

Rorty R., *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, tłum. zbiorowy, Transie, z. 3, 1997
Scruton R., *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, tłum. T. Bieruń, Zysk i S-ka, Poznań 2003
Śpiewak P., *Macintelektualista w McŚwiecie*, Przegląd Polityczny, nr 35, 1997
Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 2001

Źródła internetowe

Huntington i jego krytycy. Tygodnik Powszechny online, <http://www.tygodnik.com.pl/numer/2738/huntington.html>

Dorota Sepczyńska

Co to jest sprawiedliwość i w jak sposób ją urzeczywistnić? Perspektywa współczesnej filozofii polityki

Sprawiedliwość należy do najważniejszych i zawsze aktualnych problemów życia społeczno-politycznego. Dotyczy każdego z nas. Nikomu bowiem nie jest obojętne, jak jest traktowany przez prawo i władzę, jak są dzielone korzyści wynikające ze społecznej współpracy. Sprawiedliwość mobilizuje nas do społecznego zaangażowania i solidarności, ze względu na nią wciągamy się w obywatelskie nieposłuszeństwo czy decydujemy się na emigrację. Odwołania do niej pojawiają się zarówno w okrzykach burzycieli, jak również obrońców starego porządku. Nie jesteśmy jednak pierwszymi, którzy stawiają pytania o sprawiedliwość. Mają one długą i bogatą tradycję. Od starożytności filozofowie twierdzą, że sprawiedliwość jest podstawową cnotą społeczną. Stąd, aby dobrze i krytycznie myśleć i mówić o sprawiedliwości czy realizować sprawiedliwą politykę, należy skonfrontować swoje myślenie z refleksją filozoficzną. Oczywiście wśród filozofów nie ma i nie będzie zgody w odpowiedziach na pytanie: czym jest sprawiedliwość i jak stworzyć ustrój, w którym ona funkcjonować w sposób odczuwalny dla wszystkich?

natura filozofii, że prawda odsłania się w sporze. We wspólnej filozofii polityki dominuje pięć stanowisk w kwestii sprawiedliwości: dwa liberalne, libertarianistyczne, komunitarystyczne i styczne. Moim celem jest prezentacja tych poglądów.

* Niniejszy artykuł zawiera jedynie podstawowe wiadomości, można porównać do „przewodnika dla podróżników”. (Porównanie wykładu

Friedrich August von Hayek (1899-1992)

Nie ma jednego liberalizmu, liberalizmów jest wiele. Friedrich August von Hayek jest reprezentantem neoliberalizmu, nurtu obwohijającego się kontynuatorem klasycznego liberalizmu (według Hayeka liberalizmu anglosaskiego, doktryny starych wigów), który chce oczyścić tradycyjną teorię liberalną z przypadkowych naleciałości (socjalizm).

Punktem zbornym neoliberalistów, dającym początek przyjaźniom i wspólnym projektom, było Kolokwium Lippmana, zwołane w Paryżu w sierpniu 1938 roku. Druga wojna światowa utrudniła im kontakty. Od 1947 roku, dzięki staraniom Hayeka, amerykańscy i europejscy neoliberalowie zaczęli spotykać się w szwajcarskiej miejscowości Mont Pelerin. Tak powstała jedna z najbardziej wpływowych intelektualnych instytucji XX wieku - The Mount Pelerin Society. Od 1947 do 1994 roku odbyło się 27 tygodniowych spotkań towarzystwa, za każdym razem w innym miejscu. The Mount Pelerin Society chętnie mówi o honorowaniu ośmiu jej członków Nagrodą Nobla w dziedzinie ekonomii, ale nie podaje listy swoich członków. Wejście do tego ekskluzywnego klubu grupującego filozofów, ekonomistów, prawników i specjalistów nauk społecznych odbywa się na podstawie zaproszenia, a przynależność jest uznawana za sprawę prywatną. Jednak wiadomo jest, że należeli bądź należą do niego członkowie szkoły londyńskiej (m.in. Edwin Cannan, William Harold Hutt i Arnold Plant), szkoły austriackiej (m.in. Carl Menger, Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek), szkoły chicagowskiej (m.in. Frank H. Knight, Henry C. Simons, Henry Hazlitt, Milton i Rose Friedman, Gary S. Becker, George J. Steigler), szkoły niemieckiej, tzw. ordoliberalowie (m.in. Walter Eucken, Alfred Müller-Armack, Aleksander Rüstow, Wilhelm Röpkke), Karl R. Popper, Raymond Aron, Walter Lippman, Gert Radnitzky, katolicki neokonserwatysta Alejandro A. Chafuen, czeski premier Vaclav Klaus, były francuski minister finansów Alain Madelin, doradcy Borysa Jelcyna czy Margaret Thatcher, Janusz Korwin Mikke, założyciel i prezes PAFERE Jan M. Małek. Pierwszym przewodniczącym towarzystwa był Hayek, który pełnił tę funkcję do 1960 roku (do śmierci zachował tytuł

historii filozofii do przewodnika dla podróżników zost^o zapożyczony od Józefa Bocheńskiego, zob. **Zarys historii filozofii**, Philed, Kraków 1993, s. 19.) Tak jak czytanie przewodnika nie zastąpi samej **podróży, tak czytanie o filozofach nie zastąpi lektury ich dzieł, do której serdecznie zapraszam.**

honorowego przewodniczącego). Później przewodniczył mu Milton Friedman, Gary S. Becker, obecnie na jego czele stoi Edwin J. Feulner (szef waszyngtońskiej Heritage Foundation, były doradca prezydenta Ronalda Regana). We wrześniu 2008 roku (Tokio) The Mount Pelerin Society, liczące około pięciuset członków, obchodziło 60-lecie swojej działalności.

Choć neoliberalizm sam w sobie nie jest nurtem jednorodnym, to można wskazać wspólne dla wszystkich jego wariantów *credo*: apologię wolności negatywnej, rządów prawa i nieskrepowanej gospodarki, sprzeciw wobec myślenia kolektywistycznego (socjalizm, program państwa dobrobytu), centralnego planowania, systemu biurokratycznego, wykorzystywania władzy politycznej państwa do zapewnienia bardziej wyrównanego podziału dóbr (sprawiedliwość dystrybucyjna, progresywny podatek, prawne bariery dla handlu, nadawanie przez rząd przywilejów, takich jak subwencja czy monopol) i uprzywilejowania związków zawodowych. Neoliberalowie utrzymują, że wartość dóbr i usług powinna być wyznaczana przez rynek, akceptują nierówność ekonomiczną, która jest uznawana za naturalny skutek współzawodnictwa. Podstawą tej doktryny jest wiara w prawa rynku, w to, że niezakłócony administracyjnymi działaniami rządu rynek z czasem doprowadzi do powszechnego dobrobytu. Program ten inspirował wiele poczynań politycznych od lat siedemdziesiątych, m.in. Pinochetizm w Chile, Thatcherizm w Anglii, Reaganizm i Bushizm w Stanach Zjednoczonych.

Według Friedricha Augusta von Hayeka, istnieją dwa rodzaje sprawiedliwości:

komutacyjna i dystrybucyjna. Oba pojęcia Hayek zapożyczył od Arystotelesa i

Tomasza z Akwinu^o, nadał im jednak nieco inny sens. Przypomnijmy, że w tradycyjnym rozumieniu istnieją dwie formy sprawiedliwości: ogólna i szczególna. Sprawiedliwość ogólna (zwana później legalną, formalną) jest identyczna z doskonałością etyczną, najwyższą ze cnot, jest to "owiem dzielność etyczna w stosunku do innych osób polegają na czynieniu im tego, co zgodne z prawem i słuszością. Tę **statnią** rozumie się jako zachowanie równości w stosunkach

między ludźmi. Sprawiedliwość szczególna polega na odniesieniu — do sprawiedliwości ogólnej do konkretnych sfer stosunków — ludzkich, w których jednostka ma się do wspólnoty — **5j jak część do całości**. Z racji, że stosunek do części może **dwojaki: części do części (jednej osoby do drugiej)**, całości

• **2tob. F.A. von Hayek, Konstytucja wolności**, tłum. J. Stawiński, WN SF, Warszawa 2006, a. 103, 414.

do części (społeczeństwa politycznego do poszczególnych osób), mamy do czynienia z dwoma rodzajami sprawiedliwości szczegółowej: sprawiedliwością komutatywną (wzgl. wymienną, wyrównawczą, retributywną, zamienną) i sprawiedliwością rozdzielczą (wzgl. dystrybucyjną). Obie regulują wszystkie możliwe obszary relacji interpersonalnych w jednym społeczeństwie. Sprawiedliwość komutatywną odnosi się do rodzących zobowiązania stosunków międzyludzkich, na przykład wolnej wymiany dóbr (kupno, sprzedaż, pożyczka, zastaw, używanie, depozyt, najem), niezależnych od naszej woli postępów tajnych (kradzież, cudzołóstwo, otrucie, rajfurstwo, uprowadzenie niewolnika, fałszywe świadectwo) czy narzuconych gwałtem (uszkodzenie cielesne, uwięzienie, zabójstwo, rabunek, okaleczenie, obmowa, obraza). Jest to typ sprawiedliwości, który wyrównuje, wyrównywanie oznacza znalezienie proporcji matematycznej (równości arytmetycznej) między zyskiem a stratą (zysk rozumiany jest tu jako większa ilość dobra i mniejsza ilość zła, a strata - przeciwnie). Zatem, wyrównywanie polega na tym, że ma się tyle samo przed, co i po transakcji czy doznanej krzywdzie. Sprawiedliwość dystrybucyjną odnosi się do stosunków między społeczeństwem politycznym a jednostkami, zajmuje się rozdziałem zaszczytów, pieniędzy i innych dóbr powszechnych. Zasada rozdziału jest tu równość względna, proporcja geometryczna, bowiem rozdział dokonywany jest ze względu na pewną wartość (w demokracji jest nią wolność, w oligarchii - majątek lub dobre urodzenie, w arystokracji - dzielność etyczna), która uwzględnia wkład jednostek w dobro wspólne i różnice między rozdzielanymi dobrami.

Zdaniem Hayeka, sprawiedliwość dystrybucyjną i komutatywną to dwie zasady, które konstytuują dwa różne typy społeczeństw politycznych. Sprawiedliwość komutatywną jest realizowana w wolnym społeczeństwie, a sprawiedliwość dystrybucyjną w społeczeństwie zniewolonym. Wolne społeczeństwo to ład społeczno-polityczny, który gwarantuje wolność indywidualną rozumianą jako brak przymusu ze strony innych. „Przymus występuje, gdy działanie jednego człowieka są podporządkowa-

3 Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 161-181; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, T. 18, tłum. F.W. Bednarski, Yeritas, Londyn 1970, s. 71.

4 Zob. W. Sadurski, *Neoliberalny system wartości politycznych*, PWN, Warszawa 1980, s. 208-209.

5 Zob. F.A. von Hayek, *Konstytucja...*, dz. cyt., s. 25-34.

ne woli innego człowieka, jego celom, a nie własnym celom tego pierwszego. [...] Zakłada on bowiem zarówno groźbę wyrządzenia szkody, jak zamiar spowodowania w ten sposób pewnego zachowania". Innymi słowy: w wolnym społeczeństwie „każda jednostka ma uznaną sferę prywatną, wyraźnie oddzieloną od sfery publicznej [w rozumieniu politycznej - przyp. D.S.], i nie można jej rozkazywać, lecz oczekuje się od niej tylko przestrzegania zasad, które odnoszą się równo do wszystkich". Zatem, w tym typie społeczeństwa jedyną równość, z jaką mamy do czynienia, to równość wobec prawa, które ogranicza przymus. Tylko ona bowiem nie niweczy wolności. „Istotą postulatu równości wobec prawa jest to, że ludzie powinni być traktowani jednakowo bez względu na fakt, że są różni". Prawo, według Hayeka, to zasady **W5rwodzace** się z moralnej tradycji społeczności, regulujące stosunki między prywatnymi osobami lub między nimi a państwem, a nie konkretne nakazy wydawane przez rząd. Pierwszym atrybutem prawa jest ogólność i abstrakcyjność zasad, są to „długofalowe postanowienia odnoszące się do przypadków, które nie są jeszcze znane, bez jakichkolwiek odniesień do konkretnych osób, miejsc czy przedmiotów. Takie ustawy zawsze mają charakter prospektywny, nigdy retrospektywny". Abstrakcyjność prawa polega na tym, że określa ono jedynie formalne cechy ludzi. Po drugie, prawa muszą być znane i pewne. Miarą pewności prawa są spory, które nie trafiły do sądu, ponieważ ich rozstrzygnięcie jest przesądzone, gdy zostanie zbadana sytuacja prawna. Chodzi o to, że prawo jest pewne i znane, gdy można przewidzieć w5a-oki sądów2. Trzeci wymóg prawa to powszechność i równość. Prawa są powszechnie akceptowane i obowiązują wszystkich, rządzących i rządzonych3. Uważny czytelnik dostrzeż, że choć Hayek nie mówi o sprawiedliwości legalnej, to *tacite* ją wyraża w me-taprawnej doktrynie rządów prawa. Ten ideał określający, jakie powinno być prawo, oparty jest na tezie, że jedyny legitymizowany monopol na użycie przymusu ma władza polityczna, która

6 Tamże, s. 141-142.

7 Tamże, s. 209.

8 Zob. tamże, s. 95.

9 Tamże, s. 96.

10 Tamże, s. 209-210.

11 **Zob. tamże**, s. 211.

12 **Zob. tamże**, s. 210. W sprawie różnicy między prawem a nakazem **zob. także s. 155-160.**

13 **Zob. tamże s. 211-212.**

może go używać tylko wtedy, gdy chroni wolność i jest zgodny z normami prawa. Tym samym wyklucza użycie przymusu jako środka osiągnięcia konkretnych celów bieżącej polityki¹⁴.

Równość wobec prawa tworzy nierówność ekonomiczną (inną przyczyną nierówności rzeczowej jest urodzenie, naturalne talenty, cechy charakteru, pracowitość). Zdaniem Hayeka, choć ta nierówność nie jest pożądana, to nie należy do rodzaju zła, który usprawiedliwia użycie przymusu. Jaki przymus ma na myśli Hayek? Jednym sposobem zrównania statusu ludzi jest zróżnicowanie ich traktowania przez państwo, którego środkiem realizacji jest sprawiedliwość dystrybucyjna, dyskryminująca jednych i uprzywilejowująca innych, polegająca na arbitralnych działaniach. Sprawiedliwość dystrybucyjna (zwana przez Hayeka także sprawiedliwością „społeczną”), to narzucony społeczeństwu, z góry przyjęty, wzorzec podziału dochodu narodowego¹⁵.

