

Remigiusz T. Ciesielski

Pierre’a Bourdieu rzeczywistość pól

Stewart Shapiro – przedstawiając matematyczny wymiar konstruktywizmu w filozofii – twierdzi, iż podstawową jego tezą jest stwierdzenie, że istnienie obiektu matematycznego (np. liczby) o pewnej właściwości jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że wiadomo, w jaki sposób znaleźć lub skonstruować taki obiekt.¹

Podobnie przedstawiają się cechy konstruktywizmu w humanistyce. Cechy te tworzą dwa podstawowe wymiary świadomości podmiotu o statusie rzeczywistości. Pierwszy związany jest z wiedzą, iż rzeczywistość obserwowana przez podmiot jest w pewnym sensie przez niego wytworzona, drugi zaś zakłada wiedzę, w jaki sposób to tworzenie przebiega.²

Wydaje się oczywiste, że znaczny subiektywizm immanentnie zakorzeniony w konstruktywizmie pociąga za sobą cały szereg aporii od teorii komunikacji począwszy, na pytaniach o obiektywność kończąc. Z drugiej zaś strony relacyjność konstruktywizmu pozwala na zbadanie samego faktu ukazywania się rzeczywistości podmiotowi.

Wielość rzeczywistości, ich konstruowanie, było jednym z głównych pytań badawczych francuskiego filozofa (który nie chce, by go nazywano filozofem) i socjologa Pierre’a Bourdieu.

Teoria logiki praktycznego działania, bo chyba w ten sposób należy rozumieć konstruktywizm w działaniu, opisana przez autora *Reprodukcji*, została nałożona na refleksję nad rozważaniami o wiedzy nawykowej Ludwiga Wittgensteina. Logika praktyczna zawiera w sobie to, co ułatwia „bycie w świecie”, cały kon-

¹ S. Shapiro, *Konstruktywizm*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. I, red. T. Honderich, przeł. K. Świdrychowicz, Zysk i sp., Poznań 1998, s. 458.

² W ten sposób teorię konstruktywizmu prezentuje A. Pałubicka w rozprawie pt. *Praktyczny i teoretyczny aspekt pojmowania realności świata w perspektywie filozofii humanistyki*, w: *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka i A.P. Kowalski, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003, ss. 31-50.

glomerat treści, w które nie ma powodów wątpić. Zaufanie to, u Bourdieu pozbawione Wittgensteinowskich konotacji metafizycznych, zamknięte jest w swoim praktycznym wymiarze i sprowadza się do radzenia sobie w zastanej rzeczywistości – rzeczywistości zastanej czy konstruowanej, konstruowanej czy też przyswajanej. Na rozwiązanie tych kwestii nie znajdziemy jednoznacznych danych zarówno w teoriach konstruktywizmu humanistycznego, jak i u samego Bourdieu. Czy zatem wytwarzanie rzeczywistości nie jest tak naprawdę jej „udomowianiem”³.

Bourdieu chce zrozumieć, czy jest możliwe wypracowanie dialektycznego modelu wiedzy, który pozwoli odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób to, co obiektywne staje się subiektywne, a to, co subiektywne nabiera walorów obiektywności.

„Musimy wykroczyć poza opozycję pomiędzy teoriami obiektywistycznymi, które identyfikują klasy społeczne (ale także klasy płci i wieku) z odosobnionymi grupami, prostymi, policzalnymi populacjami odseparowanymi przez granice obiektywnie wytyczone w rzeczywistości i teoriami subiektywistycznymi (marginalistycznymi), które redukują porządek społeczny do pewnego rodzaju kolektywnej klasyfikacji uzyskanej dzięki sumowaniu klasyfikacji jednostkowych lub, bardziej precyzyjnie, z jednostkowymi strategiami, klasyfikowanymi i klasyfikującymi, za pomocą których podmioty działające klasyfikują siebie i innych”⁴.

Na relacje pomiędzy podmiotem a rzeczywistością, w której ten podmiot egzystuje, wpływają zarówno „pola”, w których ten podmiot aktualnie jest zakotwiczony, jak i „pola”, w których w swojej historii podmiot przebywał.

„W kategoriach analitycznych pole można zdefiniować jako sieć albo konfigurację obiektywnych relacji między pozycjami. Pozycje zaś są zdefiniowane obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom czy instytucjom je zajmującym, określając ich aktualną i potencjalną sytuację (*situs*) w strukturze dystrybucji różnych rodzajów władzy (czy kapitału). Posiadanie zaś owej władzy (kapitału) określa dostęp do specyficznych korzyści, o które toczy się gra w danym polu”⁵.

