

MARTA SONIEWICKA

GRANICE SPRAWIEDLIWOŚCI,
SPRAWIEDLIWOŚĆ
PONAD GRANICAMI



Oficyna

a Wolters Kluwer business

GRANICE SPRAWIEDLIWOŚCI,
SPRAWIEDLIWOŚĆ
PONAD GRANICAMI

MARTA SONIEWICKA

GRANICE SPRAWIEDLIWOŚCI,
SPRAWIEDLIWOŚĆ
PONAD GRANICAMI



Oficyna

a Wolters Kluwer business

Warszawa 2010

Praca naukowa finansowana ze środków finansowych na naukę
w latach 2007–2010 jako projekt badawczy.
Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

Wydawca:
Magdalena Stojek-Siwińska

Redaktor prowadzący:
Anna Hara

Opracowanie redakcyjne:
JustLuk

Korekta:
Marta Juszczyk

Skład, łamanie:
JustLuk, Justyna Szumieł, Łukasz Drzewiecki

© Copyright by Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., 2010

ISBN: 978-83-7601-984-0

Wydane przez:
Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o.

Redakcja Książek
01-231 Warszawa, ul. Płocka 5a
tel. (022) 535 80 00, (022) 535 82 00
31-156 Kraków, ul. Zacisze 7
tel. (012) 630 46 00
e-mail: ksiazki@wolterskluwer.pl

www.wolterskluwer.pl
Księgarnia internetowa www.profinfo.pl

Spis treści

Podziękowania.....	13
Wprowadzenie	
Sprawiedliwość i świat	17
CZĘŚĆ I	
GRANICE SPRAWIEDLIWOŚCI.....	23
Wstęp	25
Rozdział pierwszy	
Źródła pojęcia sprawiedliwości	29
1. Cnota sprawiedliwości.....	29
2. Normatywne teorie sprawiedliwości i ich uzasadnienia	32
Rozdział drugi	
Pojęcie sprawiedliwości.....	40
1. Sprawiedliwość materialna, formalna i proceduralna.....	40
1.1. Sprawiedliwość formalna i materialna	41
1.2. Sprawiedliwość proceduralna	45
1.3. Materialna sprawiedliwość dystrybutywna i komutatywna	47
2. Kryteria sprawiedliwości.....	49
2.1. Zasługi (<i>deserts</i> i <i>merits</i>).....	50
2.2. Potrzeby.....	57
2.3. Liberalna koncepcja równości	60

Rozdział trzeci

Tło sprawiedliwości	62
1. Przetrawianie ludzi i ludzkości.....	64
2. Względna równość sił i kruchość ludzkiej egzystencji	65
2.1. Dysproporcje sił między jednostkami.....	66
2.2. Dysproporcje sił między aktorami globalnymi	69
2.3. Równość moralna istot ludzkich.....	73
2.4. Równość normatywna narodów	74
3. Umiarkowany altruizm i umiarkowany egoizm	79
4. Umiarkowany niedostatek zasobów na świecie.....	81
5. Moralna natura człowieka.....	84
6. Podsumowanie: wspólnota i konflikt interesów	85

Rozdział czwarty

Cnoty towarzyszące sprawiedliwości	89
1. Prawość.....	89
2. Miłosierdzie: <i>misericordia</i> i <i>caritas</i>	94

CZĘŚĆ II

SPRAWIEDLIWOŚĆ PONAD GRANICAMI	101
---	-----

Wprowadzenie	103
---------------------------	-----

Dział I

Koncepcje „nieczułe na położenie”	109
--	-----

Rozdział pierwszy

Utylitaryzm nieosobowy w wersji klasycznej (globalny dobrobyt społeczny)	109
1. Założenia	112
2. Kontrowersje	113
2.1. Problem uzasadnienia i motywacji: globalny racjonalista kolektywny	113
2.2. Wartości nieutilitarne	116
3. Podsumowanie	121

Rozdział drugi

Ekonomia neoklasyczna (globalna efektywność ekonomiczna)	123
---	-----

1. Założenia	126
1.1. <i>Homo oeconomicus</i>	127
1.2. Efektywność	129
1.3. Dystrybucja	134
1.4. Model transakcji	137
2. Kontrowersje	138
2.1. Koszty zewnętrzne	139
2.2. Nierówna pozycja wyjściowa stron transakcji	142
2.3. Redystrybucja	144
2.4. Preferencje	146
3. Podsumowanie: konflikt efektywności z innymi wartościami.....	151

Rozdział trzeci

Libertarianizm (koncepcja uprawnień Roberta Nozicka).....

1. Założenia	155
1.1. Samoposiadanie i absolutne prawa własności.....	155
1.2. Dystrybucja.....	157
2. Kontrowersje	159
2.1. Pierwotne zawłaszczenie	159
2.2. Geneza.....	166
2.3. Równa wolność	170
2.4. Filantropia	174
2.5. Bezpieczeństwo	175
3. Podsumowanie.....	178

Dział II

Koncepcje „czułe na położenie”

Rozdział czwarty

Partykularyzm (kontekstualizm kulturowy).....

1. Liberalny nacjonalizm.....	185
1.1. Założenia.....	188
1.1.1. Narodowość jako źródło tożsamości	188
1.1.2. Prawo do samostanowienia.....	190
1.1.3. Narodowość jako źródło zobowiązań moralnych	191
1.1.4. Zasady sprawiedliwości międzynarodowej	193
1.1.5. Narodowa odpowiedzialność zaradcza	195
1.2. Kontrowersje	197

1.2.1. Arbitralne kryterium narodowości	198
1.2.2. Odpowiedzialność narodowa i asymetria dystrybucji	201
1.3. Podsumowanie	205
2. Wielokulturowość i feminizm.....	206
2.1. Liberalna koncepcja uznania	208
2.1.1. Założenia	214
2.1.2. Kontrowersje	219
2.2. Etyka opiekuńczości.....	227
2.3. Podsumowanie	234