Najczęściej przywoływanym kryterium dystrybucji jest proporcjonalność wynagrodzenia do indywidualnej zasługi (cechy postępowania, które sprawiają, że zasługuje ono na pochwałę) w dostarczaniu jakiegoś dobra czy usług. Według Hayeka, argument ten pomija jednak kilka faktów. Po pierwsze, pozycja jednostki w wolnym społeczeństwie nie może zależeć od opinii, jaką inni mają o jej zasługach¹⁶. Po drugie, niemożliwa jest trafna, wymierna ocena zasługi. Zasługa nie jest sprawą obiektywnego wyniku, lecz subiektywnych starań. Żaden człowiek ani grupa ludzi nie ma zdolności definitywnego określania możliwości innych istot ludzkich, nie ma pełnej znajomości okoliczności i determinacji, w jakich działa osoba, a także znajomości jej umiejętności, psychiki, uczuć, zdolności koncentracji, energii i wytrwałości¹⁷. Wiedza ludzka jest rozproszona wśród wszystkich jednostek. Poza tym ma ona formę wiedzy naukowej i wiedzy praktycznej. Ta ostatnia nie zawsze jest uświadomiona, nie jest ona zorganizowaną wiedzą ogólnych reguł, jest to wiedza o konkretnych okolicznościach miejsca i czasu, suma doświadczeń przekazywanych z pokolenia na pokolenie, będąca rezultatem prób i błędów, a ucieleśniona w instytucjach¹⁸. Zatem, nikt nie

¹⁴ Tamże, s. 216.

¹⁵ Zob. tamże, s. 97.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Zob. tamże, s. 104, 98.

¹⁸ Zob. tamże, s. 36-45, 50-52; tenże. *Wykorzystywanie wiedzy w społeczeństwie*, w: tenże. *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1998, s. 90, 92-93.

może wiedzieć z góry, kto i jaką zyskał zasługę. Po trzecie, nie można pogodzić gratyfikacji według zasług z swobodą wyboru zajęcia. Podobnie ułomny jest argument za wolną dystrybucją, który głosi, iż przynależność do pewnej grupy (ubogich) uprawnia jednostkę do określonego materialnego standardu przez udział w zamożności innej grupy (bogaty) i¹⁹.

Konsekwencją realizacji sprawiedliwości dystrybucyjnej jest odrzucenie wolnego porządku oraz przejście do społeczeństwa zniewolonego, w którym dominuje centralne planowanie, paternalistyczne działania nieskrępowanej władzy i gospodarka nakazowa. Tu grupa ludzi przejmując nieograniczoną a także niekontrolowaną władzę, zniewalając społeczeństwo i każdą jednostkę. Sprawiedliwość dystrybucyjna wyklucza równość wobec prawa, określa materialną sytuację konkretnych ludzi, zmusza do alokacji wszystkich zasobów przez władzę centralną, wymaga, by decydowała ona, co ludzie mają robić, jak i po co. Owe decyzje nie wynikają z ogólnych zasad, są podejmowane ze względu na konkretne cele i na podstawie cząstkowej wiedzy planującej władzy²⁰.

W wolnym społeczeństwie rozdziałem dochodu, zarobkami, zyskami i stratami zajmuje się sprawiedliwość komutacyjna (wymierna). W wolnej wymianie dóbr i usług wynagrodzenie jednostek powinno być proporcjonalnie do korzyści, jakie rezultat tych zabiegów przynosi innym²¹. Według Hayeka, możemy ocenić tylko wartość wyniku pracy, a nie zasługi zaangażowane w jego osiągnięcie. Sprawiedliwość komutacyjną nie bierze pod uwagę okoliczności, osobistych zasług moralnych, potrzeb, ani dobrych chęci. Rynek oferuje za dobra i usługi taką wartość, jaką mają one dla tych, którzy z nich korzystają, a która znajduje swój wyraz w cenie, jaką ludzie chcą uiścić²². Zatem u Hayeka sprawiedliwość komutacyjną jest wynikiem gry podaży i popytu na wolnym rynku. Wolny rynek jest, według niego, najdoskonalszym porządkiem gospodarczym. Powstaje i rozwija się spontanicznie, nie jest rezultatem racjonalnego i zamierzonego planu jakiegось człowieka czy grupy ludzi. To ustrój gospodarczy tworzony z chaosu wolnych działań wielu jednostek, które posiadają zróżnicowane cele i wartości, na jakie się orientują. Działania te przynoszą nieprzewidywalne skutki, system wzajemnych powiązań, przystosowań, umożliwiających

¹⁹ Zob. tenże, *Konstytucja...*, dz. 03¹, s. 110.

²⁰ Zob. tamże, s. 109, 232.

²¹ Zob. tamże, s. 104.

²² Zob. tamże, s. 232, 105-106.

pokojową współpracę, powszechny wzrost zamożności oraz harmonię interesów jednostkowych z dobrem ogółu. Doskonałość wolnej konkurencji polega także na tym, iż poprzez mechanizm cen potrafi on najefektywniej wykorzystywać i przekazywać rozproszone okruszki niepełnej wiedzy posiadanej przez jednostki z osobna²³.

Na czym, w opinii Hayeka, powinny polegać relacje między rządem a gospodarką rynkową? Pierwszym warunkiem wolności są rządy prawa. Oznaczają one, że „państwo nie może nigdy używać przymusu wobec jednostki, z wyjątkiem sytuacji egzekwowania ogłoszonej zasady”²⁴. Rządy prawa mają pewne cechy: ogólność i abstrakcyjność zasad, ich pewność, powszechność i równość²⁵ oraz konstytucjonalizm (zgodność działań władzy państwowej z nakazami władzy ustawodawczej)²⁶ i podział władz²⁷. Rządy prawa nie wykluczają też interwencji państwa w gospodarkę, sprzeciwiają się jedynie naruszeniu prywatnej sfery wolności, jaką chronią ogólne zasady. O tym, jaka ingerencja rządu w gospodarkę jest dopuszczalna, według Hayeka, decyduje jej charakter, nie zasięg. Możliwe i pożądane są takie przedsięwzięcia państwa, które są zgodne z rządami prawa²⁸; pozwalają sprawnie funkcjonować rynkowi, natomiast należy unikać tych, które są sprzeczne z systemem wolności. Do pierwszej grupy Hayek zalicza działania poparte przymusem, które mają na celu egzekwowanie prawa i utrzymanie porządku (ochrona sfery prywatnej, administrowanie zasobami powierzonymi rządowi do dyspozycji i ich alokacji w warunkach zmieniających się potrzeb wspólnoty) oraz działania niepoparte przymusem, przedsięwzięcia usługowe przyczyniające się do realizacji pożądanego celu, których w przeciwnym razie nie udało się osiągnąć. Decyzje wynikające z ogólnych zasad, służą ogólnym i ponadczasowym celom: ułatwiają dostęp do informacji o faktach, mających powszechne znaczenie (zapewnienie stabilnego i sprawnego systemu walutowego, ustanowienie wzorców miar i wag, informacja topograficzna, ewidencja gruntów, informacja statystyczna, organizacja pewnych form szkolnictwa), zapewniają świadczenia, których nie gwarantuje rynek (obrona narodowa, usługi sanitarne i zdrowotne, budowa i utrzymywanie dróg, bezpieczeństwo na ulicach),

²³ Zob. tamże, s. 132, 144-145, 229, 231, 242, 254, 312, 344; tenże, *Wykorzystywanie wiedzy...*, dz. cyt., s. 96-104.

²⁴ Tenże, *Konstytucja...*, dz. cyt., s. 207.

²⁵ Zob. tamże, s. 211-212.

²⁶ Zob. tamże, s. 207.

²⁷ Zob. tamże, s. 212-213.

²⁸ Zob. tamże, s. 217, 221-232.

²⁹ Temat filozofii Rawlsa był przez mnie podejmowany wcześniej «ot». „Późny” Rawls o pluralizmie teorii i stabilności politycznej, w: *Pluralizm filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*, red. S. Richert, PTF Oddział w Olsztynie-Modus, Olsztyn 2006, s. 119-133; *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Nomos, Kraków 2008, indeks.

wprowadzają ogólne regulacje działalności gospodarczej (ochrona własności, konkurencji, egzekwowania umów, równego prawa wszystkich jednostek do produkowania dóbr w dowolnych ilościach, za dowolne ceny, zapobieganie przemocy i oszustwu, przepisy dotyczące techniki produkcji, zapobiegania rozprzestrzeniania się zakaźnej choroby, pożaru, zabezpieczeń ochronnych na liniach wysokiego napięcia, egzekwowania bezpieczeństwa w budownictwie). Do niepożądanych przedsięwzięć państwa Hayek kwalifikował arbitralne i uznaniowe działania, niewyprowadzone z ogólnych norm, które korzystając z przymusu służą szczególnym celom (kontrola dostępu do różnych rodzajów działalności gospodarczej i zawodów, warunków handlu, wielkości produkcji oraz sprzedaży)²⁸. Wynika z tego, że sprawiedliwość dystrybucyjna zaleca niewłaściwe funkcje rządu, nie tyle wskazuje złe cele, ile złe metody ich realizacji, poparte przymusem, a zatem sprzeczne z wolnością.

John Rawls (1921-2002)

Najbardziej znaną w XX wieku koncepcję sprawiedliwości stworzył John Rawls²⁹. Bez przesady można powiedzieć, że Rawls jest najwybitniejszym współczesnym filozofem społecznym. Miarą znaczenia jego myśli jest to, że istnieje powszechna zgoda, co do tego, iż doprowadziła ona do odrodzenia filozofii polityki w XX w. (Wcześniej w rozważaniach o społeczeństwie dominowała perspektywa pozytywistyczna uprzewijająca nauki szczegółowe - politologia, socjologia, psychologia społeczna. Za sprawą Rawlsa filozofia polityki, jako refleksja opisowo-normatywna, stała się na powrót główną dziedziną wiedzy o polityce.) Nadto idee Rawlowskie są dyskutowane niemal przez wszystkich współczesnych przedstawicieli filozofii społecznej, a także politologów, prawników, ekonomistów, psychologów czy reprezentantów teorii decyzji.

John Rawls, tak jak Hayek, należał do tej nielicznej elity intelektualistów, która wpłynęła na sposób myślenia ludzi Zachodu

o rzeczywistości, jednak w odróżnieniu od Hayeka nie pojawiał się na pierwszych stronach gazet. Był bowiem twórcą idei, ale nie ich popularyzatorem. Na przekór obowiązującej dziś w świecie akademickim modzie „publikuj albo gin” Rawls nie pisał wiele, do jego głównych dzieł należą trzy książki: *A Theory of Justice* (Cambridge-Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press 1971; wyd. pol. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panafiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: WN PWN 1994), *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993; wyd. pol. *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: WN PWN 1998), *The Law of Peoples: with The Idea of Public Reason Revisited* (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press 1999; wyd. pol. *Prawo ludów*, tłum. P. Kozłowski, Warszawa: Atetheia 2001).

John Rawls, w odróżnieniu od autora *Konstytucji wolności*, lokuje się w ramach tego liberalizmu, określanego mianem społecznego, socjalnego, nowego, reformatorskiego, radykalnego, nowoczesnego, rewizjonistycznego, etatystycznego czy progresy-wistycznego. Tradycja ta narodziła się w XIX wieku za sprawą trzech brytyjskich filozofów: Johna Stuarta Milla, Thomasa Hilla Greena oraz Leonarda Trelawnia Hobhousa. Później kontynuowali ją tacy myśliciele jak: Friedrich Naumann, John Atkinson Hobson, John Dewey, William Beveridge, Hans Kelsen, John Maynard Keynes, Richard Rorty czy Ronald Dworkin. Reprezentowali oni liberalizm emancypacyjny, próbujący łączyć wolność z równością, efektywność ekonomiczną ze sprawiedliwością społeczną, wolność gospodarowania z rządowymi interwencjami w gospodarkę, wolności negatywne z systemem wolności pozytywnych, toteż postulowali głębokie reformy kapitalizmu, zredukowanie nierówności społecznych i niesienie pomocy tym wszystkim, którzy za sprawą kapitalizmu czy naturalnych kataklizmów znaleźli się na dole drabiny społecznej, aby mogli oni włączyć się do życia społeczno-politycznego jako autentycznie równoprawni obywatele. Instrumentem realizacji tych zamierzeń miało stać się państwo, którego kompetencje miały ulec rozszerzeniu w stosunku do postulatów klasycznego liberalizmu. Socjoliberalowie wymagali od państwa sprawiedliwej dystrybucji dóbr poprzez regulacje podatkowe, kontrolowanie stóp procentowych, cen i płac, udzielanie pożyczek, zwalczanie monopoli, ochronę konsumentów, dzieci i kobiet; finansowania komunikacji, **edukacji**, opieki społecznej i zdrowotnej. Liberalizm społeczny występuje w obronie **prawa pracowników do pracy**, wynagrodzenia **zapewniającego pracownikowi i jego rodzinie godną egzystencję, tworzenia związków zawodowych i współudziału w Zyskach**. **W jego** ramach pojawiło się także podkreślanie społecznego charakteru własności prywatnej, postulowanie istnienia sektora publicznego w gospodarce, a nawet kwestionowanie zasady własności prywatnej. Ten typ liberalizmu popiera kapitalizm jako system gospodarki mieszanej i koncepcję państwa dobrobytu (*welfare State*), która nie ma sprecyzowanego znaczenia. Liberalowie społeczni nie stworzyli bowiem spójnej szkoły, nie organizowali się tak jak neoliberalowie, jednak to do lat siedemdziesiątych XX wieku to oni stanowili *mainstream*. Inkarnacją ich doktryny były m.in. w Anglii rządy Lloyd George i polityka W.H. Beveridge'a, w Stanach Zjednoczonych *New Deal* F.D. Roosevelta i *Fair Deal* H. Trumana, państwo opiekuńcze w Szwecji czy uchwalenie przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1948 r. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*³⁰.