„Pola” więc nie tylko warunkują pozycję w przebiegu transformacji oglądanej rzeczywistości, ale są także, a może przede wszystkim, miejscem walki o zajęcie pozycji dominującej, która może wpływać na konstruowanie obrazu rzeczywistości przez inny podmiot. Relacje pomiędzy podmiotami przedstawiają może nawet większą wartość od samego faktu zawłaszczenia danego „pola”.

Każde „pole” tworzy konglomerat specyficznych form zainteresowania, opanowania reguł gry oraz uznawanych w nim wartości. Bourdieu nazywa tę sferę

³ Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, ss. 141 i nn.

⁴ P. Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge 1984, s. 483 (cyt. za: A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, PWN, Warszawa 1997, ss. 139-144).

⁵ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Siwiz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 78.

illusio, ale jej źródłosłowu nie upatruje w złudzeniu – *illusion*, lecz w grze – *ludus*, gdyż i tutaj odrzuca dychotomię obiektywności i subiektywności.⁶

„W społeczeństwach silnie zróżnicowanych – twierdzi Bourdieu – wszechświat społeczny składa się z szeregu [...] względnie autonomicznych mikroświatów, przestrzeni obiektywnych relacji, będących terenem działania specyficznej logiki i przymusu, nie dających się sprowadzić do tych, które rządzą innymi polami. Na przykład pole artystyczne, pole religijne i pole gospodarki kierują się zupełnie odmienną logiką: pole ekonomiczne wyłoniło w toku historii zasady znane z powiedzenia »w interesach nie ma sentymentów«, wedle których czarowna moc pokrewieństwa, przyjaźni i miłości nie ma racji bytu. Pole artystyczne natomiast, wręcz przeciwnie – opiera się na zasadzie odrzucenia i odwrócenia prawa korzyści materialnej»⁷.

Płynność i zmienność logik praktycznego działania, praktycznego konstruowania obrazu rzeczywistości nie jest dla Bourdieu niczym innym jak wiarą w siłę intuicyjnego działania. Nie możemy jednak zakładać i nie to jest główna cecha jego konstruktywizmu, że logika praktycznego działania odbywa się wyłącznie na zasadzie relacji z innym podmiotem. Podmiot przyswaja sobie bowiem reguły „pola” także w swoim indywidualnym wymiarze.

Powstaje zatem pytanie czy „pole” istnieje bez innych, czy też inni są zasadą jego istnienia. Pozostając w języku autora *Reguł sztuki*, „w interesach nie ma sentymentów”, można z całą pewnością stwierdzić, że to interes konstytuuje „pole”, interes, rozumiany w sposób jak najbardziej racjonalny i jak najbardziej metafizyczny. Kwestia ta wydaje się pierwszym pytaniem logiki praktycznego działania. Ciągła zaś aktualizacja rzeczywistości, na zasadzie logiki praktycznego działania, tworzy przestrzeń pozbawiającą ją wymiaru krytyki.

Ciągła aktualizacja dokonuje tego, co

„Bourdieu nazywa *l'oeuvre du temps*, a co należałoby tłumaczyć jako »niedoczas«. Wieczny niedoczas jest cechą charakterystyczną istoty działającej, której logika nigdy nie może być pełna, skończona: zawsze oparta tylko na fragmentarycznych danych, zmuszona do efektywności tu i teraz, natychmiast, polega na zasadach, w których wpisane jest i ryzyko niepowodzenia i ogromna doza ufności wobec świata. Wiara w skuteczność prowizorki i improwizacji»⁸.

Doświadczenie w sposób oczywisty zmniejsza niepewność ukrytą w tym niedoczasie, nie zapewnia jednak konstruowaniu i interpretowaniu rzeczywistości atmosfery braku szaleństwa i gorączki hazardu gracza. Pojęcie teraz, w sytuacji teorii pól Bourdieu nie istnieje, istnieje tylko przeszłość i nieznana przyszłość, którą podmiot próbuje przewidzieć i oswoić.

⁶ A. Kłoskowska, *Bourdieu Pierre*, w: *Encyklopedia socjologii A-J*, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, ss. 70 i nn.; zob. P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *op. cit.*, ss. 79 i nn.

