

ADAM SWIFT

WPROWADZENIE  
DO FILOZOFII POLITYCZNEJ

Tłumaczenie  
ANNA KRZYNÓWEK

Wydawnictwo WAM

Kraków 2010

# m y ś l f i l o z o f i c z n a

● WPROWADZENIA   ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ   ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. WSFP „Ignatianum”

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. III)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej, t. 1: Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej, t. 2: Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haefner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- P. Precht, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 1*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 2*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*
- P. Precht (red.), *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*
- K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*
- A. Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*
- A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*
- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*
- ◆ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*
- ◆ V. Drehsen, W. Gräß, B. Weyel, *Filozofia religii od Schleiermachersa do Eco*
- ◆ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*
- ◆ N. White, *Filozofia szczęścia od Platona do Skinnersa*
- ◆ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*
- V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*
- D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*
- J. Skoczylski, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*

W przygotowaniu:

- J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*
- V. Dusek, *Wprowadzenie do filozofii techniki*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

Tytuł oryginału:

*Political Philosophy. A Beginners' Guide for Students and Politicians*

Copyright © Adam Swift 2006

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

© Wydawnictwo WAM, 2010

Redaktor serii

dr Tomasz Homa SJ

Redakcja

Andrzej Gielarowski

Korekta

Małgorzata Płazowska

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-530-6

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 430 32 10

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ

<http://WydawnictwoWam.pl>

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

## SPIS TREŚCI

Przedmowa	7
Przedmowa do drugiego wydania	9
Wprowadzenie	11
Literatura uzupełniająca	17
I. Sprawiedliwość społeczna	19
Pojęcie sprawiedliwości i jej rozmaite koncepcje	20
FRIEDRICH VON HAYEK wobec sprawiedliwości społecznej	28
JOHNA RAWLSA sprawiedliwość jako bezstronność	30
ROBERTA NOZICKA teoria sprawiedliwych udziałów	39
Sprawiedliwość jako zasługa	47
Podsumowanie	56
Literatura uzupełniająca	56
II. Wolność	58
Czy istnieją tylko dwie koncepcje wolności?	59
Podstawowe rozróżnienia i odmienne koncepcje wolności	61
Wolność, własność prywatna, rynek i redystrybucja	74
Totalitarny potencjał wolności pozytywnej	83
Podsumowanie	92
Literatura uzupełniająca	93
III. Równość	95
Egalitarny wymiar filozofii politycznej	96
Równość szans	101
Równość i porównania międzyjednostkowe. Czy skala nierówności ma znaczenie?	109
Dobra ekskluzywne	117
Stanowiska pozornie egalitarystyczne	120
Obrona egalitaryzmu	125
Podsumowanie	132
Literatura uzupełniająca	133
IV. Wspólnota	135
Główne nieporozumienia	138
Wyjście poza komunitariańską krytykę liberalizmu	161
Podsumowanie	171
Literatura uzupełniająca	173

V. Demokracja	175
Czym jest demokracja?	176
Skala demokracji	179
Procedury decyzyjne a treść decyzji	188
Czy demokracja jest paradoksalna?	191
Subiektywizm, demokracja i brak porozumienia	194
Demokracja i jej wartości	197
Podsumowanie	214
Literatura uzupełniająca	215
Zakończenie	216
Indeks pojęć	220
Indeks osób	226

## WPROWADZENIE

Polityka to niełatwa rzecz. Trudno stwierdzić, jakie poglądy wyznają poszczególne jednostki. Czasami nawet nie sposób powiedzieć, czy w polityce istnieją jakiegokolwiek rzeczywiste poglądy. Politycy są coraz mniej wyraziści i wydają się coraz bardziej do siebie upodabniać – wpatrzeni w wyniki sondaży wyborczych, ostrożni i nazbyt powściągliwi z obawy, że ich wypowiedzi zostaną wykorzystane przeciwko nim przez ich adwersarzy. Jeżeli toczy się już poważna debata, dotyczy ona poszczególnych sposobów prowadzenia polityki, lecz prawie nigdy wartości, które się za nimi kryją. W kwestii zasad musimy zadowolić się zwykłą retoryką i wieloznacznymi pojęciami, które mają wywołać u nas dobre samopoczucie. Raczej nie znajdzie się nikt, kto przyzna, że jest wrogiem wspólnotowości, demokracji, sprawiedliwości lub wolności. Wywołuje to w nas błędne wrażenie, że wartości są bezsporne. Polityka wydaje się wówczas wyłącznie kwestią techniczną: polityków różnią odmiennie poglądy na temat tego, jak osiągać uzgodnione cele, wyborcy zaś decydują, które z tych poglądów są słuszne.

Rzeczywistość jest całkiem inna. Za pozorną zgodą kryją się głębokie konflikty zamaskowane ogólnikowością przywoływanych wielkich idei. Politycy, którzy zgadzają się ze sobą, że wolność jest cenną wartością lub że wspólnota odgrywa ważną rolę w naszym życiu, mogą różnić się w swoich poglądach na to, co dokładnie oznaczają te idee. Z kolei nawet jeśli podzielają interpretacje określonych wartości, mogą je odmiennie hierarchizować. Są to poważne różnice zdań, które ujawniają się w codziennej polityce. Od naszych poglądów na wartości w dużej mierze zależy wiele decyzji politycznych dotyczących wysokości stawek podatkowych, opieki społecznej, aborcji, pornografii, posiadania narkotyków i wielu innych spraw. Niektórzy politycy mogą mieć jasne poglądy na temat wyznawanych przez siebie wartości, ich znaczenia, względnej wagi i sposobu, w jaki wpływają one na preferencje wyborcze; inni wręcz przeciwnie. Ale nawet jeśli ich przekonania wydają się oczywiste, nie musi to oznaczać, że jako wyborcy możemy bez problemu dokonać między nimi wyboru. Najpierw musielibyśmy bowiem mieć jasność co do własnych przekonań i zasad, którymi się kierujemy. Musielibyśmy mieć świadomość, że te same idee mogą być interpretowane na wiele odmiennych sposobów. Musielibyśmy także umieć dostrzegać, kiedy roszczenia formułowane na podstawie konkretnych wartości wchodzą ze sobą w konflikt, a następnie dokonywać między nimi wyboru. Są to wszystko dylematy, którym zaradzić może jedynie filozofia polityczna.