Johna Rawlsa interesuje sprawiedliwość podstawowych instytucji społeczeństwa politycznego. Przez instytucje rozumie on „publiczny system reguł definiujących urzędy i stanowiska - z przypisanymi do nich prawami i obowiązkami, władzą i immunitetami, i tak dalej. Reguły te wyróżniają pewne formy działania jako dopuszczalne, inne - jako zakazane; przewidują także pewne kary, zabezpieczenia itp. na wypadek ich pogwałcenia”³¹. Jako przykład głównych instytucji Amerykanin podał zasadnicze elementy systemu politycznego (m.in. prawna ochrona wolności myśli i wolności sumienia, proces sądowy i parlamentarny), systemu ekonomicznego (np. konkurencyjny rynek i system własności) i podstawowe układy społeczne (np. monogamiczna rodzina)³². Owa podstawowa struktura społeczeństwa jest sprawiedliwa, kiedy sprawiedliwie rozdziela korzyści wynikające ze społecznej współpracy. Zarazem wszelkie realne społeczeństwa są naznaczone konfliktem, uczestnicy kooperacji wysuwają bowiem niezgodne roszczenia, dotyczące tego jak są dzielone wypracowane w jej ramach społeczne dobra pierwotne (wolności

i Wiedza, Warszawa 2002, s. 380-406; Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej KDi. i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000; W. Kwasnicki, *Historia myśli liberalnej*, PWE, Warszawa 2000; A. Walicki, *Ideolog epoki postchłubnej*. *Gazeta Wyborcza*, nr 261, 2003; tenże. *Ideolog epoki postchłubnej (2)*, *Gazeta Wyborcza*, nr 266, 2003; A. Zięba, *Współczesne brytyjskie doktryny polityczne*. Temida, Białystok 2001.

³¹ J. Rawls, *Teoria...*, *dz. cyt.*, s. 79.

³² Zob. tamże, s. 18, 79.

³⁰ W sprawie liberalizmu pro- i sceptycko-wolnościowego zob. A. Ryan, *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.F. Goodin, P. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka

i obowiązki, władza i możliwości oraz dochód i bogactwo). Zamiarem Rawlsa jest wskazanie warunków, w jakich może dojść do uzyskania trwałego porozumienia, co do zasad należytego podziału dóbr powszechnych między ludźmi o rozbieżnych celach. Oczywiście, owe warunki wtórnie wpłyną na treść koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej, na jaką członkowie społeczeństwa wyrażą zgodę.

W celu wskazania warunków wyjściowych wyboru koncepcji sprawiedliwości, Rawls odwołuje się do klasycznego modelu umowy społecznej (J. Locke'a, J.J. Rousseau i I. Kanta). U Rawlsa umowa społeczna odnosi się nie do powstania społeczeństwa czy określonej formy władzy, tak jak to miało miejsce w teoriach klasycznych, lecz do ustalenia zasad sprawiedliwości, które będą regulowały wszelkie dalsze porozumienia (określały rodzaje społecznych kooperacji i formę rządów). Ponadto, u amerykańskiego filozofa miejsce stanu natury zajęła „sytuacja pierwotna”. Rawls oczywiście sytuacji pierwotnej nie utożsamiał z realnym historycznie stanem rzeczy, z prymitywną formą kultury, lecz z sytuacją całkowicie hipotetyczną (eksperyment myślowy), mającą na celu dostarczenie *status quo*, w którym osiągnięte porozumienie będzie bezstronne. Dlatego też dla zasad sprawiedliwości wybranych w sytuacji pierwotnej stosował określenie „sprawiedliwość jako bezstronność”. Do istotnych cech sytuacji pierwotnej należy to, że znajdujące się w niej osoby czy grupy osób są równe (w wolności prezentacji propozycji i w argumentowaniu za jej przyjęciem)³³ racjonalne (nie zainteresowane interesami innych i podejmujące środki najbardziej efektywne do osiągnięcia zadanych celów)³⁴ i ulokowane za tzw. „zasłoną niewiedzy”.

O zasłonie niewiedzy Rawls pisze: „Zakłada się więc, że strony nie posiadają wiedzy o pewnego rodzaju faktach szczegółowych. Przede wszystkim nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył je los - inteligencją, siłą itp. Żadna z nich nie zna też swej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego, ani nawet specyficznych cech własnej psychiki, takich jak chęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu albo pesymizmu. Co więcej - zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają więc determinant ekonomicznych czy politycznych, ani poziomu kultury i cywilizacji, jaki zdołało osiągnąć. Osoby

33 Zob. tamże, s. 24, 26.

34 Zob. tamże, s. 198-208.

w sytuacji pierwotnej nie posiadają też informacji co do tego, do jakiej generacji należą. [...] Jak dalece to możliwe, jedynymi konkretnymi faktami znanymi stronom winno być to, że w ich społeczeństwie występuje otoczenie sprawiedliwości [konfliktowe roszczenia jednostek w warunkach umiarkowanego niedostatku - przyp. D.S.], wraz z wszelkimi tego implikacjami. Zakłada się jednak również, że znane są im ogólne fakty dotyczące ludzkiej społeczności. Rozumieją więc sprawy polityki i zasady ekonomii; znają podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka. W gruncie rzeczy przyjmuje się, że strony posiadają wiedzę o wszelkich faktach ogólnych, które mają wpływ na wybór zasad sprawiedliwości”³⁵. Zasłonę niewiedzy można porównać do Husserlowskiej redukcji fenomenologicznej, nie jest to zaniegowanie wiedzy, lecz jej zawieszenie, wzięcie w nawias, czyli wyłączenie działania wiedzy o faktach szczegółowych, akcydentalnych przypadłościach, które różnicują ludzi. Efektem tego zabiegu jest nie tylko dostęp do uczciwości i bezstronności, ale i dokonywania wyborów według reguły maksimum, znanej z teorii decyzji podejmowanych w warunkach niepewności. Rawls tak oto ją charakteryzuje: „Reguła maksimum każe nam ocenić wybory alternatywne wedle ich najgorszych możliwych konsekwencji: mamy odpowiedzieć się za wyborem, którego najgorsze konsekwencje są lepsze niż najgorsze konsekwencje pozostałych”³⁶.

Zdaniem Rawlsa, w takich okolicznościach ludzie z wielu koncepcji sprawiedliwości wybraliby koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, która składa się z dwóch zasad: „*Pierwsza*: każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych. *Druga*: nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi”³⁷

W istocie koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności składa się z trzech zasad: 1) zasada równego systemu praw i wolności (wolność sumienia i wolność myśli, wolność wypowiedzi i wolność zrzeszania się, wolności polityczne - prawo do

głosowania i do piastowania urzędów publicznych, wolność osobista z prawem do posiadania majątku oraz ochrona przed arbitral-

35 Tamże, s. 190-192; zob. także s. 24.

36 Tamże, s. 211-212.

cyt., s. 392.

414-416; tenże. Liberalizm..., dz.

nym aresztowaniem i uwięzieniem, rządu prawa); 2) zasada różnicy (dyferencji), która jest pierwszą częścią drugiej zasady, wedle której nierówna dystrybucja (dochodu i bogactwa) jest z największą korzyścią dla wszystkich, a zwłaszcza najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa; 3) zasada autentycznej równości szans w dostępności do władzy i urzędów, która jest drugą częścią drugiej zasady. Zasady sprawiedliwości porządkują trzy reguły priorytetu: wolności, sprawiedliwości i równych szans. Pierwsza reguła, mówi o pierwszeństwie zasady równej wolności wobec całej drugiej zasady sprawiedliwości, a zatem roszczenia wolności mają być zaspokojone w pierwszej kolejności. Rawls pisze: „pierwszeństwo wolności znaczy, że wolność może być ograniczana jedynie ze względu na dobro samej wolności. Są dwa typy takich przypadków. Podstawowe wolności mogą mieć mniejszy zakres, choć nadal pozostawać równe, bądź mogą być nierówne. Jeżeli wolność ma mniejszy zakres, reprezentatywny obywatel musi dostrzegać w tym *per saldo* jakąś korzyść dla własnej wolności; jeżeli zaś wolność jest nierówna, wolność tych, którzy mają mniejszą swobodę, musi być lepiej zabezpieczona”³⁸. Druga reguła, mówi o priorytecie drugiej zasady sprawiedliwości wobec zasady efektywności i większej sumy korzyści (użyteczności)³⁹. Wedle trzeciej reguły, zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady dyferencji. Zachodzą dwa takie przypadki: „a) nierówność szans musi zwiększyć szanse tych, którzy mają mniejsze szanse; b) nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszyć ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie”⁴⁰.

Zaproponowana przez Rawlsa sprawiedliwość jest sprawiedliwością proceduralną (formalną) odnoszącą się do bezstronnego, prawidłowego i konsekwentnego stosowania zasadni. Chodzi o słusne postępowanie, które polega na zgodności z zasadami sprawiedliwości ustalonymi w sytuacji pierwotnej⁴². Główny rys Rawlsowskiej koncepcji stanowi priorytet słusności wobec dobra, czyli nadrzędność zasad sprawiedliwości wobec koncepcji dobra, który osadza tę koncepcję sprawiedliwości w etyce deontologicznej. W sprawiedliwym społeczeństwie politycznym każdy ma prawo do realizacji swojego własnego celu życia pod warunkiem, że nie zgłasza żądań godzących bezpośrednio w zasady

sprawiedliwości, wyznaczające zakres tego, co słusne. W *Teorii sprawiedliwości* czytamy: „Sprawiedliwy system społeczny określa zakres, w obrębie którego jednostki mogą dążyć do swoich celów, oraz zapewnia strukturę praw, możliwości i środków, w ramach i przy użyciu których można godziwie do tych celów dążyć. Na priorytet sprawiedliwości składa się po części przeświadczenie, że interesy wymagające pogwałcenia sprawiedliwości są bezwartościowe”⁴¹.

Jaki system polityczno-społeczny spełnia wymagania sprawiedliwości jako bezstronności? Zdaniem Rawlsa, jest to demokracja liberalna, która w sferze polityki jest konstytucyjna, a w sferze gospodarki właścicielska. W ustroju tym konstytucja gwarantuje rządy prawa, które ubezpieczają wolności równego obywatela (wolność indywidualną, wolność polityczną, sprawiedliwą procedurę wyboru rządu i uchwalania sprawiedliwych ustaw)⁴⁴. Poza tym ogranicza ona władzę polityczną wprowadzeniem takich instytucji jak: dwuizbowa legislatura, podział władz połączony z praktyką kontroli i równowagi, karta praw w połączeniu z kontrolą sądową⁴⁵. Tu państwo nie zajmuje się doktryną filozoficzną czy religijną, lecz reguluje dążenia jednostek do realizacji ich własnych interesów w zgodzie z zasadami, które one same zgodziłyby się przyjąć w sytuacji pierwotnej⁴⁶.

Rawls twierdzi, iż na płaszczyźnie gospodarczej idealną strukturą, ku której powinien zmierzać proces reformy, jest „demokracja właścicielska”, która nie ma nic wspólnego z socjalistycznymi propozycjami zastępowania gospodarki rynkowej przez systemem nakazowo-rozdzielczy, różni się również od redystrybucji dochodu skierowanej na tych, którzy na końcu każdego okresu potrzebują pomocy, żądanej w koncepcji państwa dobrobytu. Amerykańskiemu filozofowi „Nie chodzi po prostu o wsparcie tych, którzy na skutek przypadku lub niepowodzenia wypadają z gry (choć takie wsparcie jest konieczne), lecz o to, by - zamiast tego - umożliwić wszystkim obywatelom wzięcie swoich spraw we własne ręce i udział w społecznej kooperacji opartej na wzajemnym szacunku, w odpowiednio równych warunkach”⁴⁷. Demokracja jest właścicielska, gdy opiera się na własności prywatnej środków

³⁸ Tenże, *Teoria...*, dz. cyt., s. 335; także s. 333-345, 415, 731-740.

³⁹ Zob. tamże, s. 113, 409-410, 415.

⁴⁰ Tamże, s. 416; zob. także s. 128, 411-413.

⁴¹ Zob. tamże, s. 83-86, 322.

⁴² Zob. tamże, s. 158, 255, 478.

⁴³ Tamże, s. 49; zob. szerzej s. 47-50, 63, 612-613, 760-763, 800-801.

Zob. tamże, s. 322.

Zob. tamże, s. 307.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 290.*7

Tamże, s. XVII.

produkcji i autentycznie konkurencyjnych rynkach. Jednak wolny rynek jest tu ujęty w ramy politycznych i prawnych instytucji, regulujących ogólne trendy wydarzeń ekonomicznych. Prawo i działania władzy politycznej chronią równe podstawowe wolności, autentyczną równość możliwości i instytucje, dzięki którym autentyczne stają się wolności polityczne. Realizują ten cel przez wspieranie funkcjonowania i efektywności rynku (dział alokacyjny i dział stabilizacyjny), dbanie o minimum socjalne (dział transferu) oraz przenoszenie dóbr od obywateli uprzywilejowanych do upośledzonych (dział dystrybucji). Według Rawlsa: „Oznacza to, że obok utrzymywania zwykłych rodzajów kapitału przeznaczonego na cele społeczne, rząd stara się zapewnić szanse edukacji i uczestnictwa w kulturze osobom podobnie wyposażonym i wyposażonym, już to przez subsydiowanie szkół prywatnych, już to ustanawiając system szkół publicznych. Domaga się również i gwarantuje równą możliwość podejmowania działalności ekonomicznej i swobodnego wybierania zawodu. Osiąga się to przez regulowanie postępowania przedsiębiorstw i zrzeszeń prywatnych oraz poprzez niedopuszczanie do tworzenia monopolistycznych ograniczeń i barier strzegących bardziej pożądanym stanowisk. Wreszcie rząd gwarantuje minimum socjalne poprzez dodatki rodzinne i specjalne zasiłki na wypadek choroby i bezrobocia, albo w sposób bardziej systematyczny za pomocą takich rozwiązań jak dodatek zależny od wysokości dochodów (tzw. negatywny podatek dochodowy)”⁴⁸.