⁷ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *op. cit.* s. 78.

⁸ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 142.

Zaprezentowaną przez Bourdieu teorię logiki praktycznej w konstruowaniu rzeczywistości znakomicie dookreśla pojęcie *habitusu*. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Bourdieu nie jest bynajmniej twórcą tego pojęcia. W naukach społecznych używało go wielu badaczy, by wspomnieć chociażby Maxa Webera, Emila Durkheima, Marcela Maussa czy Norberta Elias. Sam Bourdieu zaczerpnął ten termin z prac późnego Husserla, który używał go w analizach „syntezy pasywnej”, konstytuującej się poza bezpośrednią aktywnością świadomości. Z tegoż źródła korzystał także Merleau-Ponty, prezentując swoją koncepcję „cogito niemego”, która opisywała tę sferę świadomości, pozostającą poza „promieniem refleksji”⁹.

Bourdieu, definiując swoje rozumienie *habitusu*, wprost łączy jego rozumienie z wcześniej przedstawioną koncepcją „pola”.

„Struktury konstytutywne dla partykularnego typu otoczenia (to znaczy materialne warunki istnienia charakterystyczne dla jakiegoś położenia klasowego) wytwarzają *habitus*, system trwałych, transponowanych dyspozycji, ustrukturowanych struktur predysponowanych, by funkcjonować jako struktury strukturujące, to jest jako zasady tworzenia i strukturywania praktyk i reprezentacji, które mogą być obiektywnie »regulowane« i »regularne«”¹⁰.

„Pole” warunkuje kształtowanie się *habitusu*, który nabiera cech właściwych wymogom panującym w danym polu lub w układzie „pól”. Rozbieżności w zachowaniach przypisanych danym polom składowym, które warunkują *habitus*, powodują rozszczepienie, rozdarcie w samym *habitus*. Ale istnieje także relacja świadomości, czyli konstrukcji poznawczej: *habitus* uczestniczy w zakładaniu pola jako świata znaczącego. Świat ten ma wszystkie cechy interesowności sensu tworzenia. Relacja poznawcza jest więc podrzędna do relacji warunkowania formułującej pierwotne struktury *habitusu*. Ale także nie można pomijać, według Bourdieu, fenomenologii pierwotnego doświadczenia pola. *Habitus* staje się więc tym elementem, dzięki któremu świat istnieje. Pascalowskie „Należę do świata, ale go nie rozumiem” traci w teorii *habitusu* Bourdieu swoje znaczenie.

Rzeczywistość posiada swój podwójny wymiar istnienia, z jednej strony ujawnia się w rzeczach, z drugiej zaś ukazuje się w świadomości podmiotu, w polach i *habitusach*, na zewnątrz i wewnątrz podmiotu. Bourdieu przekształca myśl Pascala w stwierdzenie:

„należę do świata i go rozumiem, ponieważ on rozumie mnie; a to dlatego, że on mnie ukształtował, stworzył kategorie, którymi ja posługuję się w odniesieniu do niego, dzięki czemu jawi mi się on jako oczywisty”¹¹.

Stosunek *habitusu* do „pola” staje się relacją aktywizacji historii do przyszłości. Jest to nic innego jak praktyczna aktualizacja zaproponowanej przez

⁹ Ibidem, s. 143; por. także: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 894.

¹⁰ P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, s. 72 (cyt. za A. Manterys, *op. cit.*, s. 141).

¹¹ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *op. cit.* s. 115.

Heideggera, jak i Merleau-Ponty'ego, koncepcji ontologicznego współdziałania. Związek ten jednoczy działający podmiot ze światem społecznym.¹²

„Habitus jako ucieleśniony pierwiastek społeczny, czuje się »u siebie« na terenie pola, które »zamieszkuje« i które natychmiast postrzega jako wyposażone w sens i godne zainteresowania. Poznanie praktyczne, które tam następuje, może być opisane przez analogię do arystotelesowskiego *phronesis*, albo, lepiej, do *orthodoxa*, o którym pisze Platon w Menonie: w chwili, kiedy »prawa myśl« »natrafia na prawdę«, w pewnym sensie nie wiedząc jak i po co natychmiast rodzi się zbieżność dyspozycji i pozycji, sensu gry i samej gry. Prowadzi to człowieka do zrobienia tego, co ma do zrobienia, bez stawiania sobie tego wprost za cel, z pominięciem kalkulacji i nawet świadomości, z pominięciem dyskursu i wyobrażeń”¹³.