Rozdział piąty

Słaby uniwersalizm (statyzm) – społeczność ludów	235
1. Założenia	239
1.1. Metoda uzasadnienia	240
1.2. Zasady sprawiedliwości	242
2. Kontrowersje	245
2.1. Ważność granic państwowych	246
2.2. Samowystarczalność i autonomia państw	251
2.3. Tolerancja	254
2.4. Status zasad prawa ludów	259
3. Podsumowanie	260

Rozdział szósty

Mocny uniwersalizm (kosmopolityzm)	262
1. Globalna sprawiedliwość jako bezstronność (<i>global justice as fairness</i>).....	264
1.1. Założenia	266
1.2. Kontrowersje	273
1.2.1. Nasycony i nienasycony treścią kosmopolityzm	274
1.2.2. Globalna struktura pierwotna i problem negatywnej odpowiedzialności instytucjonalnej	276
1.3. Podsumowanie.....	280
2. Koncepcja zdolności (<i>capabilities</i>).....	280
2.1. Założenia	281
2.2. Kontrowersje	287
3. Globalna etyka utylitarna (utilitaryzm osobowy)	290
3.1. Założenia	291
3.2. Kontrowersje	297

3.2.1. Problem oceny moralnej wartości poświęcanego dobra ...	297
3.2.2. Problem nieograniczonej odpowiedzialności indywidualnej (globalny racjonalista uniwersalny).....	302
3.3. Podsumowanie	306

Zakończenie

<i>Make Law, Not War</i>	309
--------------------------------	-----

Bibliografia	325
---------------------------	-----

Mojej Mamie

Podziękowania

Niniejsza książka powstała jako pogłębienie i rozwinięcie problematyki, którą zajmowałam się pierwotnie w mojej rozprawie doktorskiej. Rozprawa pt. *A Study of Selected Conceptions of Global Distributive Justice*¹ została napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Stelmacha w ramach Europejskiego Kolegium Doktoranckiego (*Europäisches Graduiertenkolleg*) i obroniona na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2007 r. Książka ta nie jest jej tłumaczeniem, ale samodzielną pracą napisaną na podstawie zdobytej wówczas wiedzy, poszerzonej w czasie kolejnych lat studiowania literatury z tej niezwykle obszernej i fascynującej dziedziny, jaką jest współczesna filozofia polityczna.

Na obu etapach mojej pracy – pisania rozprawy doktorskiej i pisania tej książki – znalazło się wiele osób, którym dużo zawdzięczam. Przede wszystkim specjalne podziękowania pragnę wyrazić mojemu promotorowi, Panu Profesorowi Jerzemu Stelmachowi za możliwość pracy w prowadzonym przez niego zespole naukowym, do którego należą również moi koledzy: dr hab. Bartosz Brożek, dr Wojciech Cyrul i dr Wojciech Załuski. Współpracy tej zawdzięczam wyjątkowe warunki do pracy stworzone przez Pana Profesora, silne bodźce do dalszego rozwoju i wiele inspiracji związanych ze wspólnie realizowanymi projektami, które wpłynęły na moje wybory i kształtowały moje zainteresowania naukowe. W trakcie studiów doktoranckich szczególnie wpływ wywarł na mnie Wojciech Załuski, którego styl pracy zawsze podziwiałam i od którego wiele się nauczyłam. Wojtek zachęcał mnie do lektury dzieł Johna Rawlsa, starając się zarazić mnie swoim entuzjazmem do dwóch zasad sprawiedliwości, i to on poda-

¹ Dość wiernie streszczenie tej rozprawy przedstawiłam w artykule pt. *Granice państw jako granice sprawiedliwości? Problem sprawiedliwości globalnej* (Soniewicka 2008c, s. 135–181).

rował mi egzemplarz *Prawa ludów*, od którego moja przygoda z problemem sprawiedliwości na świecie się zaczęła. Podziękowania należą się również recenzentom mojej rozprawy doktorskiej – Panu Profesorowi Jerzemu Zajądło i Panu Profesorowi Markowi Zirkowi-Sadowskiemu, za okazaną mi przychylność, a także za wszystkie sugestie i uwagi polemiczne. Panu Profesorowi Zirkowi-Sadowskiemu pragnę osobno podziękować za poświęconą mi uwagę, za nasze wspólne rozmowy oraz za to, że w dużej mierze dzięki niemu zdecydowałam się wytrwać na drodze naukowej.

Chciałabym podziękować także Pani Profesor Margaret Moore, która umożliwiła mi prezentację części wyników mojej pracy w organizowanym przez nią warsztacie na temat sprawiedliwości globalnej w czasie XXIII Światowego Kongresu Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej IVR² w Krakowie, w 2007 r. Dużo zawdzięczam wnikliwym uwagom Pana Profesora Jona Mandle, Pana Profesora Roberta Audiego i Pana Profesora Igora Primoraca, którzy czytali związane z moją pracą artykuły i dyskutowali ze mną niektóre ich aspekty. Specjalne wyrazy wdzięczności kieruję także do Pana Profesora Jacka Filka, który nie tylko uczył mnie filozofii odpowiedzialności, ale który przede wszystkim uczył (i wciąż uczy) mnie filozofowania na własną odpowiedzialność. Pragnę też gorąco podziękować moim serdecznym przyjaciołom, których spotkałam na drodze naukowej – Profesorowi Burtonowi Leiserowi i Profesor Janet Johnson za wiele stymulujących dyskusji i listów, za ich wsparcie i wiarę we wszystkie moje przedsięwzięcia.

Jestem niezwykle wdzięczna Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, która przyznała mi stypendium, utwierdzając tym samym w przekonaniu, że dokonany przeze mnie wybór drogi życiowej jest słuszny. Fundacja umożliwiła mi również dalsze badania i sfinalizowanie książki podczas pobytu studyjnego na uniwersytecie w Cambridge latem 2009 roku. Pojechałam tam na zaproszenie Pana Profesora Matthew Kramera, któremu chciałam serdecznie podziękować za jego wyjątkową otwartość i trudną do przecenienia pomoc.

Wiele zawdzięczam także Jagiellońskiemu Towarzystwu Kulturalno-Oświatowemu (Klub Jagielloński), które stwarzało mi dodatkowe możliwości rozwoju, a zwłaszcza jego wieloletniemu prezesowi i mojemu serdecznemu przyjacielowi – dr. Arkademu Rzegockiemu.