Celem działań rządu jest ustanowienie systemu, w którym na początku każdego okresu własność dóbr i kapitału znajdzie się w posiadaniu szerokich rzesz obywateli, choć nie u każdego po równo. Rozproszenie własności ma przeciwdziałać kontroli gospodarki i pośrednio polityki przez nielicznych, w rękach których doszło do akumulacji własności oraz bogactwa⁴⁹. Demokracja właścicielska, to egalitarystyczna koncepcja kooperacji jednostek nakierowanych na osiągnięcie wzajemnych korzyści, regulowanej nie tylko przez zasady wolności i równości szans, ale także przez zasadę dyferencji. Ta ostatnia jest zasadą wzajemnej (obopólnej)

⁴⁸ Tamże, s. 378; zob. także s. 104. Rawls w kwestii podatków, które mają dostarczyć środków do działu transferów i działu dystrybucji, mówi także o progresywnych podatkach od spadków czy darowizn, proporcjonalnym podatku od dochodów i proporcjonalnym podatku od wydatków. Jego zdaniem, decyzja o rodzaju wprowadzonego podatku jest sprawą praktyki, a nie filozofii.

⁴⁹ Zob. tamże, s. XVI-XVIII, 377-390.

korzyści, zgody na traktowanie indywidualnych zdolności danych przez los jako wspólnych aktywów. Rawls ujął to następująco: „Nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe niż inni możliwości, ani na korzystniejsze społeczne miejsce startowe. Ale nie wynika stąd, że należy różnice te eliminować; istnieje inny sposób, by sobie z nimi poradzić. Można tak urządzić podstawową strukturę, by te akcydentalne właściwości pracowały dla dobra najgorzej usytuowanych. Prowadzi nas to do zasady dyferencji, jeśli pragniemy tak zestroić system społeczny, by nikt nie zyskiwał i nie tracił ani z powodu swego miejsca arbitralnie wyznaczonego przez rozkład naturalnych zasobów, ani za sprawą swej początkowej pozycji w społeczeństwie, nie dając bądź nie otrzymując w zmiennych kompensujących korzyści⁵⁰. Prezentowane stanowisko nie kwestionowało kapitalizmu czy prywatnej własności, natomiast kwestionowało zasadę leseferyzmu, dopuszczając uprawnienia państwa do dysponowania naturalnymi talentami czy wyprodukowanymi wspólnie korzyściami.

Robert Nozick (1938-2002)

We współczesnej filozofii polityki szczególne miejsce zajmuje libertarianizm⁵¹. Ten, powstały w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych, nurt myśli opiera się na radykalnym przeciwstawieniu wolności oraz władzy państwowej. Punktem wyjścia jest tu założenie, że każdy człowiek jest absolutnym posiadaczem swego życia a także jego owoców (np. własności), z których może korzystać tak, jak uzna za stosowne. Choć libertarianie często podkreślają, że kontynuują dzieło klasycznego liberalizmu, to w rzeczywistości bliższe są im pozycje anarchokapitalizmu (Herbert Spencer, Henry David Thoreau, Lysander Spooner, Benjamin Tucker, Albert Jay Nock) i obiektywizmu Ayn Rand, to z nimi bowiem dzielą wrogość wobec państwa i wiarę w wolny rynek. Dlatego też postulują demontaż większości lub wszystkich funkcji państwa. Radykalny odłam libertarian (m.in. Murray N. Rothbard, Karl Hess, David D. Friedman) głosi zbjęcie istnienia państwa, likwidację nie tylko wewnętrznych, ale także zewnętrznych jego funkcji. Co ma doprowadzić do regulowania życia społecznego według mecha-

⁵⁰ Tamże, s. 146.

⁵¹ Zob. J. Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wyd. UJ, Kraków 1994; D. Boaz, *Libertarianizm*, tłum. D. Ju-rus, Zysk i S-ka, Poznań 2006.

zmów wolnorynkowych, a więc zasady wolnych kontraktów (policja i sądy mają zostać zastąpione przez prywatne, konkurujące ze sobą agencje, dobrowolnie wybrane i opłacane przez tych, którzy chcą im powierzyć swoją ochronę oraz rozstrzygnięcie wzajemnych sporów; wojsko ma być zastąpione przez dobrowolny, organizujący się w chwilach potrzeby ruch partyzancki; polityka zewnętrzna ma być zastąpiona międzynarodowym wolnym handlem).

Libertarianie umiarkowani (minarchiści), do których należy Robert Nozick, godzą się z istnieniem państwa, lecz tylko w minimalnej postaci. Toteż opowiadają się za likwidacją instytucji państwa opiekuńczego, prywatyzacją szkolnictwa, służby zdrowia, komunikacji publicznej (usługi te powinny być świadczone na zasadzie odpłatności, przez konkurujące ze sobą firmy prywatne), zniesieniem kontroli imigracyjnej, powierzeniem ochrony środowiska mechanizmom rynku (ten, kto czuje potrzebę ochrony zagrożonych ekologicznie terenów, może je kupić i wtedy decydować o ich użytkowaniu).

Robert Nozick wszedł do grona klasyków myśli politycznej dzięki opublikowanej w 1974 roku książce *Anarchy State and Utopia* (New York: Basic Books; wyd. pol. *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, Warszawa: Aletheia 1999), która stanowiła krytyczną reakcję na *Teorię sprawiedliwości* J. Rawlsa⁵². Nozick, tak jak Rawls, odwołuje się do idei stanu natury oraz sprawiedliwości jako fundamentu życia społeczno-politycznego. Jednak stanowi natury, jak i koncepcji sprawiedliwości nadaje inny sens, przejmując wiele z filozofii Johna Locke'a. U Nozicka koncepcja stanu natury służy ukazaniu, jakie państwo jest uprawnione i jak ono powstaje. Natomiast koncepcja sprawiedliwości jest historyczną koncepcją sprawiedliwego nabywania i przekazywania własności.

Stan natury, jako punkt wyjścia rozważań Nozicka, jest rozumiany jako metodologiczna hipoteza. Nozick opisuje go jako przedpolityczną formę życia społecznego, w której ludzie w swym postępowaniu zwykle przestrzegają praw natury (takich jak prawo do: życia, zdrowia, wolności i własności)⁵³ posiadają władzę

⁵² w sprawie krytyki teorii Rawlsa zob. zwłaszcza R. Nozick, *Anarchia...*, dz. cyt., s. 217-271.

⁵³ Zob. tamże, s. 25. Naturalnego charakteru praw Nozick nie uzasadnia Locke'owskim założeniem o ich boskiej genezie, lecz **Kantowską** zasadą, „**że człowiek jest celem, a nie środkiem**” (tamże, s. 48). **Założenie to interpretuje jednak odmiennie od Kanta, twierząc, iż źródłem godności człowieka jest**

jego zdolność do „życia pełnego znaczenia”. Człowiek egzekwowania swoich praw, broniąc się i karząc przestępcy, który narusza ich prawa⁵⁴. **choć** Nozick tego nie mówi wprost, to uznaje za kryterium orzekania sprawiedliwość legalną odnoszącą się do zgodności i niezgodności danych czynów z prawem natury. Z sądem w własnej sprawie są związane pewne niedogodności stanu natury. Po pierwsze, „prawo naturalne może okazać się niewystarczające do rozstrzygnięcia we właściwy sposób we wszystkich przypadkach”. Po drugie, ludzie przy prywatnym i osobistym egzekwowaniu praw bywają stronniczy, co w rezultacie może prowadzić do niekończących się sporów i aktów wendety. Po trzecie, „człowiek może być zbyt słaby na to, by egzekwować swe prawa, może nie być w stanie karać lub egzekwować zadośćuczynienie od silniejszego przeciwnika, który prawa te naruszył”⁵⁵.

Locke uznał, iż właściwym środkiem przezwyciężenia niedogodności stanu natury w celu obrony praw naturalnych jest powołanie w umowie powszechnej społeczeństwa politycznego, a potem rządu obywatelskiego. Według Nozicka, niedogodności te ludzie próbują rozwiązać w obrębie stanu natury. Najpierw zakładają dobrowolne i wzajemne stowarzyszenia wzajemnej ochrony, w którym „każdy odpowie na wezwanie innego w celu obrony lub wyegzekwowania jego praw”. Jednak ze stowarzyszeniami ochrony wiążą się nowe niedogodności: 1) każdy ma być stale gotowy służyć ochroną; 2) każdy, a więc także osoby kłótlive, przewrażliwione i podstępne, ma prawo wezwania pomocy; 3) może pojawiać się spór między członkami tego samego stowarzyszenia⁵⁶. Aby przezwyciężyć te trudności zostaje wprowadzony podział pracy i wymiana. Nozick pisze: „Pewni ludzie będą się *wynajmować* do pełnienia funkcji ochrony, inni stworzą organizacje handlujące usługami w tym zakresie. Po różnych cenach dostępne będą różnorodne strategie ochrony przeznaczone dla tych, którzy mogą pragnąć bardziej rozległej lub pieczołowitej protekcji”⁵⁷.

wiek jest „być zdolnym do planowania życia na długą metę; zdolny do namysłu i decydowania na podstawie abstrakcyjnych zasad czy racji, które stwarza sam dla siebie, nie będący zatem jedynie igraszką bodźców bezpośrednich, byt, który powściąga własne zachowanie zgodnie z pewnymi zasadami czy własnym wyobrażeniem życia odpowiedniego dla niego oraz irmych”, tamże, s. 69.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 26, 27.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 27-28.

⁵⁷ Tamże, s. 28.

Mówiąc lapidarnie: powstaną profesjonalne prywatne agencje ochrony, które będą świadczyć swoje usługi tym, którzy uiszczą za nie stosowną opłatę. Co się stanie, gdy dojdzie do sporu między klientami różnych agencji, które podejmą odmienne decyzje odnoszące się do meritum sprawy? Istnieją trzy scenariusze zdarzeń: 1) dojdzie do bankructwa pewnych agencji, klienci agencji przegrywającej spory będą przenosili się do agencji je wygrywającej; 2) dojdzie do monopolizacji usług określonej agencji na pewnym terenie, ludzie będą przenosili się bliżej centrum dowodzenia własnej agencji lub zlecać opiekę nad sobą innej agencji, której centrum znajduje się blisko nich, każda agencja bowiem najczęściej wygrywa starcia w pobliżu swego geograficznego centrum; 3) dojdzie do powstania jednego zunifikowanego systemu jurysdykcji, którego elementami składowymi będą agencje, które często ze sobą walczą i remisują⁵⁸. We wszystkich trzech przypadkach idzie o to, że sytuacje konfliktowe doprowadzą do powstania jednej dominującej agencji ochrony. Nozick twierdzi, że dominująca agencja ochrony jest jedynie guasj-państwem (państwem ultraminimalnym), istnieją bowiem ludzie, którzy nie upoważnili jej do zapewnienia sobie ochrony. Stanowi to oczywistą niedogodność. Aby uzyskać status państwa, potrzebny jest dominującej agencji ochrony monopol na legitymizowanie stosowania przymusu wobec wszystkich, którzy znajdują się na jej terytorium⁵⁹ jak to zrobić? Zabiegając o dobro swych klientów dominująca agencja ochrony doprowadzi do zrzeczenia się przez niezależnych swoich uprawnień do samoobrony na jej rzecz, w zamian za zadośćuczynienie za szkodę. Na tę rekompensatę składają się klienci agencji, z kolei ci, którzy ją otrzymali wykupują za nią polisę ochronną. W ten sposób dochodzi do upowszechnienia usług dominującej agencji ochrony, powstaje państwo minimalne (państwo-stróż nocny)⁶⁰, którego funkcje są ograniczone do ochrony „wszystkich obywateli przed przemocą, kradzieżą, oszustwem, przed wymuszaniem kontraktów itd. [...]”⁶¹. Wszel-

⁵⁸ Zob. tamże, s. 31-32.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 39-41.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 43-44, 140-145, 146.

⁶¹ Tamże, s. 43. Chodzi oczywiście o uprawnienia, czyli negatywnie rozumiane prawa natury. Oznacza to, że nie nakładają one na innych żadnych obowiązków konkretnego działania, lecz jedynie obowiązek zaniechania pewnych **działań** (zob. Z. Rau, *Liberalizm...*, dz. cyt., s. 181). Na **przykład prawo człowieka do życia nie nakazuje innym zapewnić mu środków do utrzymania życia, lecz tylko powstrzymać się od wszelkich szersze uprawnienia prowadzą do pogwałcenie naturalnych** praw jednostki i nie można ich usprawiedliwić. Zatem, w **kwestii** powstania wspólnoty politycznej Nozick jest niewiernym **uczniem** Johna Locke'a, ale wiernym Adama Smitha, uznaje, że **państwo** powstaje na zasadzie „niewidzialnej ręki”: „motywowane **interese**m własnym racjonalne [w sensie racjonalności ekonomicznej - prz3rp. D.S.] działania ludzi doprowadzą, choć nikt tego nie **ma** na celu, do powstania" państwa minimalnego⁶².

W państwie minimalnym jedyną uprawnioną sprawiedliwością jest sprawiedliwość dystrybucyjna, rozumiana nie jako używanie „pewnej zasady czy kryterium rozprowadzania pewnego zasobu rzeczy”, lecz jako „zasada sprawiedliwych udziałów”⁶³. Jest to sprawiedliwość postulowana przez teorię opartą na negatywnie rozumianych prawach natury, czyli uprawnieniach (polski tłumacz nazywają teorią legalistyczną)⁶⁴. Teoria ta dotyczy trzech zagadnień: pierwotnego nabywania własności, transferu istniejących tytułów do własności i naprawy niesprawiedliwości, która pojawiła się w pierwszym bądź drugim przypadku. Nozickowska teoria sprawiedliwości ma charakter historyczny, dystrybucja jest sprawiedliwa w zależności od tego, jak do niej doszło⁶⁵.

Pierwszy problem reguluje zasada sprawiedliwego nabywania udziałów⁶⁶. Podobnie jak Locke, Nozick za źródło legalnej własności uznaje zawłaszczenie dóbr niczych lub wspólnych. Obaj myśliciele wykluczają zawłaszczenie dóbr, których brak doprowadziłby do zagłady innych ludzi, np. zawłaszczenie jedynego źródła wody pitnej na danym obszarze⁶⁷. W odróżnieniu od Locke'a Nozick odrzuca teorię zawłaszczenia przez pracę⁶⁸. Przyznaje zawłaszczeniu status niepodważalny, nikt poza właścicielem nie może decydować o jego własności. Własność może być ograniczona tylko naruszeniem przez właściciela praw naturalnych innych

kiego, co może doprowadzić go do utraty życia. Uprawnienia w ujęciu Nozicka są absolutne i nienaruszalne, nikt nie może ich naruszyć niezależnie od celu, jaki takie naruszenie miałoby legitymizować. Nawet ochrona tych praw w przyszłości nie może uzasadniać ich gwałcenia obecnie. Poza tym, prawa natury mają charakter negatywny.