W *habitus* uśpione byłoby więc to, dzięki czemu możliwa staje się świadomość istnienia Heideggerowskiego *przeswitu*, ale także, i może najważniejsze, świadomość automatycznego działania racjonalnego, które pozwala na umiejętność postawienia się praktycznego, aktualnego wobec samego faktu odkrycia *przeswitu*. *Habitus* jest więc swego rodzaju gramatyką praktyki ludzkiej, która zazwyczaj obchodzi się bez świadomości kierujących nią reguł.¹⁴

Nawykowe działanie ludzkie, które właściwie odpowiada za wcielanie w życie logiki praktycznej, nabiera w rozumieniu Bourdieu ogromnej plastyczności i aktywności.

W tym miejscu warto przytoczyć komentarz A. Bielik-Robson na temat poglądów P. Bourdieu.¹⁵ Nawyki ludzkie są przede wszystkim bardzo elastyczne – uważa A. Bielik-Robson. W ich nieokreśloności ukryte jest przewyższanie nad ukonstytuowanymi formami racjonalnymi. Ich nastawienie się na aktualność w sposób naturalny prowadzi do adaptacyjnych zmienności w związku z dostosowaniem się do całego zestawu uwarunkowań momentu, w którym te nawyki są aktywizowane.

Anulowanie w wiedzy nawykowej „świadomego dążenia do celów” pozbawia ją intencjonalności. Fakt podejmowania działań o charakterze spontanicznym, bez jasno wyznaczonej strategii racjonalnej „zawsze – jak to trafnie ujmuje Hans Blumenberg – »na zasadzie racji niedostatecznej«, nie musi jednak przemawiać na jej niekorzyść”¹⁶. Pełne zwrócenie się ku modalności, przy zachowaniu niezbędnego minimum (co Wittgenstein nazywa tym, w co wątpić nie ma powodu) stanowi być może największą wartość nieświadomości immanentnie splecionej z wiedzą nawykową.

¹² Ibidem, ss. 114-115 oraz M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej P.A. Bourdieu*, IFiS PAN, Warszawa 1997, ss. 26-27.

¹³ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *op. cit.* ss. 115-116.

¹⁴ J. Szacki, *op. cit.*, s. 895.

¹⁵ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, ss. 143 i nn.

¹⁶ Ibidem.

Działanie nawykowe w sensie, który nadaje mu Bourdieu, jest ściśle powiązane z praktyczną improwizacją. Polega ona na „umiejętnym i kontrolowanym oddaniu się strumieniowi działania, *the flow of action*”¹⁷. Najlepszym sposobem wykorzystania nabywanego habitusu – uważa A. Bielik-Robson – nie jest więc zdobycie jakiejś pragmatycznie doskonałej strategii, ale zdobycie umiejętności plastycznego, improwizacyjnego poruszania się w przestrzeni pól. To nawykowe improwizowanie, według Bourdieu, „posiada swoje środki wyrazu w sposób tak doskonały, że osiąga wolność i spontaniczność w tym, że za ich pomocą osiąga najrzadszą z możliwości, jakie środki te przewidują”¹⁸.

Sens takiego sposobu poznawania, panowania nad żywiołem, nie jest więc ukryty w kartezjańskim umyśle, lecz należy odwołać się tutaj do terminologii A. Bielik-Robson, do Wielkiego Improwizatora. Sensem jego poznawczego działania nie jest kwestionowanie dostępnych środków poznania, lecz perfekcyjne ich wykorzystanie. Wolność i racjonalne działanie stają się zagadnieniem wykorzystywania improwizacyjnego nawyku, oryginalność odkrycia powstaje na zasadzie całkowitego zatopienia się jednostek w szaleństwie fali nawykowego działania. Efektem tego aktywnego zatopienia się w perfekcyjnej improwizacji jest całkowite zawłaszczenie podmiotu przez sferę *habitus*.

Bourdieu, czerpiąc z Wittgensteina, traktuje refleksję w kategoriach patologii.

„Umysł wcielony nie jest refleksyjny: jego samoświadomość nie polega na nieustannym monitorowaniu samego siebie w akcie punktowej refleksji, lecz na czymś, co Rousseau nazwał nieokreślonym *sentiment de l'existence*, samopotwierdzeniem w konkretnym akcie praktycznym”¹⁹.