² IVR – Międzynarodowe Stowarzyszenie Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej (Internationale Vereinigung für Rechts und Sozialphilosophie).

Dziękuję również wszystkim moim wyjątkowym Przyjaciołom, którzy towarzyszyli mi i towarzyszą na różnych etapach mojego życia.

Wreszcie dziękuję najbliższym, mojej wspierającej Rodzinie, bez której wsparcia i miłości nic nie byłoby możliwe. W tym największe i szczególne podziękowania należą się mojej Mamie, której dedykuję tę książkę – owoc moich wieloletnich zmagania i poszukiwań.

Wstęp

Sprawiedliwość i świat

Rabbi Levi powiedział:

„Jeżeli świat jest tym czego szukasz, nie może być sprawiedliwości,

Jeżeli sprawiedliwość jest tym czego szukasz, nie może być świata.

Czemu chwytasz sznur za dwa końce

szukając i świata i sprawiedliwości?

Puść jeden koniec,

bo twoja zawziętość doprowadzi świat do zguby”.

(Czesław Miłosz, 2005, s. 14)¹.

Na przestrzeni wieków ludzkość wielokrotnie się zmieniała, ludzie stali się statystycznie (przynajmniej w niektórych częściach świata) lepiej wykształceni, lepiej odżywieni, zdrowsi, ale z pewnością nie stali się lepsi ani szczęśliwsi. Rozwój moralny człowieka zaczyna się i kończy wraz z każdym pojedynczym życiem ludzkim i nawet w tej mikroskali nie przybiera nigdy prostej formy linearnej. Nie może więc być mowy o czymś takim jak moralny postęp wspólnoty czy tym bardziej świata – w kolejnych pokoleniach powracają te same problemy moralne, zmieniają się tylko okoliczności i rozwiązania. To samo dotyczy świata. Świat może być bogatszy, bardziej nowoczesny, może rozwinać się pod względem naukowym, przemysłowym, technologicznym – ale nie może stać się lepszy w sensie moralnym, bo świat, o który tu chodzi (świat w sensie społecznym), to ludzie. Natomiast świat w sensie naturalnym nie jest ani dobry, ani zły, po prostu

¹ Podaję słowa midrasza w polskim tłumaczeniu Czesława Miłosza (Miłosz 2005, s. 14). Słowa te zostały zaczerpnięte z książki Nahuma N. Glatzera, *Hammer on the Rock: A Short Midrash Reader*, przeł. na ang. J. Sloan, New York 1962, s. 31.

jest. Rozważania, które zostały zaprezentowane w niniejszej książce, nie dotyczą oceny świata i jego mieszkańców, a jedynie problemu ustalenia kryteriów regulujących współpracę i współistnienie ludzi dzielących jedną planetę i dysponujących wspólnie jej dobrami. Chodzi zatem nie tyle o sprawiedliwy świat, co o możliwie najbardziej sprawiedliwie urządzony system współpracy między ludźmi na świecie.

Zaprezentowane w tej książce rozważania dotyczą sprawiedliwości w ujęciu współczesnej myśli liberalnej. Wybór perspektywy może wydawać się arbitralny, jednakże uzasadniony jest dwoma argumentami. Po pierwsze, trudno byłoby prowadzić rozważania z zupełnie obcej kulturowo perspektywy. Rzecz w tym, by rozważając kwestie z własnej perspektywy, umieć wziąć pod uwagę perspektywę innych (by starać się te perspektywy uzgodnić). Po drugie, z racji ekonomiczno-politycznej siły państw zachodniego kręgu kulturowego, myśl liberalna (w szerokim tego słowa znaczeniu, obejmującym zarówno libertarian, komunitarystów, jak i lewicowych liberałów), na której zdaniem Francis Fukuyamy kończy się dotychczasowa historia, stała się wehikułem wartości, które wywierają silny wpływ na inne kultury polityczne. Warto więc przyrzeć się normatywnym podstawom porządku światowego, jaki chcą wykreować (lub kreują) liberalne państwa zachodnie. Zaprezentowanie koncepcji sprawiedliwości we wszystkich największych kulturach światowych byłoby z pewnością podstawą do ciekawych badań antropologicznych, jednakże byłoby bezcelowe z punktu widzenia rozważań normatywnych, które są przedmiotem tej pracy.

Książka ta nie dotyczy dyskusji nad praktycznymi rozwiązaniami problemów globalnych, choć wielu wspominanych w niej autorów dość szczegółowe propozycje formułuje. Jest ona dyskusją poprzedzającą zastosowanie wszelkich rozwiązań – dyskusją nad normatywnym uzasadnieniem i podstawami sprawiedliwości globalnej rozumianej jako dystrybucja praw i obowiązków zastosowana do świata jako całości. Zamiarem towarzyszącym publikacji niniejszej książki jest zapoznanie polskiego czytelnika z tym tematem, dotyczącym tak ważnych i niezwykle trudnych problemów, przed którymi stoją dziś mieszkańcy świata. Ich rozwiązanie wiąże się z wyborami moralnymi, od lat stanowiącymi sedno fascynujących dyskusji i sporów współczesnej filozofii politycznej i filozofii moralności.

Zanim problem sprawiedliwości globalnej zaistniał w szerokiej dyskusji akademickiej, zapoczątkowanej przez lewicowych liberałów, stał się jedną z głównych trosk nauki społecznej Kościoła katolickiego, począw-

szy od lat 60. XX w.² Wskazywano w niej na zagrożenie, polegające na rozpadzie jedności rodzaju ludzkiego i podziałach świata, które nie mają wcale charakteru geograficznego. Podstawowym postulatem na gruncie nauki społecznej Kościoła jest zrównoważony rozwój oraz zasada solidarności międzyludzkiej i międzynarodowej³. Głównym zaś założeniem jest to, że problem sprawiedliwości społecznej powinien być rozpatrywany w wymiarze światowym, który ujawnia głębsze znacznie dotychczasowych problemów związanych z nierównościami, wyzyskiem i nędzą ludzi. Dzisiejsze problemy, którym ma za zadanie sprostać koncepcja sprawiedliwości globalnej, są więc podstawowym zagadnieniem szerokiego spektrum nurtów myślenia. Potrzeba znalezienia rozwiązań współczesnych problemów globalnych jest ich wspólną cechą, a różnice polegają na proponowanych rozwiązaniach.