⁶² R. Nozick, *Anarchia...*, dz. cyt., s. 146.

⁶³ Tamże, s. 181-182.

⁶⁴ Tamże, s. 182.

⁶⁵ Tamże, s. 184, 186.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 213, 214, 215.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 208-209.

ludzi. Nozick ujął to tak: „Moje prawo własności do mojego noża pozwala mi umieścić go, gdzie chcę, ale nie w twojej piersi”⁶⁹. Nozick wprowadza także korektę do klauzuli Locke'a, dopuszczając tylko takie zawłaszczenie, które we wspólnym posiadaniu pozostawia dość i nie gorszych dóbr. Według niego, należy odróżnić „mocne wymaganie” klauzuli, odnoszące się do sytuacji, w której istnieje nieograniczona ilość dóbr, od „słabszego wymagania”, w warunkach ograniczonej ilości dóbr. W tym ostatnim przypadku Nozick dopuszcza zawłaszczenie dóbr, znajdujących się we wspólnym użytkownictwie, mimo że inni nie mogą stać się właścicielami takich samych rzeczy w ten sam sposób, pod warunkiem wypłacenia osobom, które zostaną pozbawione możliwości użytkowania tych dóbr, zadośćuczynienia lub stworzenia im nowych możliwości pomyślności i dobrobytu⁷⁰. Na przykład dwie osoby (A i B) żyją z pracy na roli ogólnie dostępnej, następnie jedna z nich (A) zawłaszcza duży obszar ziemi. W konsekwencji czego, druga (B) nie może utrzymać się z pracy na reszcie gruntu, lecz A proponuje B zatrudnienie na swoim polu, które przyniesie B większe dochody od uzyskiwanych poprzednio, kiedy grunt był ogólnie dostępny. Według Nozicka, B musi się z tym pogodzić, ponieważ pod względem materialnym jego późniejsza sytuacja jest lepsza niż w okresie wspólnego użytkowania.

Do drugiej grupy problematycznej odnosi się zasada sprawiedliwego przekazywania udziałów, która dopuszcza dobrowolną wymianę i dar, a sprzeciwia się oszustwu, kradzieży, zniewoleniu czy wykluczeniu w rywalizacji w wymianach⁷¹. Nozick pisze: „Gdyby świat był w pełni sprawiedliwy, to całe zagadnienie sprawiedliwości udziałów obejmowałaby następująca definicja indukcyjna: 1. Osoba, która nabywa udział w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwego nabywania, jest uprawniona do posiadania tego udziału. 2. Osoba, która w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwego transferu nabywa udział od kogoś, kto jest uprawniony do posiadania tego udziału jest uprawniona do posiadania tego udziału. 3. Nikt nie jest uprawniony do posiadania udziału z wyjątkiem tych, którzy weszli w jego posiadanie na mocy (wielokrotnego) zastosowania zasad 1 i 2”⁷². Jednak w realnym społeczeństwie nie wszystkie sytuacje powstają w zgodzie z tymi dwiema zasadami. Zatem, potrzebna jest trzecia

⁶⁹ Tamże, s. 205.

⁷⁰ Zob. tamże, s. 210-212, 213-217.

⁷¹ Tamże, s. 182-183.

⁷² Tamże, a. 183.

zasada, która naprawiłaby naruszenia dwóch pierwszych zasad (zwrot dóbr zagrabionych, wypłacenie zadośćuczynienia). Nozick zauważa, że trzecia zasada jest trudna do wyczerpującego i zadawalającego teoretycznego ujęcia, zarazem wierzy w możliwość jej opracowania w przyszłości⁷³. Problematyczność tę uokreśla Justyna Miklaszewska, próbując zastosować ją do państwa, w którym nie istnieje utrwalony przez tradycję system indywidualnych uprawnień. Chodzi jej o problem zwrotu mienia zagrabionego (uwłaszczonego) obywatelom Polski przez państwo socjalistyczne po 1945 roku. Zwrot mógłby być dokonany nie samym właścicielom, lecz ich krewnym. Obecny użytkownikom dobra byłyby odebrane bez rekompensaty, choć otrzymali je od państwa w majestacie prawa, w związku z tym, czy sprawiedliwe jest, by obecne państwo oddawało coś, co nie jest niczyje? Nadto, trzeba by zbadać czy przed 1945 rokiem owe dobra należały do ich właścicieli w sposób uprawniony. Czy nie popełniono jakichś nadużyć?⁷⁴

Według Nozicka: „W ogólnym zarysie teoria sprawiedliwości udziałów mówi, że udziały danej osoby są sprawiedliwe, jeśli osoba ta ma do nich prawo na mocy zasad sprawiedliwości nabywania i transferu albo na mocy zasady naprawy niesprawiedliwości (w rozumieniu tych pierwszych dwu zasad). Jeśli udziały wszystkich są sprawiedliwe, to cały układ (dystrybucja) udziałów jest sprawiedliwy”⁷⁵.

Inne teorie sprawiedliwości dystrybucyjnej Nozick uznaje za błędne. Dlaczego? Odwołują się do wyniku ostatecznego, „do chwili bieżącej [...] głoszą, że sprawiedliwość dystrybucji jest określona przez układ rzeczy (kto co posiada) względem pewnej strukturalnej zasady (bądź zasad) sprawiedliwej dystrybucji”⁷⁶. Tym samym nie uwzględniają całego przebiegu historycznego, od jego zaistnienia do momentu bieżącego. Poza tym są redystrybucyjne (chcą dokonać ponownego podziału zasobów rzeczy)⁷⁷.

Nozick krytykuje także koncepcję sprawiedliwości komutacyjnej Hayeka. Choć kwalifikuje ją do historycznych koncepcji, sprawiedliwości, to zarzuca jej

schematyczność (formuje obligatoryjną zasadę transferu). Odwołuje się ona bowiem do mi-

⁷³ Zob. tamże, s. 184-185.
⁷⁴ Miklaszewska, *Sprawiedliwość libertariańska*, Civitas, nr , 2000, s. 115.,
⁷⁵ R. Nozick, *Anarchia...*, dz. cyt., s. 185.
⁷⁶ Tamże, s. 186.
⁷⁷ Zob. tamże, 182.

nionych działań, lecz jest sprzeczna i charakteryzuje ją zbyt ni redukcyjizm. Z jednej strony, Hayek odrzucił możliwość nałożenia na wolne społeczeństwo jakiegoś schematu dystrybucji, z drugiej, sam zaproponował taki schemat - zgodność dystrybucji z wartością, jaką ludzie przypisują działaniom i usługom danego człowieka⁷⁸. A zdaniem Nozicka, każdy wzorzec podziału wiąże się z ciągłymi ingerencjami państwa w życie ludzi i mechanizm rynkowy⁷⁹. Poza tym Hayek nie uwzględnił innych sposobów sprawiedliwego transferu, takich jak dziedziczenie, dar czy dobroczynności⁸⁰.

Zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej wynika ostatecznego i zasady schematyczne sprawiedliwości dystrybucyjnej wiążą się z zniewoleniem jednostki, naruszeniem jej naturalnych uprawnień, narzuceniem ograniczeń na dobrowolną współpracę społeczną⁸¹. Zabraniają bowiem jednostkom działań, które same w sobie nie są złe (nie naruszają niczyich praw), przeciwnie, dowodzą pracowitości i zdolności ludzi. W celu zilustrowania tej tezy, Nozick podaje przykład koszykarza Wilita Chamberlaina, który „Jest magnesem dla publiczności [...] podpisuje z pewną drużyną kontrakt następującego rodzaju: z każdej gry na własnym boisku dwadzieścia pięć centów z każdego biletu idzie do jego kieszeni [...] Sezon rozpoczyna się i ludzie chętnie przychodzą na mecze drużyny; kupują bilety, wrzucając za każdym razem dwadzieścia pięć centów od ceny biletu wstępu do specjalnej puszki z nazwiskiem Chamberlaina [...] Przypuśćmy, że w jednym sezonie na mecze Chamberlaina na własnym parkiecie przyszło milion ludzi, tak że zgarnął on 250 000 dolarów, sumę znacznie wyższą niż przeciętny dochód kogokolwiek innego”. Nozick pyta: „Czy Chamberlain jest uprawniony do tego dochodu-?”⁸². W państwie stosującym jakiś wzór dystrybucji - nie, ale jest to państwo niemoralne, ustanawia częściowe zawłaszczenie jednostek i ich działań przez innych ludzi, które wyklucza Locke'owska zasada samo-posiadania. Nie będzie żadnym zaskoczeniem, że Nozick krytykował system podatków progresywnych. Twierdził, że są wyrazem zniewolenia jednostki przez państwo, odpowiadają przymusowej pracy, feudalnej pańszczyźnie. Pytał: jak można uznać za sprawiedliwe polepszenie sytuacji ludzi, któ-

⁷⁸ Zob. tamże, s. 191.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 196, 198.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 191.

⁸¹ Zob. tamże, s. 201-202.

⁸² Tamże, s. 194.

rym się gorzej powodzi przez zabranie dóbr będących własnością tych, którym się lepiej powodzi? Za jedyny etyczny sposób pomocy ludziom biednym uznał dobrowolną działalność charytatywną.

Michael Walzer (ur. 1935)

Komunitaryzm jest najmłodszym nurtem filozofii polityki i chyba na dzień dzisiejszy najmodniejszym. Powstał w Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, jako krytyczna reakcja na *Teorię sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Do grona najwybitniejszych komunitarian zalicza się: Michaela Sandela, Alasdaira MacIntyre'a, Charlesa Taylora i Michaela Walzera. Etymologicznie wyraz „komunitaryzm” pochodzi od angielskiego słowa *community* („wspólnota”). Już sam źródłosłów wskazuje, co jest centralnym tematem tego nurtu filozofii polityki. W aspekcie pozytywnym, idzie o afirmację koncepcji człowieka jako bytu z natury społecznego i teorii wspólnoty moralno-politycznej jako bytu kształtującego człowieka, w negatywnym o negację założenia, że człowiek jest jednostką, bytem stwarzającym samego siebie i wspólnoty, do których należy, oraz że podstawowe zasady moralne (prawa człowieka) mają charakter powszechny. Stąd, do najważniejszych zarzutów, jakie komunitarianie podnoszą przeciw liberalizmowi należą twierdzenia: liberalizm lansuje fałszywą koncepcję jaźni nieusytuowanej lub pustej (skrajny indywidualizm), prowadzącą do fałszywej wizji wspólnoty i społeczeństwa (dobrowolne stowarzyszenie, atomizm) lub zwalczania naturalnych więzi społecznych oraz ahistorycznej i ponadkulturowej koncepcji moralności⁸³.

W ramach komunitaryzmu można wyróżnić dwa nurty: lewicowy (Walzer, Taylor) i konserwatywny (Sandel, MacIntyre). Pierwszy, jest bardziej postępowy w kwestiach społecznych.

⁸³ Zob. W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitarianizm*, tłum. P. R5anar-czyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004, s. 151-178; tenże. *Współczesna filozofia polityczna*. Znak Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków - Warszawa 1998, s. 221-260; Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999, s. 267-288; A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2001, s. 17-30, 31-54, 73-88, 124-202; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Aletheia, Warszawa 2003, s. 171-179, 181-208, 255-289; N. Oładziuk, *Filozof jako kartograf* *Przypadek Michaela Walzera*, *CMtu*, nr 4, 2000, s. 155-157.

w ekonomii odwołuje się do idei równościowycli, nie odrzuca liberalizmu, sam uznaje się za jego wewnętrznego krytyka. Drugi, sprzeciwia się postępowi obyczajowemu, postuluje szacunek wobec tradycji, mniema, że liberalizm jest przyczyną wszelkiego zła w świecie.

Michael Walzer podziwia osiągnięcia Rawlsa, ale zarazem krytykuje jego teorię sprawiedliwości. Polemikę podejmuje także z Robertem Nozickiem, z którym w roku akademickim 1970--1971 prowadził na Harvard University seminarium na temat „Kapitalizm i socjalizm”. Owa debata stała się podstawą *Anarchy, State and utopia* Nozicka oraz *Sphere of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* Walzera (New York: Basic Books 1983; wyd. pol. *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Wyd. UW 2007). Obu myślicielom Walzer zarzuca monizm oraz uniwersalizm w podejściu do sprawiedliwości, jako moniści zakładają oni, że wszystkie dobra można sprowadzić do dóbr podstawowych, że owe dobra prymarne można sprawiedliwie podzielić według jednej zasady (Rawls - zasada dyferencji odnosząca się do bogactwa i dochodu, Nozick - zasada wolnej wymiany na rynku, pozwalająca ludziom nabywać i przekazywać własność, bez względu na to czy przedmiotem transakcji jest czekolada, praca czy seks), jako uniwersaliści twierdzą oni, że zasada sprawiedliwości odnosi się do każdego społeczeństwa niezależnie od konkretnego historycznego czy kulturowego kontekstu. W opozycji do Rawlsa i Nozicka Michael Walzer prezentuje sferyczną koncepcję sprawiedliwości dystrybucyjnej, broniącą pluralizmu dóbr i zasad sprawiedliwości, racji i procedur podziału, za sprawą różnych ośrodków decyzyjnych oraz partykularyzmu kulturowo-historycznego znaczenia społecznych dóbr. Argumentację swoją rozwija na gruncie historii i antropologii, opisów dystrybucji dóbr w konkretnych społeczeństwach. Inspiracje odnajduje u Williama M. Glastona oraz Nicholasa Reschera⁸⁴.

