutaj powiedziane. Niewolnictwo? Czy to może być poważny przykład? [...] Ale czyż to są wyzwania, które mogą prowadzić ludzi do pytań o równe podstawowe wolności? Teoria sprawiedli-

³¹ *Ibidem*, s. 100.

wości powinna zapewniać polityczne aspiracje, a nie tylko protekcję przeciw najgorszym możliwościom³².

Imparcjalizm wydaje się proponować utożsamienie rozumu z rozsądkiem; potocznie rozumianym zdrowym rozsądkiem, co sprawia, iż w istocie skłania on się bardziej ku intuicji niż ku rozumowi. Nie ma tutaj więc mowy o namyśle, czyli o zasadniczym elemencie deliberacji. Imparcjalizm ocenia raczej zasady moralne w danym społeczeństwie poprzez dokonanie swoistego testu na bezstronność, niż tworzy forum ich wymiany, które miałyby się opierać na rzeczywistym pluralizmie. „Sprawiedliwość jako bezstronność (*impartiality*) nie ma mówić nam jak mamy żyć – pisze Barry. Wybiera ona sobie inne, lecz również ważne pytanie: jak żyć razem w obliczu faktu, iż mamy inne wizje tego, jak żyć?”³³.

Brian Barry opisuje dwie metody postępowania zgodnie z wymogami *Justice as Impartiality*: podejście *a priori* oraz podejście empiryczne. Czytamy o tym już w *Theories of Justice*³⁴ oraz w *Justice as Impartiality*³⁵. Metoda *a priori* polega na prostym pytaniu, czy są rzeczy, których nikt by rozumnie nie zaakceptował w przypadku braku przymusu oraz braku przymusu wynikającego z wyników niezgody? W ramach tej metody Barry wymienia kwestie, które na pewno przeszłyby ten test pozytywnie: ludobójstwo, niewolnictwo, apartheid i inne formy skrajnej nierówności. Metoda empiryczna natomiast wynika raczej z obserwacji, niż z abstrakcyjnej myśli. Ważnym elementem są tutaj okoliczności bezstronności (*circumstances of impartiality*). Bliższe imparcjalizmowi są zatem te społeczeństwa, które mają rozwiniętą komunikację i system artikulacji interesów, co wynikać ma z powszechnego dostępu do mediów, które powinny być otwarte na wszystkich członków wspólnoty, a nie tylko możnych i majątnych. Podobnie system partyjny – im bardziej różnorodny i odpowiadający interesom poszczególnych grup, tym lepiej dla bezstronności. Ważna jest również identyfikacja obywateli z danym społeczeństwem, poczucie włączenia w życie polityczne wspólnoty. Jak wskazuje Barry:

Kultura w ramach, której polityka jest odbierana jako sprawa debaty raczej, a nie gry, gdzie argumenty są pomyślane jako coś więcej, niż dekoracja dla własnych interesów – będzie oczywiście bliżej okoliczności bezstronności³⁶.

³² A. Weale, *Contractarianism, Deliberation and General Agreement*, s. 95.

³³ A. Barry, *Justice as Impartiality*, s. 77.

³⁴ *Idem*, *Theories of Justice*, s. 347.

³⁵ *Idem*, *Justice as Impartiality*, s. 100.

³⁶ *Idem*, *Theories of Justice*, s. 348.

Możemy zatem zauważyć, iż ustrój demokracji deliberatywnej z jednej strony sprzyja wytworzeniu się okoliczności bezstronności, z drugiej natomiast strony bezstronność (*impartiality*) wyższego rzędu zawiera pewne dyrektywy i wskazania dla właściwej deliberacji.

Krytyczne nastawienie do powyższych kwestii prezentują James Bohman i Henry S. Richardson w tekście pt. *Liberalism, Deliberative Democracy, and „Reasons that All Can Accept”*³⁷. W literaturze przedmiotu na określenie sformułowania „racje, które wszyscy mogą zaakceptować” używa się skrótu RACA (*Reasons that All Can Accept*). RACA jest zatem rdzeniem stanowiska imparcjalizmu, które tu omawiamy. Autorzy postulują dokonanie zabiegu teoretycznego, którego możliwość sygnalizowaliśmy wcześniej. Zwracają oni bowiem uwagę, iż:

[...] sprawy usprawiedliwienia, legitymizacji i uprzejmości, zwłaszcza te, które mają ważne miejsce w naszych wspólnej deliberacji, byłyby lepsze, gdyby nie spoczywały na idei RACA. Pojęcie RACA wygląda na jedno z tych, które demokratyczna teoria polityczna może rozumnie odrzucić. To znaczy, że byłoby rozumnym to uczynić³⁸.

Podważają oni zatem zasadność imparcjalizmu jako ucieleśnienia pewnego typu racjonalności i próbują dokonać refutacji wykorzystując siatkę pojęciową tego typu racjonalności. Jedną z dyrektyw racjonalności pluralizmu wskazuje jednak, iż poza racjami rozsądnymi nie ma nic, co istotne do obrony z perspektywy publicznej. Mamy tutaj zatem do czynienia ze sporem pomiędzy różnymi typami racjonalności.