Peter Singer był jednym z pierwszych współczesnych filozofów politycznych, którzy zwrócili uwagę na brak uzasadnienia dla arbitralnego zawężenia pojęcia sprawiedliwości do granic wewnątrzpaństwowych. Uznał on za zadziwiające to, że najbardziej wpływowa książka XX w. na ten temat – *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa – poświęca zaledwie kilka z kilkuset stron zagadnieniom międzynarodowym. Problem sprawiedliwości był przez wiele lat analizowany prawie wyłącznie w kontekście państwa, które postrzegano jako podstawowy i zarazem ostateczny podmiot dystrybucji dóbr. Granice państwowe wyznaczały granice sprawiedliwości i granice jej normatywnych rozważań. Jak słusznie zauważa Nancy Fraser, rozważania nad sprawiedliwością koncentrowały się prawie wyłącznie nie na sporach wokół jej treści materialnej, całkowicie pomijając kwestię jej zakresu⁴. Terytorium państwa traktowane jako terytorium sprawiedliwości było niejako aksjomatem. Zaczęto go podważać wraz z postępującym procesem globalizacji, który z jednej strony przyczynił się do silnego wzajemnego uzależnienia i oddziaływania państw na siebie, z drugiej zaś

² Problem skrajnych nierówności światowych i wyzysku był przedmiotem encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII, konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II oraz encykliki *Popularum progressio* Pawła VI, o czym przypominał w swych encyklikach Jan Paweł II, rozwijając zawarte w nich postulaty (m.in. w *Laborem Exercens* i w *Centesimus annus*, a zwłaszcza w *Sollicitudo rei socialis*), a także Benedykt XVI w swej najnowszej encyklice *Caritas In Veritate*.

³ Postulat solidarności był najwyraźniej formułowany w encyklikach Jana Pawła II, który uzależniał od niej zarówno rozwój społeczeństw, jak i pokój między nimi (por. Jan Paweł II 2003c, s. 444 i n.; Jan Paweł II 2003d, s. 633 i n.), a także w ostatniej encyklice Benedykta XVI (Benedykt XVI 2009, s. 74 i n.).

⁴ Fraser 2005, s. 86.

zaczął rozmyślać granice państwowe, kreując wiele zjawisk i podmiotów działających w ich poprzek i ponad nimi. Powoli zaczęto więc uwzględniać możliwość istnienia pewnych roszczeń co do sprawiedliwego podziału dóbr również w skali globalnej. Burzliwa dyskusja dotycząca globalnego zakresu sprawiedliwości, jej kryteriów i skali dystrybucji nasiliła się w latach 90. ubiegłego wieku i trwa nieprzerwanie do dziś. W ramach tej debaty wykształciły się rozmaite stanowiska i koncepcje, wśród których najsilniej zarysowały się dwa obozy – uniwersalistów i partykularystów. Główną zaś osią sporu stał się problem, czy koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*) Rawlsa powinna zostać rozciągnięta na cały świat, czy też nie. Aby przybliżyć na czym polega ten problem, spróbuję przedstawić w zarysie główne tendencje, jakie pojawiły się w myśleniu o sprawiedliwości globalnej we współczesnej liberalnej filozofii politycznej, oraz główne koncepcje powstałe w ramach tych szerokich nurtów myślenia. Dokonam systematyzacji owych koncepcji i ich krytycznej analizy, aby wykazać, iż obecny stan rozważań na temat sprawiedliwości globalnej znajduje się w pewnym impasie i potrzebuje znalezienia nowego paradygmatu, będącego w stanie pogodzić perspektywę kosmopolityczną ze stanowiskiem partykularystycznym.

Część pierwszą książki, zatytułowaną „Granice sprawiedliwości”, zacznę od zdefiniowania pojęcia sprawiedliwości w rozumieniu filozofii liberalnej. Mając świadomość, iż zagadnieniu sprawiedliwości poświęcono bardzo wiele miejsca zarówno w literaturze światowej, jak i polskiej, ograniczę się jedynie do naszkicowania niezbędnych dla moich dalszych rozważań kwestii. Głównym celem tej części jest ogólne zdefiniowanie liberalnego pojęcia sprawiedliwości i wyznaczenie jego granic. Przedstawię więc pewne warunki, jakie powinna spełniać liberalna koncepcja sprawiedliwości, by można ją było odnieść do świata jako całości. Przyjęte w tej części wnioski będą punktem wyjścia dla dalszych moich rozważań. W części drugiej zatytułowanej, „Sprawiedliwość ponad granicami”, dokonam na ich podstawie krytycznej analizy głównych koncepcji sprawiedliwości globalnej. Przedstawię proponowane w nich rozwiązania oraz główne kontrowersje dyskutowane w ich ramach. Najważniejszym celem tej części jest wskazanie ograniczeń, miejsc wspólnych i rozbieżności pomiędzy poszczególnymi koncepcjami globalnej sprawiedliwości. Wnioski te posłużą sformułowaniu podstawowych problemów, z jakimi liberalna sprawiedliwość globalna musi się zmierzyć, aby sprostać swoim podstawowym celom. Na ich gruncie przedstawię pewną propozycję

ich przewyższenia. Jest to propozycja trójwymiarowej sprawiedliwości globalnej, inspirowanej filozofią prawa Immanuela Kanta, której główną myśl zarysuję w zakończeniu.