Należy zauważyć, że przewartościowanie relacji między tym, co stanowi normę a tym, co patologiczne, prowadzi wprost do stanu ontologicznej niepewności. Jest więc przeciwieństwem tego, co ukryte w Wittgensteinowskim *die Gewissheit*, brakiem poczucia bezpieczeństwa pośród żywiołu. A. Bielik-Robson, komentując pogląd, stwierdza:

„To właśnie ta dysproporcja odpowiedzialna jest za fałszywe ambicje filozofii, której celem od zawsze była likwidacja nawyku i zastąpienie go kodeksem racjonalnych reguł – jak i za neurotyczną reakcją na klęskę tego projektu, która znalazła ujście w późnonowoczesnym nihilizmie”²⁰.

Nie należy jednak zapominać, że dla Bourdieu fakt istnienia wielości rzeczywistości, a chyba w ten sposób należy rozumieć sens jego konstruktywizmu, pociąga za sobą przyzwolenie na pluralistyczną egzystencję potencjalnych i faktycznych aktualizacji praktyk jednostkowych. Wiele z tych praktyk, generowanych

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Polity Press, Londyn 1990, s. 57 (cyt. za: A. Bielik-Robson A., *op. cit.*, s. 144).

¹⁹ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 145.

²⁰ Ibidem, s. 145.

czy też warunkowanych *habitusem*, ma w sobie immanentnie istniejące bezpieczeństwo poznawcze. *Habitus* nie wydaje się wszechmocnym tworem odpowiedzialnym za całość doświadczenia poznającego podmiotu. Nie wytwarza on wszystkich zachowań podmiotu, gdyż jest przede wszystkim skutkiem aktywności tego podmiotu. *Habitus* jest więc tworem historii podmiotu, który generuje przyszłe praktyki (jak każde doświadczenie), pozwalające podmiotowi orientować się w przestrzeni poznawanego świata.

„Te dwa bieguny – obiektywny i subiektywny – stanowią momenty w dialektycznym procesie strukturacji świata; ich oddzielenie ma jedynie walor analityczny, ponieważ aktor społeczny dokonuje percepcji świata nie tyle z pozycji transcendentnego ego lub z pozycji racjonalnie dążącego do osiągnięcia celu, ile w kategoriach alokacji własności struktury społecznej z zastosowaniem modeli i schematów pojmowania świata oraz w odniesieniu do składników symbolicznego uniwersum”²¹.