Zdolność powodowania się jasnymi poglądami nigdy jeszcze nie była tak ważna, jak jest to obecnie. Oczywiście zawsze lepiej jest jasno

wykładać własne przekonania niż zadowalać się prostymi uogólnieniami. Jednak we współczesnym świecie niedoprecyzowane uogólnienia są szczególnie nieprzydatne. W przeszłości poglądy polityczne można było łatwo zaklasyfikować do istniejących bloków politycznych i ideologicznych. Wystarczyło, że ktoś miał poglądy lewicowe, prawicowe lub centrowe i to decydowało o jego zapatrywaniach na cały szereg kwestii, a także pozwalało z łatwością identyfikować poglądy politycznych oponentów. Dzięki temu życie było o wiele łatwiejsze. Było łatwiejsze dla polityków, którzy nie musieli trudzić się, by lawirując, określić własne stanowisko w trudnych kwestiach; odwoływali się do gotowego zespołu poglądów, który najczęściej dostarczał poszukiwanych odpowiedzi. Było łatwiejsze dla wyborców, którzy podejmując decyzję wyborczą, wiedzieli, jakie poglądy reprezentuje polityk, i nie musieli zagłębiać się w masę szczegółowych kwestii, by rozsądzić między kandydatami. Nasze własne poglądy często zależały od tego, z jaką partią polityczną identyfikowaliśmy się, a sympatie polityczne zazwyczaj dziedziczyliśmy po rodzicach. Wszystko to sprawiało, że ciężar politycznych sądów i wyborów nie był tak nieznośny, jak jest współcześnie.

Dziś staliśmy się bardzo nieufni wobec tradycyjnych treści politycznych i ideologicznych. Politycy chętnie występują przeciwko starym dogmatom oraz akceptowanym normom społecznym i politycznym. Przelamują sztywny podział sceny politycznej na prawą i lewą stronę, prezentując postawy wynikające z połączenia różnych, nieraz wręcz niespójnych, poglądów. Ich przekonania zmieniają się wraz ze zmianą sytuacji. Są skłonni przyjmować poglądy, które się sprawdzają, i zapożyczać dobre pomysły od przeciwnego obozu politycznego. Centrolewica szuka Trzeciej Drogi. Prawica występuje z hasłem „kapitalizmu z ludzką twarzą” (*compassionate conservatism*). Politycy narażają się tym samym na oskarżenia o oportunistyzm i brak jakichkolwiek zasad. Bronią się, tłumacząc, że to nie kwestia zdrady własnych ideałów, lecz próba zaadaptowania wartości tradycyjnie związanych z ich partią polityczną do nowej sytuacji, po to, by przyciągnąć elektorat. Tymczasem partie polityczne coraz bardziej się do siebie upodabniają, zarówno pod względem partyjnej retoryki, jak i programów politycznych. To sprawia, że wyborcom coraz trudniej zrozumieć, jakie jest faktyczne stanowisko wielu partii. Filozofia polityczna dostarcza narzędzi potrzebnych zarówno politykom, jak i nam wszystkim po to, by pojąć jakimi wartościami i zasadami w rzeczywistości kierujemy się w skomplikowanym świecie polityki.

Czytelnicy książki nie znajdą w niej odpowiedzi na pytanie o to, co powinni myśleć. Nie ma ona charakteru argumentacyjnego, lecz wyjaśniającego. Próbuje raczej przedstawić niektóre z najważniejszych koncepcji rozwijanych dziś w filozofii politycznej, by pomóc czytelnikowi

zrozumieć poszczególne kwestie i samodzielnie formułować własne poglądy. To prawda, że rozjaśnienie pewnych przekonań może sprawić, że tracą one na atrakcyjności i wiarygodności, jakimi cieszyły się, będąc mniej przejrzyste. Prawdą jest również, że jestem krytyczny względem niektórych sposobów argumentowania w polityce, zwłaszcza jeśli zaciemniają one rzeczywistość. Nie staram się jednak przekonać czytelnika do jakichkolwiek poglądów politycznych. Gdy w toku politycznej debaty lub zajęć dydaktycznych pojawiają się zagadnienia tak ogólne, jak sprawiedliwość społeczna, wolność, równość lub wspólnota, moją pierwszą myślą nie jest to, że nie zgadzam się z moim rozmówcą i być może powinienem nakłonić go do zmiany poglądów. Stwierdzam raczej, że osoba ta jest zdezorientowana, i zastanawiam się, czy mógłbym ukazać jej pewne dystynkcje, które pomogą jej zrozumieć, co tak naprawdę sama myśli i dlaczego. Nie twierdzę, że moje własne przekonania nie odgrywają tu żadnej roli lub że uważny czytelnik sam nie zdoła ich wychwytać. Wskazanie pewnych pojęciowych rozróżnień lub ścisłego znaczenia określonych twierdzeń jest często pierwszym krokiem do tego, by ujawnić te uproszczenia i niejasności, które sprawiają, że ludzie przyjmują błędne poglądy. W rzeczywistości nie miałbym nic przeciwko, jeśli po przeczytaniu książki ktoś zachowałby wszystkie wcześniejsze poglądy polityczne, nawet jeśli są one niepoprawne. Ważne jest tylko, by lepiej rozumiał, dlaczego właśnie do nich jest przywiązany, i rozważył powody, dla których inni mogą chcieć je odrzucić.

Jedną z metod stosowanych w książce jest analiza pojęciowa. Bez obaw, to tylko wyszukana nazwa na oznaczenie oczywistej i ważnej aktywności polegającej na uchwyceniu, co ludzie mają na myśli, kiedy mówią określone rzeczy. Jeden z filozofów zapytany niegdyś na nowojorskim przyjęciu, czym tak naprawdę parają się filozofowie, odrzekł: „Rozjaśniasz niektóre pojęcia. Dokonujesz pewnych rozróżnień. Samo życie”. Analiza pojęciowa to jednak dopiero pierwszy krok. Filozofowie – przynajmniej zgodnie z tym, jak ja rozumiem działalność filozoficzną – chcą wiedzieć, co znaczą twierdzenia, po to, by orzec ich prawdziwość lub fałszywość. Dochodzimy do tego, przede wszystkim analizując wszystkie argumenty przemawiające za ich prawdziwością (w tym również badając, czy wynikają one logicznie z przesłanek, które zasadnie można uznać za prawdziwe) i wszystkie argumenty przemawiające przeciwko ich prawdziwości. Formułujemy argumenty na rzecz konkretnych wniosków, starając się wskazać, gdzie popełnili błąd ci, którzy nie zgadzają się z nami. Jeśli zatem w książce nie znajduje się argumentacja przemawiająca za prawdziwością lub fałszywością określonych twierdzeń, jest tak dlatego, że ma ona charakter wyłącznie wprowadzający. Prawda jest dla mnie niezwykle ważna i ufam, że czytelnik samodzielnie podejmie decyzję, które z szeregu zaprezentowanych twierdzeń są jej najbliższe.

Posługiwanie się kategorią prawdy i rozumności odróżnia mnie od postmodernistów, zdaniem których kategorie prawdy i rozumu dawno wyszły już z mody. Postmodernizm może występować w wielu odmianach. W odniesieniu do polityki zazwyczaj przejawia się jednak w sceptycyzmie podważającym istnienie jakiegokolwiek „prawdy” i w nieufności wobec rozumu, który postrzegany jest raczej jako „społeczny konstrukt” niż autonomiczna i obiektywna podstawa krytyki społecznej. Trudno dziwić się owej postmodernistycznej niechęci do stosowania kategorii prawdy względem twierdzeń podejmujących problematykę polityczną, skoro postmoderniści najchętniej wyeliminowaliby kategorię prawdy nawet z nauk ścisłych, takich jak fizyka lub biologia. Nie widzę innego sposobu obrony własnego stanowiska aniżeli przez przeciwstawienie im tego wszystkiego, co zawarte jest w tej książce. Pozostawiam zatem samemu czytelnikowi do rozstrzygnięcia, po czyjej stronie leży słuszność.