CZĘŚĆ I
GRANICE SPRAWIEDLIWOŚCI

Wprowadzenie

Próba rekonstrukcji pojęcia sprawiedliwości wydaje się w dzisiejszych czasach niezwykle trudna. Przypomina to opisaną przez Alasdaira MacIntyre'a wizję świata, w której na skutek katastrofy i destrukcyjnych ruchów politycznych zniszczeniu ulega cały dawny dorobek moralny ludzkości, a pozostają jedynie fragmenty i wyrwane z kontekstu pojęcia, których używamy, nie znając ich prawdziwego znaczenia¹. Mimo iż posługując się tym „nadszarpniętym przez katastrofę” językiem moralnym, staramy się zachować podstawowe reguły wewnętrznej spójności, użyte w nim słowa w oderwaniu od dawnych kontekstów, które nadawały im sens, wydają się dziś wątpliwe. Nikt nie zdawał sobie z tego sprawy lepiej niż Friedrich Nietzsche, który starał się wyciągnąć wszystkie konsekwencje ze „śmierci Boga” w kulturze zachodniej i przeciwstawić się tym samym filozofii oświeceniowej, która do dziś kształtuje nasze myślenie moralne. Wizja katastrofy może wydawać się przesadzona, ale dość trafnie przedstawia współczesny krajobraz filozofii moralnej – krajobraz po bitwie. Świadomość tego, jak ten

¹ MacIntyre rozpoczyna swą książkę *Dziedzictwo cnoty* od wymyślonej historii o tym, jak na świecie wybuchła swoista rewolta przeciwko naukom przyrodniczym, a rządy przejął ruch Nieuków, za sprawą którego zniszczono książki naukowe, laboratoria, prześladowano naukowców i wycofano nauki przyrodnicze z programu nauczania. Po wielu latach budzi się na świecie reakcja ludzi oświeconych, chcących przywrócić dawne miejsce naukom przyrodniczym. Jednakże nikt, nawet ludzie oświeceni, nie pamiętają dokładnie, czym nauka była. Starają się odtworzyć ją na podstawie fragmentów teorii, eksperymentów i pojęć bez znajomości ich kontekstu teoretycznego. Dzieci uczą się w szkole twierdzenia Euklidesa, tablicy okresowej pierwiastków, toczy się spory na temat zalet teorii względności, ale nikt nie zdaje sobie sprawy, że te czynności poza całościowym kontekstem teoretycznym, w którym owe pojęcia i teorie były stworzone, nie mają sensu i nie mogą być nazywane nauką (MacIntyre 1996, s. 21–23). Według MacIntyre'a, opisany przez niego zmyślony świat postnaukowy stanowi pewną analogię do naszego prawdziwego świata współczesnego, który jest w podobnym sensie postmoralny (stąd tytuł książki MacIntyre'a: *After Virtue* – w dosłownym tłumaczeniu: „po cnotcie”).

krajobraz się ukształtował, jest niezwykle ważna dla zrozumienia jakichkolwiek współczesnych rozważań etycznych i ich umiejscowienia w szerszym kontekście filozoficznym.

Podstawowe pojęcia należące do języka moralności, takie jak wolność, odpowiedzialność czy sprawiedliwość, budzą wiele emocji i często niemożliwa okazuje się próba ich jednoznacznego zdefiniowania. Wynika to z tego, że pojęcia te odnoszą się zawsze do określonej aksjologii, która z natury swojej ma charakter uczuciowy i przez to dość mglisty i arbitralny. O te pojęcia toczono nieustrudzenie batalie, a każda ich definicja była próbą przekazania określonej wizji świata, człowieka i jego miejsca w świecie. Nie znaczy to wcale, iż filozofia moralności nawiązująca do aksjologii nie ma sensu. Przeciwnie, trudno sobie wyobrazić sensowną filozofię moralności całkowicie abstrahującą od wartości. Cały wysiłek współczesnych filozofów moralności sprowadzał się więc do tego, by w prowadzonych rozważaniach element uczuciowy i arbitralny ograniczyć do minimum, tak by proponowane teorie normatywne miały charakter uniwersalny – dały się zaakceptować przez wszystkich niezależnie od wyznawanego systemu wartości i przekonań. Tendencja ta przyczyniła się do wieloletniego zdominowania filozofii moralności przez analityczną filozofię języka, która porzucała etykę normatywną na rzecz metaetyki. Hermetyczność rozważań prowadzonych na poziomie metaetycznym, głównie za pomocą operacji logicznych na wyrażeniach językowych, oraz jałowość prowadzonych sporów, które często sprowadzały się do pisania niezliczonej ilości artykułów i kontrartykułów, sprawiły, że zaczęto powracać do etyki normatywnej i przywracać jej dawną skalę².

Nawet największe sformalizowanie pojęć moralnych i tworzonych na ich podstawie teorii normatywnych nie wyeliminuje z nich czynnika arbitralnego i emocjonalnego, gdyż przestałyby wówczas być teoriami normatywnymi. Jeśli ktoś nie jest przekonany, że istnieje prawo grawitacji, może spróbować wysiąść z lecącego samolotu, by ową teorię zweryfikować. Ktoś, kto jest skrajnym deterministą i twierdzi, iż człowiek nie ponosi odpowiedzialności za swoje czyny, gdyż nasze działania są zdeterminowane przez czynniki od nas niezależnie, nie może przekonać się tak łatwo, czy ma rację. Nie znaczy to, iż na gruncie filozofii moralnej jesteśmy skazani wyłącznie

² Nawiązuję tu do przytoczonych przez Cz. Porębskiego słów W.K. Frankeny, który postulował w połowie XX w.: „(...) musimy zacząć uprawiać etykę na większą skalę – na skalę książek. (...) Musimy wyjść ze stadium artykułów i kontrartykułów” (W.K. Frankena, *Moral Philosophy at Mid-Century*, *The Philosophical Review*, 1951, nr 60, s. 88–89, cyt. za: Porębski 1999, s. 249).

na nasze, często niedające się uzgodnić, intuicje, uczucia i przekonania. Rozważania normatywne można przedstawić w formie usystematyzowanej i precyzyjnej, odwołując się tylko w stopniu minimalnym do arbitralnie przyjętych wartości, mających najbardziej ogólny i powszechnie uznawany charakter. Bez założenia pewnego minimalnego wspólnego punktu odniesienia dla wszystkich rozważań moralnych, uzgodnienie poszczególnych punktów odniesienia ani wypracowanie jakichkolwiek reguł współżycia ludzi na ziemi nie byłoby możliwe. Tak skrajny sceptycyzm moralny jest równie niebezpieczny, co bezzasadny.