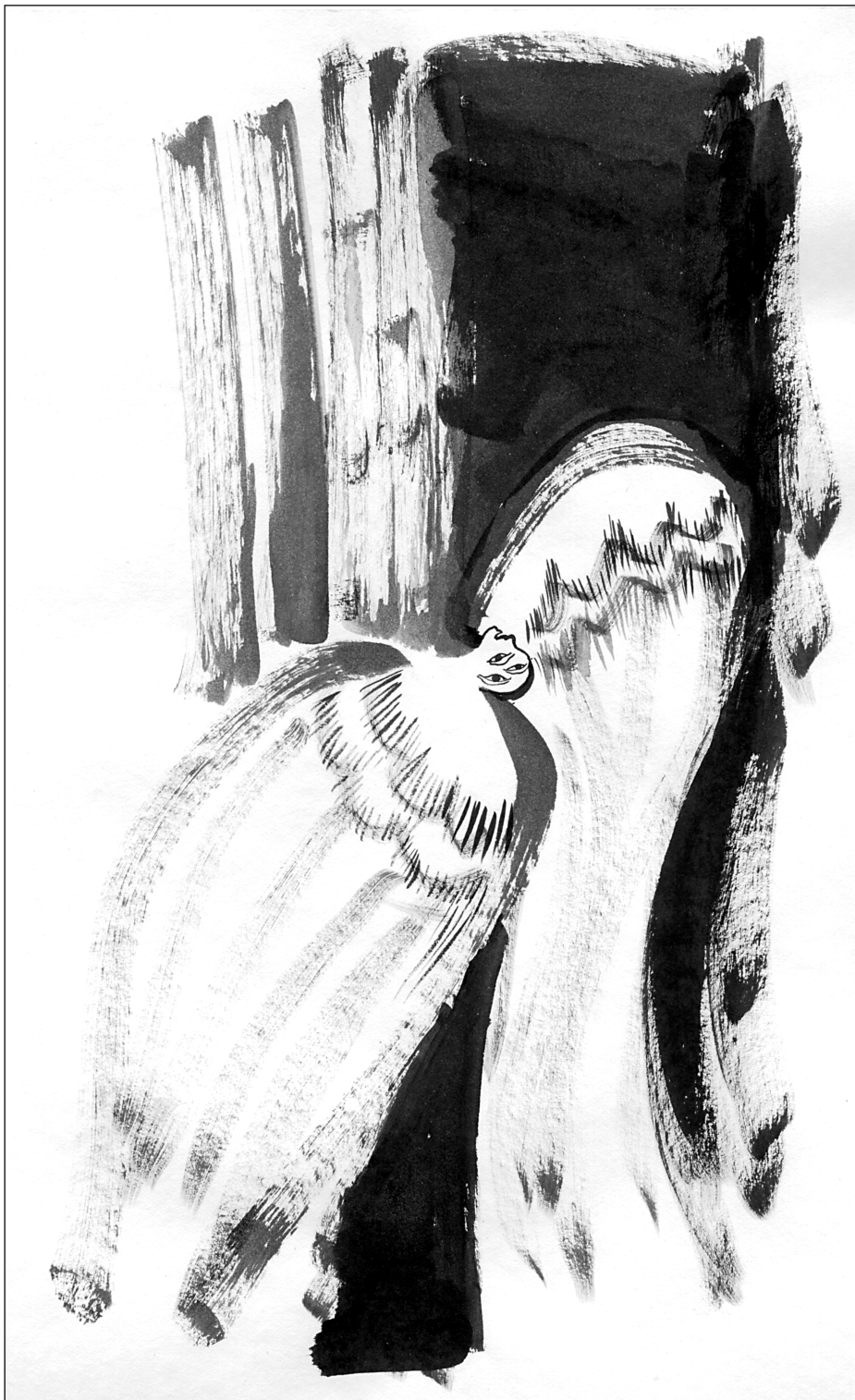
Konstruktywizm, jeżeli z tej perspektywy spojrzymy na teorię socjologiczną P. Bourdieu, zapewniałby poznającemu podmiotowi bezpieczeństwo działania, pozbawiając go nacisków społecznego zdeterminowania oraz obdarzając go mocą wolności interpretowania i działania w przestrzeni pola przy zachowaniu nawyków i strategii nabytych w historii samego podmiotu. Wolność ta pozwala uczestniczyć w grze, której stawką jest zawłaszczenie przestrzeni pola. Dla Bourdieu koniec końców

„istotne jest współzawodnictwo o dobra albo towary, o panowanie i sposoby eksploatacji składników tkwiących w uniwersum symbolicznym, czyli o możliwość konstrukcji uniwersów, ich zmiany i narzucenia innym własnych wizji rzeczywistości”²².

Pozostaje jeszcze pytanie: może to nie w grze tkwi istota poznawania i konstruowania sensu rzeczywistości? Bourdieu być może odpowiedziałby na nie stwierdzeniem, że to kolejna strategia zawłaszczenia pola, nie ma jednak pewności, że w tej właśnie odpowiedzi ukryty jest sens współegzystencji społecznej.

²¹ A. Manterys, *op. cit.*, s. 146.

²² *Ibidem*, s. 146.



*Gilbert Harman**

Trzy trendy w filozofii politycznej i moralnej

Wprowadzenie

Chciałbym przedyskutować trzy trendy w filozofii politycznej i moralnej. Pierwszy zmierza do odrzucenia szczegółowych fundamentów i jest egzemplifikowany przez powszechne przyswojenie sobie metody przyjętej przez Rawlsa (1999), w której poszczególne sądy i zasady są dostosowane do siebie w celu osiągnięcia „refleksyjnej równowagi”. Drugi trend polega na próbach użycia intuicji dotyczących poszczególnych przypadków w celu dojścia do nowych i możliwych odston zasad moralnych, takich jak zasada podwójnego skutku w dyskusjach o tak zwanych „problemach tramwajowych” (Foot 1978). Trend trzeci skupia się wokół wzrastającej interakcji pomiędzy naukowym i filozoficznym studium moralności, występującym np. w filozoficznych reakcjach na psychologiczne wyjaśnienia rozwoju moralnego (Piaget 1965; Kohlberg 1981; Gilligan 1982), lub w obecnie pojawiającej się reakcji na ewolucyjne wyjaśnienia przejawów moralności (np. Ridley 1997).