Nie jest to książka dla tych, którzy spodziewają się wprowadzenia do historii filozofii politycznej. Jest to fascynujący i ważny dział historii filozofii, jednak moim zdaniem nie on liczy się najbardziej. Znaczny zasób wiedzy na temat PLATONA, ARYSTOTELESA, HOBBESA, LOCKE’A, ROUSSEAU, KANTA, TOCQUEVILLE’A, MILLA, MARKSA i wielu innych postaci jest cenny. Co jakiś czas nazwiska te będą pojawiać się w toku wywodu. Jednak gdy czytam pisma tych wielkich myślicieli lub wykładam ich koncepcje, tym, co interesuje mnie najbardziej, nie jest historyczny kontekst ich powstania, sposób, w jaki z biegiem czasu ewoluowały ich poglądy, czy jakkolwiek inny historyczny wymiar analizy. Chcę raczej wiedzieć, co uważali za słuszne, jak przebiega ich tok argumentacji, czy ich poglądy są prawdziwe, a argumenty dobrze uzasadnione. Oczywiście ukazanie ich poglądów, a dokładnie wyluszczenie wszystkiego, co mieli na myśli, formułując określone wypowiedzi, może również wymagać dokładnej wiedzy na temat historycznego i intelektualnego kontekstu, w którym powstawały ich dzieła. Nasza wiedza na temat ich poglądów będzie dokładniejsza, jeśli postaramy się prześledzić zmiany, którym ulegały głoszone przez nich idee, lub wyjaśnić jawne rozbieżności między poszczególnymi pismami. Wiele zawdzięczam tym wszystkim historykom myśli politycznej, których skrupulatne badania i interpretacyjna wrażliwość pozwalają nam lepiej zrozumieć poglądy wielkich myślicieli. Moim zdaniem jest to jednak niezbędny, lecz wyłącznie przygotowawczy etap na drodze do podjęcia analiz i formułowania ocen względem słuszności ich przekonań. Jestem głęboko przekonany, że panteon wielkich postaci nie ma bynajmniej monopolu na mądrość. Analogicznie do tego, jak przekonania współczesnych naukowców o świecie są bardziej precyzyjne i dokładniejsze od przekonań nawet największych i najgenialniejszych naukowców z przeszłości – GALILEUSZA, NEWTONA i DARWINA, współczesny filozof polityczny może korzystać z geniuszu HOBBESA lub ROUSSEAU bez potrzeby spędzenia

całego życia na badaniach historycznych i zdobywaniu dogłębnej wiedzy na temat wszystkiego, co myśliciele ci mieli do powiedzenia.

Filozofia polityczna jest dziedziną filozofii zajmującą się konkretnym przedmiotem, jakim jest polityka. Na próżno szukać by jednak definicji polityki, która nie budziłaby kontrowersji. Jeżeli „prywatne jest polityczne”, jak głosi hasło feminizmu, wówczas nawet rodzina i wszystkie relacje osobiste mają także wymiar polityczny. Istnieje wiele koncepcji, które politykę wiążą z pojęciem władzy. Na potrzeby tej książki pozostaniemy jednak przy bardziej tradycyjnym stanowisku, które polityczność łączy z istnieniem i funkcjonowaniem państwa. Filozofia polityczna docieka zatem, jak państwo powinno funkcjonować, w oparciu o jakie zasady moralne powinno traktować swoich obywateli i jaki ład społeczny powinno starać się utrzymać. Jak sugerują powyższe zwroty powinnościowe, filozofia polityczna jest tą gałęzią filozofii moralnej, która poszukuje uzasadnień dla twierdzeń dotyczących tego, co powinno się robić, a czego nie. Filozofia polityczna nie postrzega państwa jako tworu zewnętrznego wobec tych, którzy podlegają jego prawom, ani jako chcącego kontrolować obywateli. Państwo to raczej zbiorowe ciało polityczne złożone z obywateli, którzy sami nadają sobie prawa. Zatem pytanie o to, jak państwo powinno traktować obywateli, jest w istocie pytaniem o to, jak my sami, jako obywatele, powinniśmy traktować siebie nawzajem. Państwo jest wyposażone w narzędzia przymusu. Dysponuje policją, wymiarem sprawiedliwości i systemem więziennictwa, sprawiając, że ludzie dostosowują swoje zachowanie do jego wymagań bez względu na to, czy aprobują jego decyzje, czy też nie. Filozofia polityczna jest, jak z tego widać, specyficznym działem filozofii moralnej, gdzie gra toczy się o bardzo wysoką stawkę. Nie dotyczy bowiem tylko ludzkich powinności, lecz bada, jak daleko sięga moralne przyzwolenie, a nawet moralny wymóg, by nakłaniać innych do tego, co powinni robić.

Z szeregu zagadnień, które znajdują się w kręgu zainteresowania filozofii politycznej, w niniejszej książce podjętych zostało pięć: problem sprawiedliwości społecznej, wolności, równości, wspólnoty i demokracji. To swoiste samoograniczenie było konieczne ze względu na założenia książki. O wyborze zadecydowało częściowo to, że idee te stanowią stosunkowo spójny zespół, częściowo zaś fakt, iż to właśnie one najczęściej pojawiają się we współczesnej debacie politycznej. Oznacza to, że mają największe znaczenie dla wszystkich tych, którzy chcą się orientować w zawiłościach dzisiejszej polityki, a jednocześnie sprzyjają temu, by filozoficzne argumenty zaprezentować w możliwie przystępnej formie. Niestety, by to osiągnąć, należało pominąć kilka innych ważnych zagadnień. Dwa spośród nich, mianowicie zagadnienia władzy (*authority*) i zobowiązań politycznych, są ze sobą ściśle powiązane. Dotyczą one pytania, czy państwo ma, i ewentualnie skąd, uprawnienia do wymuszania na ludziach