Zatem aby dokonać analizy pojęcia sprawiedliwości w kontekście świata jako całości (czyli w kontekście globalnym), muszę sprecyzować, jak ten termin będzie rozumiany w niniejszej pracy. Ponieważ jej celem jest porównanie najważniejszych koncepcji sprawiedliwości globalnej, mających źródła w odmiennych teoriach normatywnych współczesnego liberalizmu, przedstawię definicję sprawiedliwości w taki sposób sformułowaną, by dała się pogodzić z każdą z nich. Znalezienie wspólnego elementu owych koncepcji pozwoli je porównać i zbadać, która z nich w najlepszy sposób wypełnia postulat filozofii liberalnej w kontekście świata. Innymi słowy, celem jest stworzenie takiej definicji ogólnej pojęcia sprawiedliwości, by stanowiła ona wspólną miarę dla poszczególnych koncepcji. Ogólność tej definicji być może nie pozwoli na dokonanie jednoznacznego wyboru pomiędzy koncepcjami opartymi na niewspółmiernych wartościach bądź interpretacjach tych wartości, ale pozwoli uporządkować owe rozważania i pozostawi miejsce na analizę wewnętrznej spójności danej koncepcji bądź jej odniesienie do podstawowych intuicji etycznych, co będzie ostatnią, ale niedającą się zweryfikować, deską ratunku.

Zanim jednak przejdę do ogólnej definicji pojęcia sprawiedliwości, przedstawię w zarysie szerszy kontekst liberalnej filozofii politycznej i powstałych na jej gruncie uzasadnień teorii normatywnych, by definiowane przeze mnie pojęcie było w pełni zrozumiałe.

Na koniec zaś przedstawię dwie cnoty towarzyszące sprawiedliwości i ważne w rozważaniach nad nią.

Rozdział pierwszy

Źródła pojęcia sprawiedliwości

1. Cnota sprawiedliwości

Na temat sprawiedliwości napisano wiele opasłych tomów i przeprowadzono tysiące niekończących się dyskusji. Z pewnością najbardziej znaną i żywotną analizę tego pojęcia zawdzięczamy Arystotelesowi, który rozważaniom na temat sprawiedliwości poświęcił sporo uwagi, zwłaszcza w V księdze *Etyki Nikomachejskiej*¹. W wieku XX pojęcie sprawiedliwości powróciło do zainteresowania i burzliwych dyskusji głównie za sprawą Johna Rawlsa i napisanej przez niego w 1971 r. *Teorii sprawiedliwości*. Rawls znacząco odświeżył to pojęcie, a jego książka odcisnęła piętno na współczesnej filozofii politycznej. Jak twierdzi Robert Nozick, jeden z najciekawszych adwersarzy Rawlsa, każdy, kto zajmuje się dziś sprawiedliwością, musi albo nawiązywać do jego koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności (*justice as fairness*), albo wyjaśnić, czemu tego nie robi². Inny, równie nieprzejednany krytyk Rawlsa, Michael Walzer, dodaje w podobnym tonie: „Nikt, kto pisze obecnie o sprawiedliwości, nie może nie znać i nie podziwiać osiągnięć Johna Rawlsa”³.

Dla Arystotelesa sprawiedliwość to największa z cnót, bez której nie mogłaby istnieć żadna wspólnota. John Rawls zdaje się wtórować Arystotelesowi, pisząc: „jak prawda w systemach wiedzy, tak sprawiedliwość jest

¹ Zob. m.in. Arystoteles 2007, V 1–11 1129a–1138b, s. 167–192.

² Jak pisze Nozick: „Teoria sprawiedliwości jest mocno ugruntowana, głęboką, subtelną, dalekosiężną, systematyczną pracą z dziedziny filozofii polityki i moralności, niemającą sobie równych od czasu Johna Stuarta Milla, o ile dzieło Milla jest na tym poziomie. To obfite źródło pouczających idei, zebranych we wspólną całość. Filozofowie polityki muszą teraz albo pracować na gruncie teorii Rawlsa, albo wyjaśnić, dlaczego tego nie robią” (Nozick 1999, s. 217–218).

³ Walzer 2007, s. 18.

pierwszą cnotą społecznych instytucji”⁴. Jednakże słowo „cnota” pojawia się w obu kontekstach w innym znaczeniu. Według Arystotelesa, dobry (w sensie moralnym, tj. realizujący dobro własne, swoją *entelechię*) człowiek może być dobrym (w sensie funkcjonalnym, tj. realizujący dobro państwa) obywatelem tylko w dobrym (tj. dobrze urządzonym) państwie⁵. Bycie dobrym obywatelem nie jest tożsame z byciem dobrym człowiekiem. Dobrzy obywatele, realizujący cele swego państwa, nie muszą być wcale dobrymi ludźmi. Jednakże bycie dobrym człowiekiem (etyka) i dobrym obywatelem (polityka) jest ściśle powiązane ze sobą w filozofii Arystotelesa, bo człowiek realizuje się w pełni poprzez życie polityczne (życie we wspólnocie politycznej)⁶. Tylko nielicznym jest dostępne realizowanie się poprzez kontemplację, czyli życie mędrca. Aby dążyć do osiągnięcia swojej *entelechii*, dobry człowiek powinien być dobrym obywatelem, a to jest tylko możliwe w dobrym państwie. W dobrym państwie realizacja dobra człowieka będzie bowiem wpisana w realizację dobra wspólnego.