Pokrótkę Walzerowską teorię sprawiedliwości można przedstawić następująco: dóbr jest wiele, m.in. przysmaleczność, bezpieczeństwo i dobrobyt, urzędy i władza polityczna, zaszczyty, role w rytuałach, łaska boska, pokrewieństwo i miłość, wiedza, praca i czas wolny, nagrody i kary, czy dobra w węższym, material-

84 Zob. M. Walzer, *Sfery...*, dz. cyt., s. 13-14, 17-18. Jak zauważa Andrzej Szahaj, zarzuty Walzera wobec Rawlsa są uzasadnione w przypadku *Teorii sprawiedliwości, ale nie wobec Liberalizmu politycznego* (zob. tenże, *Jednostka...*, dz. cyt., s. 84-87).

nym sensie (pożywienie, mieszkanie, ubrania, transport, opieka medyczna), pieniądz i towary, oraz kurioza zbierane przez ludzi (obrazy, rzadkie książki, znaczki pocztowe)⁸⁵

Relacja między dobrami a ludźmi jest dwustronna, ludzie konstytuują znaczenie dóbr, a z kolei dobra konstytuują tożsamość osób. W pierwszym przypadku, idzie o to, że wszystkie dobra są dobrami społecznymi, tzn. mają społeczne znaczenia. Ich wymyślanie i wytwarzanie, rozumienie i spożywanie to bowiem procesy społeczne, sprawa umysłów i rąk ludzi osadzonych w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca. Dlatego też dobra niosą ze sobą odmienne sensy w różnych społeczeństwach. Zdaniem Walzera: „Ludzie pojmują i tworzą "dobra, które następnie dystrybuują między sobą. [...] Ta sama «rzecz» jest ceniona z różnych względów czy też jest ceniona tu, a potępiana tam”⁸⁶. Z drugiej strony, konkretne ludzkie tożsamości są uchwytne „za sprawą sposobu, w jaki [ludzie - przyp. D.S.] pojmują i tworzą, a następnie posiadają i wykorzystują dobra społeczne”⁸⁷. Zatem, początkiem refleksji filozoficznej powinno być przyjęcie „radycznie partykularnego” punktu widzenia, osadzenie pracy w społecznym otoczeniu, w którym filozof żyje, konsekwencją czego jest „tłumaczenie krajanom świata wspólnych znaczeń”⁸⁸.

Nie istnieją dobra naczelne bądź podstawowe, tzn. takie, które we wszystkich światach moralnych i materialnych miałyby te same znaczenie. Nawet konieczne dobra związane z podstawowymi potrzebami ludzkimi (np. pożywienie), w różnych kulturach mają różną treść: „Chleb jest ostoją życia, ciałem Chrystusa, symbolem szabatu, oznaką gościnności i tak dalej”⁸⁹. Nadto także przyznanie miejsca w hierarchii dóbr jest kulturowo względne. W starożytnej Grecji za fundamentalną potrzebę społeczną uważano dostęp do igrzysk, mających wykazać sprawność fizyczną, intelektualną i artystyczną obywateli; w średniowiecznej gminie żydowskiej - opieki duszpasterskiej; w czasach amerykańskiego państwa dobrobyt - opieki zdrowotnej⁹⁰.

Warunki i porządki dystrybucyjne (kryteria i t3^uły do dystrybucji oraz wskazanie ośrodka decyzyjnego nadzorującego dystrybucję) nie wynikają z istoty dobra, lecz ze społecznie po-

85 Zob. tamże, s. 22.

86 Tamże, s. 26-27.

87 Tamże, s. 28.

88 Zob. tamże, s. 13. «9

Tamże, s. 28.

90 Tamże, s. 107-152.

dzielanych sposobów pojmowania tego, czym one są, po co są i dla kogo. Przekazywanie znaczenia dóbr są społeczne, a nie istotowe. W *Sferach sprawiedliwości* czytamy: „znaczenie dóbr determinuje ich ruch. Warunki i porządki dystrybucyjne są wrośnięte nie w dobro-samo-w-sobie, lecz w dobro społeczne. Jeżeli rozumiemy czym ono jest, co znaczy dla tych, dla których jest dobrem, rozumiemy jak, przez kogo i z jakich racji powinno być rozdzielane”⁹¹. Należy zwrócić uwagę na to, że wspólne rozumienie konkretnych dóbr może pełnić zarazem funkcję legitymizującą bądź krytyczną. W średniowieczu chrześcijanie uznawali, że rozumienie znaczenia dobra „urząd kościelny” wskazuje, iż powinien go objąć mężczyzna wyróżniający się wiedzą i pobożnością, zarazem wyklucza świętokupstwo, praktykę sprzedawania i kupowania godności kościelnych.

Według Walzera: „Znaczenia społeczne mają charakter historyczny; i tym samym dystrybucje, w tym sprawiedliwe i niesprawiedliwe, zmieniają się z czasem”⁹². Rzecz w tym, że choć istnieją znaczenia wewnętrzne stałe i powtarzane prawie we wszystkich przebiegach czasowych i przestrzennych, to nie istnieje procedura ich intuicyjnego lub spekulatywnego uchwycenia. Nie ma też sensów dóbr, które byłyby stałe i powtarzane we wszystkich przebiegach czasowych i przestrzennych. Przykładowo w odmiennych historycznie i geograficznie społeczeństwach twierdzono, że „urzędy powinny przypadać kandydatom o określonych kwalifikacjach”, ale zarazem „nie była to jedyna idea podtrzymywana w kontekście obsadzania urzędów” i „istniała poważna rozbieżność opinii w kwestii tego, jakiego rodzaju funkcje i stanowiska są w należyłym sensie «urzędami»”⁹³.

Znaczenia dóbr lub zespołu dóbr są odrębne, tworzą względnie autonomiczne sfery dystrybucji (np. pieniądza i towarów, zaszczytów i uznania), w której jedynie określone kryteria, zasady i podmioty dystrybucji są odpowiednie. Różne dobra społeczne powinny być rozdzielane z różnych powodów, wedle różnych procedur, przez różne podmioty. Nie istnieje jeden standard, na podstawie którego należy oceniać każdą sferę dystrybucji, na przykład w kulturze zachodniej przyjmuje się, że „Pieniądz jest nieodpowiedni w sferze urzędów kościelnych; jest intruzem z innej sfery. Pobożność nie powinna zaś być racją żadnych korzyści na rynku [...]”. Cokolwiek można słusznie sprzedawać, powin-

ni Tamże, s. 29.

⁹² Tamże, s. 30.

⁹³ Tamże.

no być sprzedawane pobożnym, a także bezbożnym, heretykom i grzesznikom [...]. Rynek jest otwarty dla wszystkich przybyszy; kościół - nie”⁹⁴, a co do zasad dystrybucyjnych: wykształcenie powinno być rozdzielane według talentów i pracowitości, ochrona zdrowia - potrzeby, kara i honor - zasługi, praca - zapotrzebowania na nią na rynku, dobra rynkowe - wolnej wymiany⁹⁵ jednak zdaniem Walzera: „Autonomia jest sprawą znaczenia społecznego i wspólnych wartości, ale gotowa jest raczej być racją okazjonalnej reformy i buntu niż zasadą urzeczywistnianą na co dzień”.

Sprawiedliwość polega na poszanowaniu autonomii sfer dystrybucji.

Niesprawiedliwością jest dominacja, a nie monopol, jak mniemala większość filozofów. Jaką treść znaczeniową noszą dwa ostatnie terminy? Zdaniem Walzera, „Dominacja oznacza pewien sposób używania dóbr społecznych, który nie jest ograniczony przez ich znaczenia wewnętrzne lub który «urabia» te znaczenia na własne podobieństwo. Monopol oznacza pewien sposób posiadania lub nadzorowania dóbr społecznych w celu wykorzystywania ich dominacji”⁹⁶. Zatem termin „dominacja” odnosi się do panowania jednego dobra nad wszelkiego rodzaju innymi dobrami, polegającego na wymiennym wyróżnieniu dobra na inne dobra, a „monopol” dotyczy dostępności do dobra. Walzer mówi także o tym, że „dominacja dóbr przyczynia się do panowania ludzi”⁹⁸. Idzie o **Sytuacje**, w których sukces kogoś w pewnej sferze (np. władzy politycznej) daje mu wysoką pozycję w innych sferach (opieka zdrowotna, edukacja, bogactwo). Na przykład „w społeczeństwie kapitalistycznym dobrem dominującym i podlegającym autentycznej konwersji w prestiż i władzę jest kapitał; w technokracji tę samą rolę odgrywa wiedza techniczna. [...] Wyróżnienie przez Boga jest zasadą tych, którzy pretendują do znajomości słowa bożego: są monopolistami łaski bożej i urzędu. Merytokracja, czyli otwartość karier przed talentami, jest zasadą tych, którzy pretendują do posiadania talentu: ci są najczęściej monopolistami wykształcenia. Wolna wymiana jest zasadą tych, którzy są gotowi czy też twierdzą, że są gotowi ponieść ryzyko

inwestowania własnych pieniędzy; są monopolistami bogactw ruchomych”⁹⁹. Jeszcze inaczej: niesprawiedli-

⁹⁴ Tamże, s. 31.

⁹⁵ Zob. tamże, s. 46-52, 255-282, 303-346 * **56**

Tamże, s. 31.

⁹⁷ Tamże, s. 32.

⁹⁸ Tamże, s. 44.

⁹⁹ Tamże, s. 32-33.

wością nie jest nierówność dostępu do pieniędzy na rynku, ale dominacja pieniądza poza rynkiem.

Kwestionowanie dominacji odbywa się w imię „równości złożonej”, natomiast walka z monopolem ma na sztandarach wypisane hasło „równości prostej”. Pierwsza, postuluje zawężenie zakresu zamienialności poszczególnych dóbr i obronę odrębności sfer dystrybucji, dopuszcza lokalne monopole (nierówności w dostępie do dóbr w poszczególnych sferach), ale uniemożliwia powielanie monopolu w procesie konwersji dóbr i pozycji osób z jednej sfery do drugiej. Na przykład słaba pozycja w sferze pieniądza i towarów może zostać zrekompensowana możliwością osiągnięcia wysokiej pozycji w sferze zaszczytów i uznania^o. Walzer pisze: „W kategoriach formalnych równość złożona znaczy, że status żadnego obywatela w jednej sferze czy też z uwagi na jedno dobro społeczne nie może być obniżony przez jego status w innej sferze, z uwagi na inne dobro. Tym samym obywatel X może zwyciężyć obywatela Y w wyborach na pewien urząd polityczny, w następstwie czego pojawi się nierówność między nimi w sferze polityki. Ale nie będą nierówni w sensie ogólnym dopóty, dopóki urząd sprawowany przez X nie daje mu żadnych przewag nad Y w żadnej innej sferze - lepszej opieki medycznej, dostępu do lepszych szkół dla jego dzieci, sposobności biznesowych i tak dalej. Dopóki urząd nie jest dobrem dominującym, nie jest dobrem ogólnie zamienialnym, wykonawcy urzędów będą pozostawać lub będą mogli pozostawać w stosunku równości względem ludzi, którymi rządziⁱ i. Z kolei równość prosta jest związana z postulatami zniesienia monopolu posiadania i/lub władania jakimś dobrem, tu dostęp do dóbr dominujących (władza, pieniądz) mają mieć wszyscy, albo większościⁱ Reżim prostej równości ma poważne wady, jest niestabilny, prowadzi do dominacji, nie otwiera drogi do bardziej rozproszonych i bardziej partykularnych form konfliktu społecznego, wymaga stałych i szerokich ingerencji państwa. Weźmy dla przykładu społeczeństwo, w którym wszystko jest na sprzedaż, a ilość pieniędzy rozdzielona jest równo między jego obywateli. Po pewnym czasie niechybnie okaże się, że na skutek postępu konwersji i wolnej wymiany na rynku stan nierówności powróci. Powrót do pierwotnej sytuacji równości mógłby następować tylko przez cykliczne wymuszenia scentralizowanej władzy politycznej. Pieniądz jest dobrem domi-

100 Zob. tamże, s. 40-42.

101 Tamże, s. 44.

102 Zob. tamże, s. 36-40.

nującym, jest Instrumentem panowania, a do pewnej grupy ludzi należy nie tylko bogactwo, ale i wykształcenie, urzędy, tytuły, prerogatywy, usługi medyczne. Aby zlikwidować czy ograniczyć dominację, konieczna jest ustawiczna interwencja rządu. Zatem z dwóch powodów sama władza polityczna staje się niezwykle pożądanym dobrem, stanie się przedmiotem monopolizacji i panowania nad innymi dobrami

Wobec tego równość złożona, wedle Walzera, to wolność od wszelkiego panowania, jej przeciwieństwem nie jest dysproporcja w rozkładzie dóbr, lecz tyrania. Rozumienie terminu „tyrania” Walzer zapożyczył od Blaise Pascala, Adama Smitha i Karola Marksa. Przypomnijmy choćby wypowiedź Pascala: „Tyrania zasadza się na żądzy panowania, powszechnej i wykraczającej poza swój zakres. Rozmaite stany: ludzie zuchwali duchem, subtelni, rozsądni, pobożni, z których każdy panuje u siebie, nie gdzie indziej; niekiedy spotykają się i zuchwały z subtelnym biją się niedorzecznie o to, który będzie panem drugiego; niedorzeczne panowanie ich jest bowiem innego rodzaju. Nie rozumieją się i błąd ich w tym, że chcą panować wszędzie. Tego nie może nikt, nawet siła; nie ma ona żadnej władzy w królestwie uczonych; jest panią jedynie uczynków, nie myśli. *Tyrania*. - ... Tak więc ta mowa jest fałszywa i tyrańska: „Jestem piękny, zatem trzeba się mnie lękać. - Jestem silny, zatem trzeba mnie kochać, - Jestem...” Tyranią jest chcieć osiągnąć na jednej drodze to, co można osiągnąć jedynie na drugiej. Oddajemy rozmaite powinności rozmaitej cności; powinności miłości - powabom; powinności lęku - sile; powinności zaufania - wiedzy!ⁱ Jako przykład tyranii komunitarianin podaje posiadanie na własność miasta przez przedsiębiorcę kolejowego George'a Pullmana. W drugiej połowie XIX wieku Pullman był jednym z najbogatszych biznesmenów w Stanach Zjednoczonych. W 1880 roku zbudował w Illinois miasteczko (Pullman). Nie było to jedynie kolejne przedsięwzięcie gospodarcze, była to również próba budowy „społeczności bez niepokojów politycznych i gospodarczych”, szczęśliwych robotników i fabryk Wolnych od strajków^o Fundator był zarazem właścicielem (należały do niego sklepy, domy mieszkalne, biura, stajnie, szkoły, boiska, place zabaw, plac handlowy, hotel, bibliote-

103 Zob. tamże, s. 36-38.

Tamże, s. 42; cytata Pascala podano w tłumaczeniu **Tadeusza** Boya-Zelenskiego z B. Pascal, *Myśli*, IW PAX, Warszawa 2000, s. 144-

105 Zob. M. Walzer, *Sfery...*, dz. cyt., s. 447.

ka, teatr i kościół) i zarządcą miasta. Innymi słowy: „Pullman był autokratą w swoim mieście. Miał sprecyzowaną wizję tego, jak powinni żyć mieszkańcy jego miasta [...] Należy podkreślić, że wizja ta dotyczyła wyglądu i zachowania mieszkańców miasta, ale nie ich wierzeń”¹⁰⁶. Wszystkie decyzje były w rękach Pullmana (m.in. nie wyrażał on zgody na sprzedaż gruntów, domów, nakazał ściśle nadzorować remonty domów, odmówił nawet pozwolenia na budowę kościoła katolikom i zboru luteranom szwedzkim, nie z powodów religijnych, lecz estetycznych - według planu urbanistycznego istniał jeden, Lukullusowy kościół, którego wynajem był dosyć drogi, mogli sobie pozwolić na niego jedynie prezbiterianie), który przenosił do miasta porządki obowiązujące w przedsiębiorstwie kapitalistycznym, mieszkańców zmienił w *gastarbeiterów*. Jaki był koniec tej tyranii? W 1894 roku w mieście wybuchł wielki strajk, sprzeciwiający się władzy Pullmana w fabryce i w mieście, cztery lata później (rok po śmierci Pullmana) Sąd Najwyższy stanu Illinois nakazał Kompanii Pullmana wyzbycie się wszelkiej własności o charakterze nieprodukcyjnym, argumentując, że prawo własności miasta jest nie do pogodzenia ze znaczeniem demokracji¹⁰⁷.