powinnych zachowań oraz w jakich okolicznościach, jeśli w ogóle, obywatele są zobowiązani czynić to, co nakazuje państwo. Problemy te częściowo poruszone zostały w toku dyskusji nad zagadnieniem demokracji, nie są tam jednak głównym przedmiotem analiz i nie zostały tak gruntownie omówione, jakby na to zasługiwały.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Fakt, że adresatami książki są nie tylko studenci, lecz również politycy, w żadnym wypadku nie oznacza, że książka ma charakter praktyczny lub ma służyć jako przewodnik w sprawach codziennej polityki. Być może nie spodoba się to niektórym, potwierdzając ich podejrzenia, że filozofia, w tym również filozofia polityczna, to wyłącznie pustostowie i pozbawiona znaczenia aktywność przynosząca wyłącznie intelektualną satysfakcję wąskiej grupie specjalistów. Ten rodzaj niezadowolenia był aż nadto widoczny w trakcie wielu spotkań dyskusyjnych, w których miałem okazję uczestniczyć, a które gromadziły jednocześnie aktywnych polityków i filozofów politycznych. Zdaniem wielu polityków spotkanie dyskusyjne, a prawdopodobnie również lektura książki, mają jakikolwiek sens wyłącznie wtedy, gdy służą wypracowaniu decyzji politycznej lub odkryciu hasła politycznego, które znajdzie poklask wśród elektoratu i zostanie dobrze ocenione w sondażach wyborczych. Wiąza się z tym dwa problemy. Po pierwsze, filozofowie niechętnie przyjmują sugestie, że swoje wnioski powinni podporządkować temu, na co inni ludzie najchętniej oddadzą swoje głosy. Zatem nawet w sytuacji, gdy z logicznie poprawnego i opartego na mocnych przesłankach argumentu wynikają oczywiste wnioski dla polityki państwowej, zalecane posunięcia polityczne mogą się okazać wyborczą katastrofą, i tym samym być bezużyteczne dla polityków. Jest jeszcze drugi, poważniejszy problem. Nawet z jasnych zasad nie muszą wynikać oczywiste konkluzje dla polityki. Wskazania, co powinniśmy robić w konkretnych okolicznościach, mogą zależeć od całego szeregu faktów dotyczących świata, o których filozof może wiedzieć bardzo mało lub zgoła nic. Weźmy problem, który pojawi się w rozdziale pierwszym. Załóżmy, że zgadzamy się z najbardziej wpływowym amerykańskim filozofem politycznym naszych czasów JOHNEM RAWLSEM. W swojej teorii stwierdza on, że nierówności w dystrybucji dochodów i bogactwa są uzasadnione tylko wtedy, gdy w dłuższym okresie czasu sprzyjają wzrostowi dochodów i większemu bogactwu najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa. Mimo to, jak przyznaje sam RAWLS, nadal nierozstrzygnięte zostają pytania o to, jaki rodzaj i zakres nierówności jest faktycznie uzasadniony, jaka wysokość stawek podatkowych i jakie świadczenia społeczne będą zgodne z tą zasadą. RAWLS przyznaje, że jego zasady sprawiedliwości nie rozstrzygają nawet o pierwszeństwie systemu gospodarki kapitalistycznej nad socjalistyczną.

Nie chciałbym być jednak źle zrozumiany. Oczywiście niektóre argumenty filozoficzne są źródłem bezpośrednich wskazań dla polityki

państwowej, a filozofowie podejmują wiele starań, by przekonać do nich decydentów politycznych. Niektórzy z nich jeżdżą nawet po świecie jako rządowi doradcy. Część filozofów poważnie bierze pod uwagę empiryczne ograniczenia, na przykład niechęć elektoratu do głosowania za wyższymi podatkami, i dlatego proponuje rozwiązania najlepsze w istniejącej sytuacji. Poza tym, nawet jeśli nie sposób stwierdzić z całkowitą pewnością, jaka decyzja byłaby najlepsza w danej sytuacji, nasze rozsądne sądy dotyczące ogólnych zasad często pomagają nam odrzucić pewne posunięcia polityczne jako nieakceptowalne z moralnego punktu widzenia. W tym znaczeniu filozofia polityczna niewątpliwie może mieć praktyczne konsekwencje. Niemniej jednak część osób nadal może czuć się zawiedziona i to zapewne nie do nich adresowana powinna być ta książka. Są wśród nich ci, którzy oczekują wskazówek, co powinni myśleć, osoby zainteresowane wyłącznie historią myśli politycznej oraz pragnące dokonać dekonstrukcji rozumu i prawdy. Jest to książka dla tych, którzy chcą samodzielnie wyrobić sobie pogląd na temat moralnych idei kształtujących naszą argumentację w kwestiach dotyczących polityki. Analizowane w niej kategorie stanowią horyzont, w obrębie którego każdego dnia toczy się debata polityczna. Politycy formułują swoje poglądy i określają stanowiska, w tym również stanowiska w kwestiach konkretnych rozstrzygnięć politycznych, posługując się pojęciami, które odzwierciedlają określony sposób rozumienia tych kategorii. Czynią tak bez względu na to, czy mają tego pełną świadomość i jasność dokonywanych wyborów. Książka powstała po to, by politycy i wszyscy, którzy osądzają polityków w akcie wyborczym, mieli większą świadomość kategorii, w obrębie których toczy się debata polityczna, i by dzięki temu mogli lepiej oceniać wpływające na jej kształt interpretacje i stosowane argumenty.

#### LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

Spośród wielu pozycji wprowadzających do filozofii politycznej kilka zasługuje na szczególną uwagę.

GERALD GAUS, *Political Concepts and Political Theories*, Westview 2000. Adresowana do bardziej wyrobionych czytelników, jasna i dokładna analiza obszernej i skomplikowanej materii, w tym również metod stosowanych w filozofii politycznej.

WILL KYMLICKA, *Współczesna filozofia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. PAWELEC, Warszawa 2009. Wbrew temu, co sugeruje podtytuł, jest to nie tyle wprowadzenie, co niezwykle pomocny przewodnik po debatach toczących się we współczesnej filozofii politycznej. Adresowany jest do studentów lat wyższych i bardziej zaawansowanych niespecjalistów.

- DUDLEY KNOWLES, *Political Philosophy*, Routledge 2001. Krótsza i mniej zajmująca niż książka KYMLICKI, lecz dłuższa i bardziej szczegółowa niż propozycja WOLFFA.
- STEVEN LUKES, *Niezwykłe oświecenie profesora Caritata*, przeł. L. STAWOWY, Warszawa 2003. Zabawna historia ukazująca szereg ważnych idei w formie opowiadania, którego bohater przemierza między innymi krainy zwane Libertaria i Komunitaria.
- DAVID MILLER, *Political Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press 2003. Bardzo krótkie i bardzo dobre wprowadzenie do omawianych zagadnień.
- JONATHAN WOLFF, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press 1996. Przystępna praca o charakterze wprowadzającym poruszająca szeroki wachlarz zagadnień z zakresu filozofii politycznej, w tym również problem władzy i demokracji, a jednocześnie dająca czytelnikowi ogólne pojęcie o największych postaciach w historii myśli politycznej (ARYSTOTELES, PLATON, HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU, MILL, MARKS).