Bohman i Richardson sugerują, iż w procesie deliberacji o wiele ważniejsze niż przyjęcie rygoru RACA jest uznanie uprzejmości jako zasady wspólnego namysłu. Uprzejmość deliberacyjna (*deliberative civility*) wskazuje nam, jak należy traktować rozmówców i politycznych oponentów. Opiera się ona na przekonaniu, iż to, co aktualnie jest radykalnie przeciwne naszemu stanowisku, po namyśle może się odwrócić. W tekście czytamy, iż:

Co do tych treści [racje, argumenty, propozycje *etc.* – przyp. Ł.P.] definicja deliberatywnej uprzejmości nie nakłada żadnych restrykcji. Jeśli wyobraźmy to sobie, wtedy deliberatywna uprzejmość nie jest kwestią tego, czy treść dyskusji odnosi się do jakiegoś obiektywnego, trzecioosobowego standardu, raczej, nawet jeśli wciąż teoretyczna, może być rozumiana w pojęciach stano-

³⁷ J. Bohman, H.S. Richardson, *Liberalism, Deliberative Democracy, and „Reasons that All Can Accept”*, „The Journal of Political Philosophy” 2009, t. 17 nr 3, s. 253–274.

³⁸ *Ibidem*, s. 274.

wiska drugiej osoby: to co ma znaczenie, to jak kieruję do ciebie twierdzenia i argumenty i jak interpretuje odpowiedzi na nie³⁹.

Co warto podkreślić, nawet w przypadku krytyki imparcjalizmu, nadal mamy do czynienia ze sporem o zasady deliberacji. Autorzy, korzystając z innych metod oraz wnioskowań, starają się ukonstytuować ramy wartościowej deliberacji. Twierdzą oni, iż dobra deliberacja nie może się opierać na zbyt rygorystycznych zasadach, ale jej zasady również dyskryminują pewne stanowiska – a dokładnie właśnie te rygorystyczne. W ramach racjonalności pluralizmu trwa nieustannie walka o właściwą wykładnię rozumności jako zasady naczelnej pożądanej deliberacji.

RACJONALNOŚĆ PLURALIZMU – PODSUMOWANIE

Reasumując, pluralizm jest nieodłącznym elementem doktryny demokracji deliberatywnej i to ta kwestia najbardziej różnicuje podejścia w ramach nurtu deliberatywnego. Uważamy jednocześnie, iż biorąc pod uwagę ten właśnie problem, można wykazać wiele niespójności i sprzeczności rzeczzonej doktryny. Naszym pierwszym krokiem było pokazanie, iż pluralizm, zwłaszcza rozumny pluralizm, nie jest konstruowany na zasadzie samorządnego ładu, lecz jest projektem *stricte* normatywnym. Kojarzymy opisywane wyżej podejście do pluralizmu z kategorią jego racjonalności razem ze wszystkimi konsekwencjami takiego podejścia. Oznacza to, iż mamy do czynienia z określoną matrycą argumentacji; zbiorem reguł i dyrektyw. Jeśli chcielibyśmy konsekwentnie reprezentować to stanowisko, to musielibyśmy się do nich ściśle stosować. Jako reguła naczelna wstępuje tutaj równość. Silnie podkreślany w każdym stanowisku egalitaryzm wskazuje nam główny cel, do którego nasza działalność argumentacyjna powinna zmierzać. Próba zajęcia się pluralizmem w sposób rozumny ma na celu uregulowanie kwestii równości w danym społeczeństwie. Sam pluralizm mógłby zaistnieć samorządnie, w sposób spontaniczny, ale zapewne nie funkcjonowałby on na zasadach egalitaryzmu. Inną zasadą racjonalności pluralizmu jest przywiązywanie wartości do argumentacji, a dokładniej, do przedstawiania racji. Zasada ta prezentowana jest jako przeciwieństwo przemocy i zakłada relację asymetryczną, co przeczy zasadzie naczelnej, czyli

³⁹ *Ibidem*, s. 272.

równości. Kolejną cechą charakterystyczną jest przywiązanie do procedury. Aspekt ten ma stanowić o bezstronności w ocenianiu wagi różnych racji. Bezstronna procedura jest tylko formą, którą wypełniają argumenty różnych stanowisk i jednocześnie zgodność z procedurą jest minimalnym wymogiem, który ma stwarzać wrażenie neutralnego kryterium jakości argumentów. W kolejnym kroku należałoby przyjrzeć się propozycji opozycyjnej względem racjonalności pluralizmu, którą nazwać można pluralizmem racjonalności, a która wiąże się głównie z pluralistyczną krytyką imparcjalizmu i pluralistyczną wizją demokracji deliberatywnej – wykracza to jedna poza zadania wyznaczone dla tego artykułu.