Od czego zależy, zdaniem Walzera, wytworzenie i utrzymanie sferycznej sprawiedliwości? Po pierwsze, od samych ludzi, od ich potwierdzania rzeczywistej autonomii sfer, od ich obrony rozumienia dóbr społecznych, które konstytuują ich tożsamość¹⁰⁸. Po drugie, od systemu społeczno-politycznego, w którym żyją ludzie. Sprzyja im egalitarny i pluralistyczny liberalizm demokratyczny, który uwzględnia namiętności, chroni mniejszości i gwarantuje prawa człowieka, nie utrwała nierówności (społecznych, kulturowych i in.) oraz jest zdecentralizowany. Idzie o to, że członkami takiego ustroju nie są poddani, ale zaangażowani i czujni obywateli, tworzący silne społeczeństwo obywatelskie¹⁰⁹. Walzer mówi też krótko: jest to państwo opiekuńcze, „zarządzane prz5mającym w części, przez urzędników lokalnych i niezawodowych”, do którego instytucji należą: „ograniczony rynek; otwarta i zdemistyfikowana służba publiczna; niezależne szkoły publiczne; wspólne podzielenie ciężkiej pracy i czasu wolnego; ochrona życia religijnego i rodzinnego; system zaszczytów i niesławy publicznej

¹⁰⁶ Tamże, s. 449.

¹⁰⁷ Zob. tamże, s. 451.

¹⁰⁸ Zob. tamże, s. 478.

¹⁰⁹ Zob. eseje M. Walzera w książce *Polityka i namiętności. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa WL Muza S.A., Warszawa 2006.

wolny od wszelkich racji związanych z rangą czy klasą społeczną; nadzór pracowniczy w kompaniach gospodarczych i fabrykach; polityka partii, ruchów, zgromadzeń i debaty publicznej”¹¹⁰.

Zamykając streszczenie koncepcji sprawiedliwości Walzera trzeba powiedzieć, że filozof polityki według niego ma zająć się „kreśleniem mapy świata społecznego” m. Nina Gładziuk użyła tu trafnego pojęcia „kartografa znaczeń społecznych”, którego zadaniem nie jest tworzenie ogólnych i abstrakcyjnych tez, lecz obrysowywanie za pomocą twierdzeń szczegółowych linii demarkacyjnych pomiędzy sferami sprawiedliwości, które obowiązuja w danym czasie i miejscu¹¹¹. Przykładem efektu pracy filozofa-kartografa jest wyliczenie przez Walzera, czego sprzedawanie oraz kupowanie jest zakazane we współczesnych Stanach Zjednoczonych: istot ludzkich, władzy i wpływów politycznych, sprawiedliwości kryminalnej, wolności słowa, prasy, wyznania i zgromadzeń, prawa do małżeństwa oraz prokreacji, zwolnienia ze służby wojskowej, dostępu do urzędów publicznych, podstawowych świadczeń społecznych (ochrona policyjna, edukacja na poziomie podstawowym i gimnazjalnym), nagród i zaszczytów publicznych czy prywatnych, łaski bożej, miłości i przyjaźni, świadczeń o charakterze kryminalnym, czy transakcje desperackie, w których jedna ze stron nie ma wyboru¹¹².

Susan Molier Okin (1946-2004)

We współczesnych dyskusjach o sprawiedliwości nie można pominąć teorii feministycznej, która jest nierozdzielnie związana z praktyką. Przypomnijmy, że feminizm ma charakter pluralistyczny wynikający między innymi z odmienności doświadczenia kobiet. Maggie Hume w *Słowniku teorii feminizmu* wyróżnia

szesnaście nurtów feminizmu¹¹³. Najczęściej jednak wyodrębnia się cztery odmiany feminizmu: liberalną, radykalną, marksowską i socjalistyczną. Ze względu na różnorodność ruchów feministycznych i myśli feministycznej skonstruowanie definicji „feminizmu”, która obejmowałaby wszystkie znaczenia tego terminu

¹¹⁰ Tenże, *Sfery...*, dz. cyt., s. 479.

¹¹¹ Tenże, *Liberalizm a praktyka separacji*, tłum. P. Rymarczyk, sr. P. Śpiewak, *Komunitarianie...*, dz. cyt., s. 142.

¹¹² N. Gładziuk, *Filozof...*, art. cyt., s. 162.

* ¹¹³ Zob. M. Walzer, *Sfery...*, dz. cyt., s. 159-165.

¹¹⁴ Zob. M. Htunme, *StownUz teorii feminizmu*, tłum. B. Umińska, J. Mikoła, Semper, Wamtwia 1993.

jest niemożliwe. Dlatego przedstawię minimalną definicję feminizmu, zaproponowaną przez Susan Molier Okin: „Feminizm w całym jego wewnętrznym zróżnicowaniu scala jeden oczywisty i prosty cel - chodzi o to, by położyć kres systematycznej dominacji mężczyzn nad kobietami. Teoria feministyczna również ma jeden nadrzędny cel - chodzi w niej mianowicie o zrozumienie, wyjaśnienie i zakwestionowanie tej dominacji, tak by przyczynić się do jej zakończenia!”¹¹⁵ Prezentacja wszelkich odmian filozofii feministycznej wymagałaby odrębnej książki¹¹⁶, w niniejszym artykule postaram się omówić jedynie współczesny feminizm o charakterze liberalnym, którego niekwestionowaną reprezentantką jest przywołana wcześniej Susan Molier Okin.

Pisarstwo Okin stanowi kolejny głos w dyskusji o *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Okin oddaje w nim swoje zadłużenie intelektualne wobec Rawlsa i tradycji liberalnej, zarazem jednak krytykuje źródła swojego zobowiązania. Jaki jest sens tej krytyki? Nie polega ona na negowaniu koncepcji Rawlsa, tak jak było w przypadku Nozicka i Walzera, lecz na jej dokładnym przeanalizowaniu pod kontem doświadczenia i sytuacji kobiet. Efektem krytyki jest korekta Rawlsowskiej teorii, umożliwiająca pełną realizację liberalnej tezy o wolności i równości wszystkich ludzi, również kobiet.

Zacznijmy od tego, że Okin zauważa sprzeczność w teorii Rawlsa. Rawls kreśli wizję społeczności, „którą spajają zasady sprawiedliwości [...] przyznaje ostatecznie, że taka społeczność musi opierać się na rodzinach, które dają swoim członkom emocjonalną podstawę empatii oraz codzienne doświadczenie sprawiedliwości domowej. Nie potrafi jednak połączyć tego spostrzeżenia ze swoim tradycyjnym filozoficznym zaufaniem do publicznej/racjonalnej strony dychotomii opartej na różnicach między płciami!”¹¹⁷. W innej pracy Okin czytamy, że Rawls „lokuje się na końcu długiego szeregu filozofów politycznych”, „którzy

znaczenie publiczne. Oznacza dostrzeżenie tego, że siła, która konstytuuje znaczną część polityki, sięga aż

115 S. Okin, *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, Ethics, Vol. 99, No. 2, 1989, s. 230-231; cyt. za: W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Znak Fundacja im. Stefana Batorego, **Kraków** - Warszawa 1998, s. 294-295.

116 S. Okin, *Reason...*, art. cjrt., s. 237; cyt. za: W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, dz. cyt., s. 295. Rawls ustosunkował się do feministycznych zarsutów w swojej późniejszej książce (zob. *Prawo ludów*, dz. cyt., s. 223-233).

115 j. Mansbridge, S. Molier Okin, *Feminizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, P. Pettit, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 352.

116 Zob. R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, przekł. przejr. M. Środa, WN PWN, Warszawa 2002; K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Książnica, Katowice 1999; E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, **Kraków** 2003; M. Środa, *Indywidualizm...*, dz. cyt.

117 **J.J. Msmsbridge, S. MoUer-Okin, *Femiruzm*, art. cyt., s. 357-358.** traktują rodzinę jako szkołę moralności, głównego wychowawcę sprawiedliwych obywateli. *Zarazem* jednak - jak cała ta tradycja - Rawls pomija kwestie sprawiedliwości bądź niesprawiedliwości samej tradycyjnej rodziny. W rezultacie mamy do czynienia z podstawową sprzecznością w jego teorii, którą można usunąć tylko wtedy, kiedy podejmiemy kwestię sprawiedliwości w ramach rodziny”¹¹⁸. Okin idzie o to, że Rawls nie ocenia relacji rodzinnych w świetle zasad sprawiedliwości, zarazem zakłada, że tam kształtowane jest poczucie sprawiedliwości, konieczne do ustalenia zasad sprawiedliwości. Okin pyta: a jeżeli „instytucje tradycyjnej rodziny nie są sprawiedliwe, lecz stanowią przeżytek społeczności kastowych bądź feudalnych, w których role, obowiązki i zasady były rozdzielane nie w zgodzie z dwiema zasadami sprawiedliwości, lecz na podstawie naturalnych odmienności, którym przyznawano ogromne znaczenie społeczne, to cały Rawl-sowski gmach edukacji moralnej stoi na niepewnym gruncie!”¹¹⁹.

Zatem *differentia specifica* sporu Okin z Rawlsem dotyczy przedmiotu sprawiedliwości. U Rawlsa sprawiedliwość dotyczy sfery publicznej, w której polityczne decyzje powinny być podejmowane w zgodzie z uzgodnionymi wcześniej zasadami sprawiedliwości. Z kolei życie wewnętrzne rodziny należy do sfery prywatnej, w której rządzą uczucia i dobrowolnie przyjęte zasady. Według Okin, sprawiedliwość powinna dotyczyć zarówno sfery politycznej, jak i domowej. Amerykańska feministka kwestionuje podział na sferę publiczną i prywatną. Na czym polega owo zakwestionowanie? Oddajmy głos autorce: „[...] nie oznacza, że przeczy się istnieniu wszelkich różnic między sferą publiczną i prywatną (...). nie oznacza podważania różnych znaczeń tych słów, deprecjonowania wartości prywatności czy też uznania wszystkich zachowań za podporządkowane w jednakowy sposób działalności państwa. [...] Kwestionowanie tej dychotomii oznacza natomiast widzenie wszelkiego działania jako potencjalnie brzemiennego w

do najdrobniejszych gestów wyrażających dominację między ludźmi i wraz z nimi się zaczyna, i że rozmowania konstytuujące większość publicznych przekonań i argumentów nie są tak uniwersalne, by być całkowicie wolne od założeń, konotacji emocjonalnych oraz wzorów językowych wytworzonych w relacjach o charakterze całkowicie prywatnym. Kwestionowanie dychotomii sfera publiczna/sfera prywatna oznacza podkreślenie nietrywialności spraw intymnych, domowych, i domaganie się uwzględnienia ich w czołowych publicznych dyskusjach. Podkreśla się tutaj, że to, co dzieje się między mężczyzną a kobietą w domu, nawet w sypialni, jest uwarunkowane i z drugiej strony samo warunkuje to, co dzieje się w ustawodawstwie i na polach bitew¹²⁰. Feministyczna analiza podziału publiczne - prywatne ukazuje bliski związek tego podziału z kwestią dominacji o charakterze płciowym, która przecina linie oddzielające to, co polityczne od tego, co domowe (występuje w łóżku, w domu, na ulicy, w mediach, w salach parlamentu) i jest niebezpieczna nie tylko dla kobiet, ale i całego społeczeństwa.

Okin nie jest pierwszą feministką, która podważa dychotomię publiczne - prywatne. W latach sześćdziesiątych XX wieku Carol Hanish użyła po raz pierwszy hasła: „Prywatne jest polityczne”, które szybko stało się identyfikatorem feministycznej filozofii polityki¹²¹. Przypomnijmy, że autorem podziału na sferę prywatną i polityczną jest Arystoteles, który oddzielił *oikos* - sferę życia domowego od *polis* /*koinon*¹²² - sfery życia politycznego, wolności jako współrzędzenia. Arystoteles uznał, że życie polityczne jest czymś innym i wyższym od życia rodzinnego oraz społecznego. *Polis*, w jego ujęciu, to społeczność doskonała, autarkiczna. Wcześniejsze wspólnoty, takie jak rodzina są niedoskonałe, bowiem nie są samowystarczalne pod względem zapewnienia ludziom wszystkiego, czego im trzeba do dobrego życia. Później owym podziałem posługiwali się liberałowie, nadając mu zupełnie nowe oblicze. John Locke uwolnił sferę prywatną (relacje rodzinne i społeczne) od władzy politycznej, aby ochronić naturalną wolność oraz równość wszystkich ludzi. John Stuart Mill zmodyfikował klasyczny podział, zauważając tyranię społecznej opinii, wyróżnił trzy sfery: prywatną (życie osobiste), publiczną (życie społeczne), polityczną (życie polityczne). W zgodzie z własną koncepcją wolności jako samorealizacji największą wartość nadał sferze prywatnej, tam powinna rozwi-

¹²⁰ J.J. Mansbridge, S. MoUer-Okin, *Feminizm*, art. cyt., s. 358-359.