## I SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA

Idea sprawiedliwości rozdzielczej intryguje nas od bardzo dawna, pisał o niej już ARYSTOTELES (384-322 p.n.e.) w starożytnej Grecji. Sprawiedliwość społeczna to jednak nie to samo. Jest to stosunkowo nowa idea, która weszła w powszechne użycie około 1850 roku i od tego czasu wzbudza wiele kontrowersji. Pojawiła się w chwili, gdy główne instytucje życia społecznego i gospodarczego, określające dystrybucję obciążeń i korzyści w społeczeństwie, zaczęły być postrzegane w filozofii jako właściwy przedmiot dociekań moralnych i politycznych. U wielu filozofów nie budzi ona entuzjazmu. Twierdzą oni, że sprawiedliwie lub niesprawiedliwie mogą postępować wyłącznie poszczególne jednostki. Cóż zatem mogłoby znaczyć, że społeczeństwo jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe? Również u wielu polityków nie wzbudza ona dużej sympatii. Ich zdaniem zwolennicy sprawiedliwości społecznej zdają się utrzymywać, że rolą państwa jest zapewnić określony wynik dystrybucji dóbr, co wymaga ingerencji w wolność jednostek i racjonalnie funkcjonującą gospodarkę rynkową. By uniknąć często spotykanego nieporozumienia, zaznaczymy na początku, że sprawiedliwość społeczną i dystrybucyjną (rozdzielczą) uważa się zwykle za kwestie różne od sprawiedliwości karnej (retrybucyjnej), która dotyczy uzasadnienia kary i proporcjonalności kary do popełnionego przestępstwa. Sprawiedliwość wymierzana w ramach systemu sprawiedliwości karnej i problem pomyłek sądowych pozostaną zatem poza ramami naszych rozważań.

Może pojawić się jednak pytanie, czy nie lepiej byłoby na początek zastanowić się nad wolnością lub wspólnotą? Są to wartości posiadające dłuższą tradycję i niewzbudzające tylu kontrowersji co stosunkowo młoda idea sprawiedliwości społecznej. Są dwa powody ku temu, by punktem wyjścia uczynić właśnie sprawiedliwość społeczną.

Po pierwsze, większość filozofów politycznych nie ma żadnych wątpliwości, że to książka traktująca o sprawiedliwości społecznej przyczyniła się współcześnie do odrodzenia filozofii politycznej. Chodzi o dzieło amerykańskiego filozofa, JOHN A. RAWLSA (1921-2002) z 1971 roku, zatytułowane *Teoria sprawiedliwości*<sup>1</sup>. Co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Zanim pojawiła się książka RAWLSA, filozofia polityczna przez szereg lat obecna była na uczelniach wyłącznie jako historia myśli politycznej lub językowa analiza pojęć politycznych. To RAWLS zapoczątkował w XX wieku systematyczną i rzeczową dyskusję na temat tego, jakie powinno być

---

<sup>1</sup> *A Theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Presse 1971; wyd. pol. (1994) powstało na podstawie wydania z 1971 r., mimo iż tekst wydania niemieckiego z 1975 r. zawierał istotne zmiany. Wszystkie przypisy dolne pochodzą od redaktora wydania polskiego.

społeczeństwo, w którym żyjemy. Rzeczowa dyskusja oznacza w tym przypadku, iż dotyczy ona nie tylko formy, ale również treści i istoty omawianych zagadnień. Wiele z tego, co zostało napisane później, jest zrozumiałe wyłącznie wtedy, gdy zostanie umieszczone w kontekście sporu z dziełem RAWLSA. Wszyscy filozofowie polityczni piszący po RAWLSIE, czy tego chcą, czy nie, muszą w jakiś sposób ustosunkować się do jego argumentacji, dlatego sensownie jest rozpocząć wykład od przedstawienia zarysu jego koncepcji. Teoria RAWLSA odwołuje się również do takich idei jak wolność, równość i wspólnota. Ponieważ te pojęcia są ściśle ze sobą powiązane, uczynienie *Teorii sprawiedliwości* punktem wyjścia do dyskusji pozwoli wprowadzić czytelnika we wszystkie kwestie, które pozostają w kręgu zainteresowania filozofii politycznej.

Po drugie, jedno z najbardziej znanych twierdzeń RAWLSA głosi, że „sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji”. Jest to kwestia dyskusyjna, niektórzy mogą bowiem twierdzić, że ważniejsze są inne cele, niemożliwe do pogodzenia ze sprawiedliwością. Panuje jednak powszechne przekonanie, że pozostałe cele i wartości polityczne mogą być realizowane tylko w takim stopniu, w jakim są zgodne z wymaganiami sprawiedliwości. Wyobraźmy sobie sytuację, w której zabicie niewinnego człowieka może uszczęśliwić wielu ludzi. Załóżmy, że ludzie ci są błędnie przekonani o tym, że poważnie zagraża on ich życiu i dlatego jego śmierć uczyniłaby ich szczęśliwymi. Większość z nas ma poczucie, że zabicie go byłoby złe, ponieważ byłoby dopuszczeniem się niesprawiedliwości. Podobny sposób myślenia kryje się za poglądem, iż lepiej puścić wolno winnego niż ukarać niesłusznie oskarżonego. Zgodnie z takim tokiem myślenia sprawiedliwość wyznacza granice naszego postępowania. Nie udziela natomiast odpowiedzi na wszystkie nasze pytania moralne. Pamiętajmy, że jest to cnota społecznych instytucji, nie zaś cnota, którą moglibyśmy pielęgnować w życiu prywatnym. Ma jednak rozstrzygające znaczenie, gdy decydujemy o regułach, jakie mają rządzić naszym wspólnym życiem.

#### POJĘCIE SPRAWIEDLIWOŚCI I JEJ ROZMAITE KONCEPCJE

Zacznijmy od podstawowego, lecz niezwykle użytecznego narzędzia analitycznego, jakim jest odróżnienie pojęcia od rozmaitych koncepcji tego pojęcia. Jest to rozróżnienie, które stosuje się do wszystkich, nie tylko omawianych w tej książce, pojęć z zakresu filozofii politycznej i które pozwala uniknąć wielu zbędnych nieporozumień. Pamiętając o nim, o wiele łatwiej można zyskać rozeznanie w debatach politycznych, gdzie rozmówcy znajdujący się po przeciwnych stronach przypisują zazwyczaj to samo znaczenie rzeczom, które przy bliższym oglądzie okazują się różne.

Uchwycenie tej różnicy i zrozumienie, co tak naprawdę kryje się za owym brakiem zgody, jest pierwszym krokiem na drodze do rozstrzygnięcia, która strona ma rację.

Pojęcie jest ogólną strukturą – powiedzmy gramatyką – słów, takich jak sprawiedliwość, wolność lub równość. Koncepcja jest natomiast szczególnym przypadkiem danego pojęcia uzyskiwanym na drodze konkretnych uszczegółowień. W polityce zazwyczaj mamy do czynienia z sytuacją, gdy ludzie biorący udział w sporze zgadzają się co do ogólnej struktury danego pojęcia, jego gramatyki, czyli sposobu użycia w języku potocznym, lecz kierują się różnymi koncepcjami w zależności od tego, jak ich zdaniem pojęcie to powinno być wyjaśnione i rozwinięte. Weźmy na przykład sprawiedliwość. Zgodnie z ogólnym pojęciem sprawiedliwość to stała i niezłomna wola oddawania każdemu tego, co mu się należy. Tak przynajmniej większość ludzi przywykło myśleć o sprawiedliwości, choć nawet w stosunku do tego sformułowania może pojawić się różnica zdań. Nie chciałbym jednak zapuszczać się głębiej w tę problematykę wymagającą ściśle filozoficznej argumentacji. Sprawiedliwość polega zatem na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy. Nie tego, co sprawiłoby mu przyjemność lub czego wymaga od nas zwykła uprzejmość, a nawet moralne dobro. Sprawiedliwie jest, jeżeli każdy ma to, co mu się należy od innych.