Współczesna myśl liberalna, mająca swe główne źródło w doktrynie umowy społecznej Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Jana Jakuba Rousseau oraz Immanuela Kanta⁷, opiera się na innym postrzeganiu roli państwa w życiu człowieka. Państwo i jego instytucje mają pełnić rolę instrumentalną, służąc jak najlepszemu zagwarantowaniu indywidualnie pojmowanego dobra swych obywateli. Kant twierdzi, że człowiek może postępować moralnie tylko w sprawiedliwym państwie. Jednakże nie chodzi tu już wcale o pełną realizację istoty ludzkiej poprzez udział w życiu politycznym. Kantowi chodzi o coś znacznie skromniejszego. Dobre instytucje mają po prostu zagwarantować ludziom konieczną sferę autonomii, by mogli postępować zgodnie z zasadami moralnymi⁸. Aby realizować swoje cnoty wewnętrzne w stworzonych im przez prawo zewnętrznych ramach, nie trzeba wcale utożsamiać dobra indywidualnego z dobrem wspólnym. Jest to wyraźny zwrot w myśleniu o państwie, którego spoiwem i celem stają się wzajem-

⁴ Rawls 1994, s. 13.

⁵ Arystoteles 2008, III 2 1276b-1277b s. 80–82. Wnikliwą analizę tego fragmentu można znaleźć w artykule Tomasza Kunińskiego (Kuniński 2007, s. 60–75). Zob. również MacIntyre 2007, s. 165–191.

⁶ Zob. na ten temat znakomity rozdział pt. „Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna” w książce *Kondycja ludzka* Hannah Arendt (Arendt 2000, s. 27–86).

⁷ Temat doktryny umowy społecznej w historii dawniejszej i nowszej oraz w dyskusjach współczesnych wnikliwie omawia Cz. Porębski w swej książce *Umowa społeczna. Renesans idei* (Porębski 1999).

⁸ Kant 2006, s. 42–44; zob. na ten temat także Zirk-Sadowski 2000, s. 44–46.

ne korzyści, a nie piękne uczynki i przyjaźń⁹. Z punktu widzenia filozofii Arystotelesa ważne było pytanie o to, jakie państwo będzie tak dobre, by każdy mógł w nim w pełni się zrealizować, będąc zarówno dobrym człowiekiem, jak i dobrym obywatelem. Kant zaś w centrum swych rozważań stawia pytanie o to, jak stworzyć tak dobre państwo, by nawet ludzie niepostępujący moralnie postępowali w nim tak jak dobrzy obywatele (tj. zaakceptowali i przestrzegali wspólnych praw). Podobnie jak jego poprzednicy, Kant rozważa, jak wykorzystać ludzkie wady i złe skłonności (ludzki egoizm i stronnicość) w celu uzyskania praw, które służyłyby dobru wszystkich. Dochodzi przy tym do kluczowego wniosku, że dobre państwo może być stworzone nawet przez diabłów, pod warunkiem, że posiadają rozum¹⁰. Kantowskie „diabły”, które mogą stworzyć dobre instytucje państwowe, to nie są, w rozumieniu filozofa, ludzie, którzy pragną zła, ale ludzie, którzy „czynią dla siebie wyjątek”¹¹ (czyli chcą np. kogoś zabić lub oszukać, ale nie chcieliby zabijania czy oszukiwania uznać za uniwersalne prawo, bo sami chcą żyć i nie zostać oszukanymi). Nie chodzi tu więc wcale o rozważania możliwości funkcjonowania dobrego państwa, którego obywatele pozbawieni są wszelkich cnót moralnych, gdyż jak trafnie ujął to Bertrand Russell: „bez moralności społecznej społeczeństwa giną, bez moralności indywidualnej społeczeństwa nie są warte przetrwania”¹². Chodzi jedynie o próbę uzasadnienia funkcjonowania państwa czy jakichkolwiek instytucji społecznych bez konieczności odwoływania się do określonych cnót moralnych ludzi, którzy je tworzą. Istotą tego myślenia jest, by **uzasadnienie instytucji społecznych** nie musiało być wywiedzione z jakiegś określonej moralności i przez to miało charakter uniwersalny. Przejdę więc teraz do krótkiego omówienia metod uzasadniania teorii normatywnych.

⁹ Por. zwłaszcza Arystoteles 2008, III 5 1281a, s. 89 z Kant 2005d, s. 228. Definicja społeczeństwa jako „zbiorowego przedsięwzięcia mającego na celu wzajemne korzyści” pochodzi od Rawlsa (Rawls 1994, s. 14). Jak zauważa Cz. Porębski, pogląd, że sprawiedliwość pochodzi z umowy, a nie z natury, był w starożytności poglądem sofistów, którym przeciwstawiali się Platon i Arystoteles (Porębski 1999, s. 10). Poza tym, należy tu zauważyć, że przyjaźń będąca podstawą wspólnoty politycznej w interpretacji Arystotelesa ma inne znaczenie niż to, które dziś wiążemy z przyjaźnią jako sympatią między bliskimi sobie ludźmi. Określenie „przyjaźń” użyte w tym kontekście (Arystoteles 2007, VIII, 1155a, s. 236–37) oznacza rodzaj więzi pomiędzy ludźmi tworzącymi wspólnotę polityczną. Jest to więź prawna wynikająca ze wspólnie dzielonego uczestnictwa w życiu politycznym, jest to zarazem więź zbudowana na wspólnych wartościach, które umożliwiają dyskusję mieszkańców *polis* na wspólnej *agorze*.

¹⁰ Kant 2005c, s. 186.

¹¹ Por. Arendt 1992, s. 17.

¹² Cyt. za M. Ossowska 1970, s. 75.