¹²¹ Zob. M. Środa, *Indywidua i polityka*, dz. cyt., s. 314.

jać się niepowtarzalną osobowość w sposób wolny od ingerencji rządu i społecznego osądu¹²². Liberalowie nie zauważyli jednak, że wyłączenie domu ze sfery politycznej ugruntowuje dyskryminację kobiet w życiu domowym i ich wykluczenie z uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym¹²³. Zwyczaj, prawo i filozofia doprowadziły do tego, że za właściwe miejsce kobiety została uznana sfera prywatna. Tu kobiety są głównymi wykonawcami rodzinnych oraz domowych obowiązków (rodzenie i wychowywanie dzieci, prowadzenie domu, opieka nad ludźmi starymi i chorymi) oraz głównymi ofiarami przemocy.

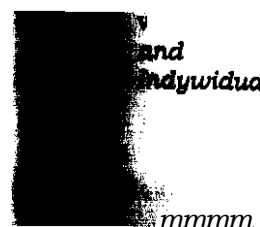
Z kolei mężczyźni posiadają „większą siłę przetargową”, decydują o pracy zarobkowej, wypoczynku, seksie, konsumpcji, często owa siła przekłada się na akty lub groźby przemocy. Sfera publiczna stała się „królestwem mężczyzn”, mężczyźni definiują moralność, obyczaj, wyznaczają bieg polityki i historii. Kobiety mogą w niej działać tylko w wydzielonych obszarach, im wyższa ranga danej pozycji, tym mniej znajdziemy tam kobiet. Wszystkie badania wskazują na nikłą obecność kobiet w rządzie, parlamencie, policji, wojsku, wśród bohaterów historii, wynalazców,

uczonych, artystów, różnice w świadczeniach zarobkowych (na tych samych stanowiskach kobiety zarabiają mniej, sfeminizowane zawody są niskopłatne), nierówność płci w sferze obyczajowej (co innego wolno mężczyźnie, a co innego kobiecie, np. kobieta o bogatym życiu erotycznym jest uznawana za nimfomankę lub ladacnicę, natomiast mężczyzna, który miał dużą ilość partnerek, uchodzi za atrakcyjnego, wytrawnego uwodziciela, doświadczonego kochanka, czy inny przykład kobieta samotna jest podejrzana, mężczyzna - nie), nierówności w sferze języka (nie ma żeńskiego odpowiednika słowa „mędrzec”, „starzec”, niektóre nazwy zawodów i rang są wyłącznie rodzaju męskiego, np. prezydent).

Jak, zdaniem Okin, zlikwidować dominację o charakterze płciowym? Nie można nie doceniać znaczenia sfery rodzinnej czy też abstrahować od niej. Rodzina jest istotnym obszarem walki o równość i wolność¹²⁴. Po pierwsze, należy rodzinę wydstać ze **5 sfery** prywatnej, zacząć traktować ją zgodnie z tym, czym jest,

¹²² Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, dz. cyt., s. 275-290

¹²³ Zob. S. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton New York 1979, s. 199n; też, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989, s. 128-130- M Środa *Indywidua i polityka*, dz. cyt., s. 299. ¹²⁴ J.J. Mansbridge, S. MoUer-Okin, *Feminizm*, art. cyt., s. 358.



a jest instytucją polityczną¹²⁵. Występuje bowiem dwustronna zależność między rodziną a polityką. Z jednej strony, powstanie i rozwiązanie rodziny (śluby, rozwody, sprawy majątkowe), kształt, jaki się jej wyrzycza (zakaz poligamii), rodzaje zachowań, jakie uznaje się za dopuszczalne lub niedopuszczalne w jej obrębie (zakaz kazirodztwa, używanie środków antykoncepcyjnych, uznanie dziecka, adopcja, alimenty, zakaz aborcji lub przyzwolenie na nią) i inne kwestie szczegółowe (np. polityka socjalna), wyoikają z decyzji podejmowanych w ustawodawstwie, w sądach czy w urzędach. Z drugiej strony, proces wychowawania, który rozpoczyna się w rodzinie, socjalizuje: wytwarza publiczne wzorce zachowań, wprowadza do społecznych ról, uczy postaw. Ludzie, którzy podejmują decyzje w polityce, kształtują swoją tożsamość i upodobania (estetyczne, etyczne, polityczne) w rodzinie. Poza *tym* wspólnota polityczna odtwarza wewnętrzną strukturę rodzinną, opartą na podporządkowaniu i posłuszeństwie wobec pater/famili¹²⁶.

Po drugie, jeżeli rodzina jest instytucją polityczną, to powinna być oceniana w świetle wartości i zasad sfery politycznej. Prawa i obowiązki, władza i bogactwo występujące w rodzinie powinny zostać objęte zasadami Rawlsowskiej sprawiedliwości dystrybucyjnej, a przestępstwa w niej dokonywane, należy zdefiniować i objąć zasadami Arystotelesowskiej sprawiedliwości komutatywnej¹²⁷. Pierwsza zasada sprawiedliwości Rawlsa, zadziała tak, że wszyscy dorośli członkowie rodziny będą mieli równe prawo do wolności. Druga zasada sprawiedliwości Rawlsa, sprawi, że zarówno kobiety jak i mężczyźni będą mieli równe szanse w dostępie do władzy i przywilejów, a wszelkie nierówności dotyczące dochodu i bogactwa będą ułożone tak, aby przynosiły największą korzyść dla osób w najgorszym położeniu. Z kolei sprawiedliwość komutatywną będzie chroniła jednostki przed agresją, przemocą czy oszustwem, wyrówna doznana krzywdę, ukarany zostanie ten, kto wyrządził szkodę, poszkodowanemu zostanie zrekompensowana szkoda.

¹²⁵ Zob. M. Środa, *Indywidualizm...*, dz. cyt., s. 317, 320.

¹²⁶ Zob. J.J. Mansbridge, S. MoUer-Okin, *Feminizm*, art. cyt., s. 359; M. Środa, *Indywidualizm...*, dz. cyt., s. 317-318.

¹²⁷ Zob. S. Okin, *Justice and Gender*, Philosophy and Public Affairs, No. 1, 1987, s. 67; też, John Rawls: *Justice as Feimess - for Whom?*, w: *Feminist Interpretations and Political Theory*, ed. M.L. Shanley, C. Pateman, State University Press, Pensylwania 1991, s. 181-198; M. Środa, *Indywidualizm...*, dz. cyt., s. 320.

¹²⁸ Zob. J.J. Mansbridge, S. Moller-Okin, *Feminizm*, art. cyt., s. 366.

¹²⁹ Zwrot „demokratyzacja rodziny” zapożyczam od Magdaleny Środy, zob. *Indywidualizm...*, dz. cyt.

¹³⁰ Zob. S. Okin, *Reason...*, art. cj^., s. 246-247; cyt. za: W. Kymlicka, *Współczesni...*, dz. cyt., s. 303.

¹³¹ Taż, *John Raufli...*, art. cyt., s. 195; cyt. za M. Środa, *Indywidualizm...*, dz. cyt., 1. 321.

Zatem Susan MoUer-Okin proponuje koncepcję sprawiedliwości jako zniesienie zinstytucjonalizowanej dominacji o charakterze płciowymi¹²⁸. W jej rozumieniu, sprawiedliwość to równość kobiet i mężczyzn, która jest możliwa poprzez „demokratyzację rodziny”¹²⁹. W efekcie kobiety otrzymają pełną i rzeczywistą wolność i równość, mężczyźni „oddadzą połowę władzy i wezmą połowę odpowiedzialności za dom”, jednak utrata przez nich pozycji dominanta będzie sprzyjała pogłębieniu poczucia sprawiedliwości, związanego z opiekuńczością, odpowiedzialnością, życzliwością, troską skierowaną jednakowo na siebie i innych¹³⁰. Feministyczna sprawiedliwość przyniesie jeszcze jedną korzyść. Jaką? Na koniec oddajmy głos samej Okin: „Tylko wtedy, kiedy mężczyzna na równi z kobietą będzie brał udział w tym, co tradycyjnie w^g^ze się z jej życiem codziennym i psychologicznymi potrzebami, i tylko wtedy, gdy kobieta będzie w pełni brała udział w tym, co związane jest z męską sferą produkcji, władzy, intelektualnego i twórczego życia, obie płcie będą mogły rozwinąć pełniejszą osobowość, niż było to możliwe”¹³¹.

* * *

Zaprezentowani filozofowie, a także filozofka, podkreślają równość wobec prawa, ale różnią się wskazaniem tego, co i jak powinno podlegać dystrybucji. Hayek wyklucza rozdział dóbr dokonywany przez rząd, mówi o wolnej wymianie, w której wartości działań, dóbr i usług jest taka, jaką przypisują jej inni. Nozick snuje wątek alokacji własności, zaczynając od jej nabywania, przez transfer, a kończąc na naprawie popełnionych wcześniej niesprawiedliwości. Walzer postuluje podział różnych rodzajów dóbr według odpowiadających im kryteriów dystrybucji. Rawls i Okin chcą by wolność i obowiązki, władza i możliwości, dochód i bogactwo rozdzielane były w sposób równy, chyba, że nierówna ich dystrybucja jest korzystna dla każdego. U Hayeka punktem wyjścia jest wolność jako brak przymusu oraz równość wobec prawa, a celem - wykluczenie arbitralności i losowy spo-

sób zajmowania pozycji społecznych, Nozick zaczyna i kończy na ochronie indywidualnych uprawnień, Rawls rozpoczyna od bezstronności i równości, finalizuje (nie)równością w wolności i obowiązkach, władzy i możliwości, dochodzie i bogactwie faworyzującą najgorzej usytuowanych, Okin idzie tropem Rawlsa, jednak reinterpreterując jego koncepcję dopuszcza do udziału w tak rozumianej (nie)równości także kobiety, i to nie tylko w życiu polityczno-społeczny, ale także prywatnym.

Wszystkie przedstawione teorie sprawiedliwości odnoszą się do demokracji liberalnej, ustroju, w którym współwystępują zasady liberalne i demokratyczne w polityce oraz wolnorynkowy system gospodarczy. Starają się one dokonać korekty projektu liberalnego, zamiast dążyć do jego rewolucyjnego zniszczenia. Przy czym część z nich wierzy w sprawczą i dobroczynną moc wolnego rynku (Hayek, Nozick), inne promują zreformowaną koncepcję państwa dobrobytu, czy to w postaci zmiany zasad kontrolujących procesy rynkowe (Rawls, Okin) czy w formie systemu zdecentralizowanego z silnym społeczeństwem obywatelskim, w którym respektuje się w powszechnej polityce autonomię sfer dystrybucyjnych (Walzer). Wydaje się, że historia zrewidowała ten dylemat, albo raczej zawęziła trudny wybór. Dziś sensowa odpowiedź na kryzys gospodarki neoliberalnej jest jedna: egalitarny liberalizm. Spór toczy się wciąż w rodzinie, ale tylko w jednej linii krewnych. Czy doprowadzi to do szybkiego i zadawalającego rozwiązania? Miejmy nadzieję.

Literatura

- Arystoteles**, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982
- Boaz D.**, *Liberatarianizm*, tłum. D. Juruś, Zysk i S-ka, Poznań 2006
- Bocheński J.**, *Zarys historii filozofii*, Philed, Kraków 1993
- Gładziuk N.**, *Filozof jako kartograf. Przypadek Michaela Walzera*, Civitas, nr 4, 2000
- Hayek von F.A.**, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, WN PWN, Warszawa 2006
- Hayek von F.A.**, *Wykorzystywanie wiedzy w społeczeństwie*, w: F.A. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, tłum. G. Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1998
- Hutn[^]me M.**, *Słownik teorii feminizmu*, tłum. B. Umińska, J. Mikos, Semper, Weirszawa 1993
- Hyży E.**, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003
- Kwasnicki W.**, *Historia myśli liberalnej*, PWE, Warszawa 2000
- Kymlicka W.**, *Liberalizm a komunitarianizm*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004
- Kymlicka W.**, *Współczesna filozofia polityczna*. Znak Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1998
- Mansbridge J., Okin S.M.**, *Feminizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, P. Pettit, Książka i Wiedza, Warszawa 2002
- Miklaszewska J.**, *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wyd. UJ, Kraków 1994
- Miklaszewska J.**, *Sprawiedliwość libertariańska*, Civitas, nr 4, 2000
- Nozick R.**, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1999
- Okini S.**, *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, Ethics, Vol. 99, No. 2, 1989
- Porębski Cz.**, *Umowa społeczna. Renesans idei*. Znak, Kraków 1999
- Rau Z.**, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Aletheia, Warszawa 2000
- IUwls J.**, *LibemUzm polityczny*, thim. A. Romaniuk, AVN PWN, Warszawa 199S

- Rawls J.**, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001
- Rawls J.**, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panafiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, WN PWN, Warszawa 1994
- Ryan A.**, *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.F. Goodine, P. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 2002
- Sadurski W.**, *Neoliberalny system wartości politycznych*, PWN, Warszawa 1980
- Sepczyńska D.**, „Późny” Rawls o pluralizmie teorii i stabilności politycznej, w: *Pluralizm filozofii. Filozofia wobec pluralizmu*, red. S. Riechert, PTF Oddział w Olsztynie-Modus, Olsztyn 2006
- Szahaj A.**, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2001
- Ślęczka K.**, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Książnica, Katowice 1999
- Środa M.**, *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Aletheia, Warszawa 2003
- Tomasz z Akwinu**, *Suma teologiczna*, T. 18, tłum. F.W. Bednarski, Yeritas, Londyn 1970
- Tong R. Putnam**, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, przekł. przejrz. M. Środa, WN PWN, Warszawa 2002
- Walicki A.**, *Ideolog epoki postchłubnej*. Gazeta Wyborcza, nr 261, 2003
- Walicki A.**, *Ideolog epoki postchłubnej (2)*, Gazeta Wyborcza, nr 266, 2003
- Walzer M.**, *Liberalizm a praktyka separacji*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004
- Walzer M.**, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Wydaw. UW, Warszawa 2007
- Walzer M.**, *Polityka i namiętności. O bardziej egalitarny liberalizm*, WL Muza S.A., Warszawa 2006
- Zięba A.**, *Współczesne brytyjskie doktryny polityczne*. Temida, Białystok 2001