Taki sposób rozumowania wiąże sprawiedliwość z pojęciem obowiązku. Również jako zbiorowość mamy względem siebie moralne zobowiązania, realizowane w ramach instytucji społecznych i politycznych. Nie idzie o to, co jest dobre z moralnego punktu widzenia, lecz o to, co mamy obowiązek czynić, do czego przymusza nas moralność. Istnieje wiele koncepcji sprawiedliwości, bowiem ludzie, którzy często zgadzają się co do znaczenia pojęcia sprawiedliwości, popierają różne jej koncepcje. Rzadko osiągnana jest zgoda co do tego, co znaczy sprawiedliwość, jeśli rozwinie się treść tego terminu. Poniżej powiemy kilka słów na temat ogólnego pojęcia sprawiedliwości, a następnie przedstawimy trzy bodaj najbardziej wpływowe jej koncepcje: teorię sprawiedliwości jako bezstronności JOHN A. RAWLSA, teorię sprawiedliwych udziałów ROBERTA NOZICKA i koncepcję sprawiedliwości jako zasługi. Większość ludzi popiera częściowo wszystkie trzy koncepcje. Czasami jest to rezultat ich świadomej i przemyślanej decyzji wynikającej z przekonania, że jakkolwiek nie może istnieć kompletny i w pełni spójny zestaw poglądów na temat sprawiedliwości, istnieje sposób, by elementy tych i innych koncepcji powiązać w spójną całość. Najczęściej robimy to jednak nieświadomie, w sposób, który po bliższym zbadaniu ujawnia, że w naszym myśleniu kryje się wiele sprzeczności.

Zacznijmy jednak od pojęcia sprawiedliwości. Istnieją rzeczy, które – z moralnego punktu widzenia – dobrze jest robić, a których nie wymaga

sprawiedliwość. Pomyślmy zatem o sprawiedliwości jako specyficznej dziedzinie moralności. Jeżeli RAWLS ma rację i sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji, zasadniczy namysł moralny w kwestiach politycznych i w odniesieniu do organizacji społeczeństwa dotyczy tego, co każdemu się należy. Z kolei kwestia tego, co należy się ludziom, ma wiele wspólnego z zagadnieniem, do czego mają oni prawo. Dlatego sprawiedliwość i uprawnienia są ze sobą ściśle związane. Rozważmy różnicę między sprawiedliwością i dobroczynnością. Można udzielać się charytatywnie, uważając, że jest czymś moralnie dobrym pomagać potrzebującym, a jednocześnie nie traktować tego jako zadośćuczynienia wymaganom sprawiedliwości. Jeśli dajemy coś bezinteresownie, w ramach dobroczynności, nie oceniamy naszego czynu z punktu widzenia sprawiedliwości. Oczywiście, można pomagać finansowo osobom potrzebującym lub organizacjom charytatywnym z poczuciem, że ich roszczenia względem nas są roszczeniami sprawiedliwości, ale wówczas nie będzie to już dobroczynność. Wydaje się, że zazwyczaj traktujemy pomoc dla ludzi cierpiących nędzę i głód w dalekich krajach nie jako kwestię sprawiedliwości, lecz dobroczynności, jako akt wynikający z zasady człowieczeństwa, która nakłada na nas obowiązek troski i poszanowania dla wszystkich istot ludzkich. Uważamy, że powinniśmy im pomagać, ponieważ są w potrzebie, i jest to chwalebne z moralnego punktu widzenia. Postawy takiej wymaga od nas moralność, nie mamy jednak obowiązku tego robić, ponieważ roszczenia głodnych i ubogich nie są roszczeniami sprawiedliwości, lecz wynikają z naszego człowieczeństwa. Niektórzy myśliciele, jak na przykład libertarianin ROBERT NOZICK, którego poglądy przeanalizujemy poniżej, stosują ten tok rozumowania również w odniesieniu do naszych zobowiązań względem członków społeczeństwa, w którym żyjemy. Zgodnie z tym sposobem myślenia, pomaganie im jest dobre z moralnego punktu widzenia, skoro zaś sprawiedliwość dotyczy ochrony legalnie nabytych dóbr, to od indywidualnej decyzji każdego człowieka zależy, czy będzie niósł pomoc swoim współobywatelom.

Tutaj dochodzimy do zasadniczego powodu, dla którego przywiązuje się zazwyczaj tak dużą wagę do rozróżnienia sprawiedliwości i innych rodzajów roszczeń moralnych. Celem państwa jest dbanie, by wszyscy ludzie wywiązywali się ze swoich wzajemnych zobowiązań; jest ono uprawnione do stosowania przymusu, jeśli ludzie nie czynią tego dobrowolnie. To bardzo poważna sprawa. Jak zostało powiedziane we wprowadzeniu, filozofia polityczna nie postrzega państwa jako tworu odrębnego od tych, którzy podlegają jego prawom, lub służącego do ich kontroli. Państwo jest, lub powinno być, zbiorowym ciałem politycznym złożonym z obywateli, którzy sami nadają sobie prawa. Zatem twierdzić, że państwo jest uprawnione do stosowania przymusu w sytuacji, gdy ludzie nie wywiązują się ze swoich obowiązków, to twierdzić, że obywatele są uprawnieni

do stosowania państwowego aparatu przymusu w postaci praw, policji, wymiaru sprawiedliwości i systemu więziennictwa, przymuszając się wzajemnie do określonych zachowań, w tym również tych, które niektórzy obywatele mogą uważać za moralnie złe. Pojawia się tu ważne i trudne pytanie o uzasadnienie władzy państwowej i okoliczności, w jakich obywatele są zobowiązani przestrzegać praw, z którymi się nie zgadzają, oraz okoliczności, w jakich zobowiązani są przeciwstawić się tym prawom. Na szczęście na razie nie musimy zagłębiać się w tę trudną i poważną materię. Interesuje nas tutaj sens sprawiedliwości, przy uwzględnieniu powszechnego poglądu na temat uprawnionych granic państwowego przymusu. Jeżeli uważa się, że państwo może w sposób uprawniony przymuszać ludzi do dobroczynności, wprowadza się pomieszanie pojęć. Jeśli jednak uważa się, że państwo ma prawo przymuszać ludzi, by ci wywiązywali się ze swoich wzajemnych zobowiązań, to wiele osób będzie skłonnych uznać to za część prawidłowego myślenia o pojęciu obowiązku. Sprawiedliwość pełni zatem kluczową rolę w normatywnym namyśle nad polityką. Zgodnie bowiem z powszechną opinią, jeśli znamy treść naszych wzajemnych zobowiązań, wiemy również, w jakiej sytuacji możemy w uzasadniony sposób użyć aparatu państwowego, przymuszając innych do czynności, których inaczej by nie dokonali lub które mogą uważać nawet za złe z moralnego punktu widzenia.