Odrzucenie szczegółowych fundamentów

Przedstawiciele szczegółowego fundacjonalizmu (*special foundationalism*) dostrzegają ważną różnicę pomiędzy fundacjonalnymi i nie-fundacjonalnymi

* Gilbert Harman jest profesorem w Departamencie Filozofii Princeton University. Interesuje się etyką, epistemologią, metafizyką, filozofią języka i umysłu. Najważniejsze jego publikacje: *Thought*, Princeton University Press, 1973; *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, 1977; *Moral Relativism and Moral Objectivity*, ed. by G. Harman and J. Thomson, Oxford: Blackwell, 1996; *Reasoning, Meaning, and Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1999; *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2000. Tekst *Three Trends in Moral and Political Philosophy* jest również dostępny na stronie internetowej: <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Trends.pdf> – za zgodą Autora jego polski przekład ukazuje się równocześnie z edycją w „The Journal of Value Inquiry” (2003 nr 3).

przekonaniami. Uzasadnienie rozpoczyna się od fundacyjnych przekonań i przechodzi do przekonań nie-fundacyjnych. Zakłada się, że przekonania fundacyjne są albo samo-oczywiste albo bezpośrednio uzasadnione przez doświadczenie. Natomiast przekonania nie-fundacyjne uznaje się za uzasadnione tylko wówczas, jeżeli istnieje dla nich argument pochodzący od czegoś, co samo jest uzasadnionym przekonaniem. Szczegółowy fundacjonalizm dostrzega również ważną różnicę pomiędzy szczegółowymi fundacyjnymi metodami rozumowania, które są bezpośrednio lub w sposób samo-oczywisty uzasadnione i nie-fundacyjnymi metodami, które mogą być tylko pośrednio uzasadnione.

Szczegółowy fundacjonalizm głosi, że przekonania i metody nie-fundacyjne są uzasadnione tylko wówczas, jeżeli mogą być wyprowadzone ze specjalnych fundacyjnych przesłanek, używając tylko fundacyjnych metod. Przekonania i metody fundacyjne są fundacyjne w tym sensie, że musimy od nich rozpoczynać i uzasadniać wszystko inne w ich terminach. Natomiast są one szczegółowe w tym, że większość naszych przekonań i metod nie jest fundacyjna.

W poglądzie tym przekonania i metody, które nie posiadają żadnego fundacjonalistycznego uzasadnienia, powinny zostać pominięte jako nieuzasadnione.

Alternatywny pogląd, ogólny fundacjonalizm (*general foundationalism*), traktuje wszystkie nasze potoczne przekonania i metody jako fundacyjne. W określeniu przekonań wychodzimy od naszych aktualnych przekonań i metod wnioskowania, dopasowując je do siebie w przypadku konfliktu i próbując uczynić je bardziej koherentnymi. Podstawowymi zasadami są konserwatyzm, koherencja i prostota.

Rawls (1999, s. 18), odnosząc się do wcześniejszej dyskusji Nelsona Goodmana (1955, ss. 65-68), opisuje „proces wzajemnego dostosowania zasad i rozważanych sądów”, którego celem ma być osiągnięcie tego, co nazywa on „refleksyjną równowagą”. Poprawiamy rozważane intuicje dotyczące poszczególnych przypadków poprzez uczynienie ich bardziej koherentnymi z rozważanymi przez nas ogólnymi zasadami, a także poprawiamy nasze ogólne zasady poprzez uczynienie ich bardziej koherentnymi z naszymi sądami o poszczególnych przypadkach. Czynimy postęp poprzez wzajemne dostosowanie naszych poglądów, dochodząc do idealnego połączenia zbioru partykularnych opinii i ogólnych poglądów, które są całkowicie zgodne ze sobą. Metoda jest konserwatywna w tym względzie, że zaczynamy od naszych obecnych poglądów i próbujemy uczynić najmniejszą możliwą zmianę, która będzie najlepiej promować koherencję naszych poglądów w całości. Niektóre z naszych opinii mogą być trwalsze niż inne; do pewnych możemy posiadać więcej zaufania, niż do innych. Ale definicje nie są bardziej uprzywilejowane niż inne ogólne poglądy i nie istnieje żadne *a priori* określające argumenty.

Rawls broni różnych zasad sprawiedliwości i różnych meta-zasad dotyczących wyboru w sytuacji pierwotnej oraz relacji pomiędzy zasadami sprawiedli-