2. Normatywne teorie sprawiedliwości i ich uzasadnienia

Na gruncie kantowskiej myśli liberalnej, przyjęte w danej teorii zasady są uzasadnione tylko wtedy, gdy mogą zostać zaakceptowane przez wszystkich, których dotyczą. Teoria normatywna jest tu wyprowadzona z pewnej określonej bazy przyjętych apriorycznie założeń bądź intuicji (stanowią one tzw. bazę epistemiczną teorii) i musi być wewnętrznie spójna. Jest ona niejako konstruowana na podstawie przyjętego założenia, dlatego metodę tę określa się mianem **konstruktywizmu**. „Zasady politycznej sprawiedliwości (...) można przedstawić jako wynik pewnej procedury konstrukcji”, jak pisze Rawls¹³. Niektórzy utożsamiają konstruktywizm z kontraktarianizmem, do którego zalicza się doktrynę umowy społecznej. Umowa społeczna jest z pewnością jednym z najbardziej nośnych wynalazków liberalnej myśli politycznej, który zrobił ogromną karierę i przeżywał w wieku XX swój niewątpliwy renesans¹⁴. Na gruncie **kontraktarianizmu** uzasadnienie teorii normatywnych odwołuje się do społecznej zgody, która ma przynieść odpowiedź na pytania „jakie mamy obowiązki moralne względem siebie” oraz „dlaczego powinniśmy postępować zgodnie z nimi”. Kontraktarianizm opiera się na teorii racjonalnego wyboru, niemniej odpowiedzi na powyższe pytania są różne w zależności od przyjętych założeń. Konstruktywizm ma szersze znaczenie niż kontraktarianizm. Ten drugi może być tylko jednym z wariantów konstruktywizmu, gdyż przyjęcie zasad przez określone podmioty w określonych okolicznościach może być wyrażone w kontraktualistycznym języku (np. za pomocą konstrukcji umowy społecznej), ale wcale tak być nie musi. Przykładem zastosowania metody konstruktywistycznej, ale nie kontraktualistycznej może być eksperyment Rawlsa z tzw. sytuacją pierwotną, gdzie za zasłoną niewiedzy przedstawiciele osób, których zasady dotyczą, przyjmują zasady sprawiedliwości¹⁵. Kontrakt zakłada istnienie stron, które dokonują negocjacji w celu

¹³ Rawls 1998, s. 145. Zob. na ten temat również: Barry 1989, s. 268 i n. Pojęcie konstruktywizmu zostało użyte po raz pierwszy przez Johna Rawlsa w artykule *Kantian Constructivism in Moral Theory*. Rawls skupił się w tym artykule na wyjaśnianiu kantowskiego konstruktywizmu jako jednej z odmian (Rawls 1999, s. 303–358), a później rozwinął ideę koncepcji konstruktywistycznej w *Politycznym liberalizmie*, gdzie odróżnił konstruktywizm polityczny od moralnego konstruktywizmu Kanta (Rawls 1998, s. 142 i n.). Zob. na ten temat również Dworkin 1998, s. 294 i n. (Dworkin kwestionuje z kolei konstruktywizm pozycji pierwotnej, jednakże rozumie on konstruktywizm nieco inaczej niż Rawls).

¹⁴ Zob. na ten temat Porębski 1999, *passim*.

¹⁵ Strony usytuowane w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy posiadają wiedzę ogólną dotyczącą ludzkiej społeczności (rozumieją zasady polityki, ekonomii, społecznej organizacji, pra-

przyjęcia wspólnych zasad sprawiedliwości, gdy tymczasem bezstronna zgoda w hipotetycznej sytuacji pierwotnej nie zakłada żadnych negocjacji czy nawet stron – jest to zgoda, którą wyraziłby każdy podmiot z osobna (można więc wyobrazić sobie tylko jedną osobę w sytuacji pierwotnej, która jest „jak ty i ja”)¹⁶.

Ta specyficzna sytuacja, w której pojawia się możliwość i konieczność uzgodnienia zasad sprawiedliwości, które będą kierowały ludzkim postępowaniem w danej społeczności, nie musi spełniać żadnych konkretnych warunków moralnych. Może być całkowicie neutralna z punktu widzenia moralności bądź zawierać jakieś określone (najczęściej minimalne) przesłanki moralne. A zatem używając tej samej metody uzasadniania, można skonstruować dwa zupełnie różne typy teorii sprawiedliwości – **naturalistyczne** (sprawiedliwość oparta jedynie na wzajemnej korzyści) i **antynaturalistyczne** (sprawiedliwość oparta na dodatkowych założeniach etycznych, takich jak bezstronność)¹⁷. W pierwszej wersji będziemy zobligowani do przyjęcia tylko takich zasad sprawiedliwości, których obowiązek realizacji będzie leżał w naszym własnym interesie (tylko takie zasady sprawiedliwości można uznać za umotywowane, które przynoszą korzyść wszystkim, których dotyczą)¹⁸. Jakkolwiek sprawiedliwość jako wzajemna korzyść urzeka prostotą rozumowania i minimalizmem założeń (egoizm i instrumentalna racjonalność podmiotów), budzi ona zasadnicze kontrowersje związane z uzgodnieniem jej wniosków z naszymi podstawowymi intuicjami etycznymi oraz z uzasadnieniem motywacji postępowania moralnego jej podmiotów. Z tych względów, niektórzy z filozofów, jak np. Brian Barry, zastanawiają się, czy sprawiedliwość jako wzajemna korzyść może być w ogóle uznana za teorię sprawiedliwości¹⁹. Propozycja antyna-

wa psychologii ludzkiej itp.), ale pozbawione są wiedzy szczegółowej (wiedzy o takich faktach jak: zajmowane przez nich miejsce w społeczeństwie, pozycja klasowa, status społeczny, naturalne dyspozycje i uzdolnienia, własne koncepcje dobra, plany życiowe, własne cechy psychiczne, sytuacja ekonomiczna, polityczna i kulturowa ich społeczeństwa, generacja, do której należą), Rawls 1994, s. 167–208; s. 32–37.

¹⁶ Por. Barry 1989, s. 270–271.

¹⁷ Brian Barry wyróżnia we współczesnych konstruktywistycznych teoriach sprawiedliwości dwa rodzaje: „sprawiedliwość jako wzajemna korzyść” (*justice as mutual advantage*) i „sprawiedliwość jako bezstronność” (*justice as impartiality*), Barry 1989, s. 4–9, 255–375. Spośród polskich autorów interesującą analizę uzasadnienia obu rodzajów teorii przeprowadził Wojciech Załuski w swojej rozprawie doktorskiej (Załuski 2006, *passim*, zwłaszcza s. 25–36).

¹⁸ Korzenie tego rozumowania sięgają Trazymacha (por. Platon 2003, I 338 C, s. 28 i n.; tamże, II 358E–359B, s. 51).

¹⁹ Barry 1989, s. 163. Do podobnych wniosków dochodzi Załuski, twierdząc, że sprawiedliwość jako bezstronność nie jest pełnokrwistą teorią sprawiedliwości.