Jeśli sprawiedliwość dotyczy granic i treści zobowiązań egzekwowanych przy użyciu przymusu lub jeśli uważamy, że powstałe zobowiązania z definicji wymagają siły przymuszającej, wówczas kwestia prawidłowego wskazania granic i treści sprawiedliwości staje się szczególnie ważna. Trudno się również dziwić, że istnieją poważne różnice zdań co do treści i granic sprawiedliwości. Każdy przyzna, że państwo w sposób uprawniony może i powinno egzekwować prawo zabraniające zabijać drugiego człowieka. Wszystkich nas obejmuje zakaz zabijania i na wszystkich spoczywa obowiązek czynienia tego, co w naszej mocy, by zapobiec niesprawiedliwości, jaką jest zabójstwo drugiego człowieka. To, że niektórzy ludzie mogą chcieć zabijać lub przeczą, jakoby mieli obowiązek powstrzymywania się od tego typu czynów, nie ma tu nic do rzeczy. Jednak roszczenie dotyczące sprawiedliwości społecznej lub dystrybutywnej oraz wynikające stąd zobowiązania i ich zakres wykraczają daleko poza tego typu kwestie. Powstaje na przykład pytanie, czy utalentowane i twórcze jednostki mają obowiązek rezygnować z części zarobionych przez siebie pieniędzy, by pomóc mniej obdarowanym przez los? Czy jest to ten typ zobowiązania, do którego wypełnienia możemy, a nawet mamy obowiązek, osoby te przymuszać? Czy też jest to wyłącznie kwestia dobroczynności, która wykracza poza sprawy znajdujące się w gestii państwa? Każda z trzech koncepcji sprawiedliwości, które pokrótce przeanalizujemy poniżej, udziela innej odpowiedzi na tak postawione pytania.

Sprawiedliwość może być pierwszą cnotą społecznych instytucji, ale nie musi być jedyną. Napotykamy tu o wiele szerszy problem, który zawsze warto jednak mieć na uwadze. Sprawiedliwość, wolność, równość, demokracja oraz inne pojęcia obecne w normatywnym namyśle nad polityką, nie zawsze tworzą spójną całość i bywa, że wchodzi z sobą w konflikt. Nie jest to łatwe do zaakceptowania przez polityków, którzy niechętnie przyznają, że zajmowane przez nich stanowisko lub postulowana polityka są wewnętrznie niespójne i nie zapewniają harmonijnej realizacji wszystkich pożądaných wartości. Nieczęsto można spotkać polityka na tyle uczciwego, by przyznał, co następuje:



Jestem zwolennikiem tej oto koncepcji sprawiedliwości społecznej. Przyznaję, że pociąga ona za sobą poważne ograniczenia wolności osobistej. Nie zakłada ona niczego, co mógłbym szczerze określić jako równość szans, i aby ją zrealizować, należy poważnie ograniczyć zakres kwestii rozstrzyganych w wyniku demokratycznej procedury decyzyjnej. Niemniej jednak gotów jestem przedstawić przemawiające za nią racje.

Dlaczego tak trudno nam to sobie wyobrazić? Ponieważ wiemy, że polityczni przeciwnicy od razu podnieśliby głos, piętnując ograniczenie wolności, brak równości szans i zawężenie możliwości uczestnictwa w demokratycznym podejmowaniu decyzji, przy czym każda z bronionych przez nich wartości bez wątpienia opisana zostałaby niezwykle obszernie, mgliście i niejednoznacznie. W przeciwieństwie do aktywnych polityków, którzy nieustannie muszą troszczyć się o to, by ich wypowiedzi nie zostały źle zinterpretowane, przekręcone, wyolbrzymione i wykorzystane w retoryce opozycji politycznej, filozofowie polityczni nie mają z tym żadnego problemu. Mogą pozwolić sobie na to, by mówić dokładnie to, co mają na myśli, w rozsądnych granicach zakładając, że ich słowa zostaną zrozumiane zgodnie z sensem, jaki sami im nadali.

Twierdzenia o konflikcie między poszczególnymi wartościami politycznymi nie należy jednak rozumieć błędnie. Nie przeczę, że naszym celem jest pogodzenie ich w sposób najlepszy z możliwych. Dążymy do wypracowania możliwie rozsądnego stanowiska, które przypisywałoby odpowiednie znaczenie wszystkim spornym wartościom. Bez wątpienia każde z omawianych tu pojęć może wystąpić w postaci wielu odmiennych koncepcji. To, którą z nich wybierzemy, zależeć będzie od naszego przywiązania do innych wartości, a te z kolei mogą być odbiciem preferowanej przez nas koncepcji rozwijającej inną polityczną kategorię. Możemy również mieć ogólną wizję tego, jak powinno funkcjonować społeczeństwo, rozstrzygającą o naszym sposobie myślenia o wszystkich wartościach politycznych. Wszystko to nie oznacza jednak, że naszym punktem wyjścia powinno być proste założenie, że skoro równość i wolność lub sprawiedliwość i demokracja są pozytywnymi wartościami, musimy poszukiwać

takiego sposobu myślenia o nich, który wyklucza możliwość konfliktu między nimi. Wręcz przeciwnie. Jasność myślenia najlepiej osiągnąć, pamiętając o różnicach między pojęciami na tyle, na ile to tylko możliwe, i nie ulegając pokusie zmieszania ich ze sobą.

Nieporozumienia w tej kwestii najczęściej dotyczą idei demokracji. Z tym pojęciem wiąże się tak wiele pozytywnych skojarzeń, że jest ono rozwijane na wszelkie możliwe sposoby. Któż odważyłby się przyznać, że jest przeciwnikiem demokracji? Demokracja w swej istocie oznacza jednak, że lud jako całość posiada władzę stanowienia reguł, które regulować będą wzajemne stosunki jego członków. Ogólnie rzecz biorąc, jest to dobra idea i istnieje wiele powodów, by tak twierdzić. Wszak nikt inny nie dokona wyboru reguł lepiej niżeli ci, którzy sami będą musieli ich przestrzegać. Reguły narzucają ograniczenia ludzkiej wolności, jednak osoby ograniczone regułami, w których ustanowieniu same brały udział, zachowują pewien margines wolności, przynajmniej w porównaniu z tymi, którzy podlegają regułom narzuconym przez innych. Jeśli wszyscy obywatele, a nie tylko część społeczeństwa, biorą udział w stanowieniu reguł, jest to sprawiedliwe, ponieważ stanowi wyraz dążności do tego, by wszystkich obywateli traktować jako równych w sferze politycznej. Wreszcie, aktywny udział w sferze publicznej i życiu wspólnoty politycznej wpływa pozytywnie na usposobienie człowieka i rozwój jego osobowości. Są to wszystko ważne powody stanowiące mocny argument na rzecz demokracji. W rozdziale piątym przytoczymy ich więcej. Jednak nawet wzięcie ich wszystkich łącznie pod uwagę nie musi oznaczać, że demokracja zawsze jest czymś dobrym lub że wszystko, co pozytywne i wartościowe, musi być określane jako demokratyczne.

Jeżeli uważamy, że decyzja powinna być podjęta w sposób demokratyczny, oznacza to, że w procesie decyzyjnym powinni uczestniczyć wszyscy obywatele jako ciało polityczne. Czy jednak naprawdę chcemy, by wszystkie decyzje były podejmowane w ten sposób? Czy nie lepiej postrzegać niektóre kwestie jako przynależne do sfery prywatnej i pozostawić ich rozstrzygnięcie poszczególnym jednostkom zamiast całej wspólnoty politycznej? Wyobraźmy sobie dwa różne społeczeństwa. W pierwszym z nich demokratyczne głosowanie decyduje o tym, jaką religię mogą wyznawać i praktykować jego członkowie. W drugim obowiązuje konstytucja gwarantująca każdej jednostce prawa, w tym wolność wyboru religii. Które społeczeństwo jest lepsze? Drugie. Które jest bardziej demokratyczne? Wydaje się, że pierwsze. To oczywiste, że niektóre wolności indywidualne mogą być traktowane jako element niezbędny do istnienia demokracji jako takiej. Są to na przykład wolność zrzeszeń i wolność słowa. Jeżeli społeczeństwo odmawia swoim członkom prawa do wypowiedzenia opinii lub zrzeszania się z osobami o podobnych poglądach, wówczas bez wątpienia możemy orzec, że zabrania ono czegoś, dzięki czemu

może być określone jako demokratyczne. Jest tak z powodu bliskiego związku, jaki łączy wolność słowa i wolność zrzeczeń z możliwością działania w sferze publicznej. Zatem niektóre uprawnienia konstytucyjne nie muszą oznaczać ograniczenia demokracji, lecz są koniecznym jej warunkiem. Czy jednak wolność religii można zaliczyć do tego typu katalogu praw i wolności? Załóżmy, że społeczeństwo nie zabrania potencjalnym wyznawcom danej religii wypowiadać publicznie argumentów przemawiających za tym, iż powinni móc ją praktykować, ani organizować się, by wzmocnili swoją siłę przekazu. Po prostu uniemożliwia im praktykowanie wybranej religii. Czy jest to wystarczający powód, by społeczeństwo to określić jako niedemokratyczne? Albo zastanówmy się nad wolnością wyboru orientacji seksualnej. Ktoś może traktować ją jako jedną z podstawowych wolności człowieka. Społeczeństwo, które pozostawia swoim członkom całkowitą swobodę w sferze życia seksualnego – oczywiście pod warunkiem, że nie wyrządzają oni szkody innym – wydaje się lepsze niż to, które tego nie robi. Nie sądzę jednak, że powinniśmy myśleć o tym społeczeństwie również jako o bardziej demokratycznym. W istocie, powinniśmy orzec, że jest ono nawet mniej demokratyczne. Wszak pozwala na to, by jeden z aspektów życia nie podlegał demokratycznej kontroli.

Jeżeli uznajemy, że jednostka powinna cieszyć się wolnością religii lub wolnością wyboru orientacji seksualnej, wówczas wolności te mogą być postrzegane jako zasadnicze dla sprawiedliwości społecznej. Społeczeństwo, które odmawia jednostkom tych wolności, nie traktuje swoich członków sprawiedliwie. Jest gotowe naruszać uprawnienia przysługujące jednostkom i narzucać wolę większości w kwestiach, które powinny być pozostawione do rozstrzygnięcia jednostkom. Jak widać, sprawiedliwość i demokracja mogą wchodzić ze sobą w konflikt, choć jesteśmy skłonni cenić i jedną, i drugą. Ostatecznie poszukujemy rozwiązania, które pozwoli najlepiej wyważyć różne wartości kryjące się za tymi pojęciami. Nie będzie nam jednak łatwiej rozstrzygać realnych kwestii, jeżeli będziemy kierować się błędnym przekonaniem, że sprawiedliwość i demokrację można ze sobą doskonale pogodzić. Wręcz przeciwnie. W naszych intelektualnych zmaganiach będziemy mogli pójść naprzód, jeśli skupimy naszą uwagę właśnie na tych kwestiach, w których cenione przez nas wartości wchodzą ze sobą w konflikt.

Społeczeństwo może być doskonale sprawiedliwe – gdy każdy otrzymuje to, co mu się należy, i wszyscy wywiązują się ze swoich wzajemnych zobowiązań – i nie być przy tym społeczeństwem doskonałym. Być może w przeważającej większości społeczeństwo to składa się ze znudzonych, lub co gorsza nieznuzonych, sybarytów, całymi dniami wpatrujących się w ekran telewizora. Sprawiedliwość jest tylko jedną z wartości, zgodnie z którą możemy oceniać społeczeństwo, lecz nie jedyną. Liczy się również to, jaki sposób życia wybierają ludzie w ramach instytucji społecznych

będących ucieleśnieniem zasad sprawiedliwości. Ważne jest, jak korzystają ze swoich wolności i jak rozporządzają należnym im udziałem w dobrach społecznych. Dyskusja staje się naprawdę ciekawa, gdy dociera do nas, że sprawiedliwość może w pewnym zakresie konkurować z innymi ważnymi wartościami. Wówczas naprawdę zaczyna liczyć się to, czy gotowi jesteśmy zgodzić się z RAWLSEM, że sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji. W słynnej kulminacyjnej scenie filmu *Trzeci człowiek* (*The Third Man*), zaliczanego już do klasyki, ORSON WELLES, który wcielił się w postać Harry'ego Lime'a, siedząc na diabelskim młyńcu porównuje zalety Szwajcarii i Florencji pod rządami rodziny BORGIOW. Florencja, gdzie panowały okrucieństwo i przemoc, gdzie nie mogło być nawet mowy o sprawiedliwości społecznej, dała światu renesans. Szwajcaria, która jest wzorem pokojowego nastawienia, bezstronności i sprawiedliwości społecznej, dała światu zegar z kukułką. Zdaniem Lime'a nie jest to zwykły zbieg okoliczności. Nie chodzi tylko o to, że istnieją wartości ważniejsze niż sprawiedliwość społeczna. Gorzej. Chodzi o to, że sprawiedliwość społeczna tak naprawdę uniemożliwia realizację innych wartości. Z tego punktu widzenia sprawiedliwość może zacząć jawić się jako cnota nudna i banalna, która – mówiąc w ślad za niemieckim filozofem FRIEDRICHEM NIETZSCHEM (1844-1900) – jest cnotą niewolników z tchórzostwa powodujących się sprawiedliwością we wzajemnych relacjach, nie zaś ludzi zdolnych do wielkich i heroicznych czynów.

Myśl, że sprawiedliwość może sprzyjać miernocie, można napotkać także w innej, już nie tak radykalnej formie. Niektórzy obrońcy nierówności nie powołują się na to, że równość jest niesprawiedliwa, lecz głoszą, że nieproporcjonalnie duża koncentracja zasobów w rękach osób stanowiących niewielką część społeczeństwa jest koniecznym warunkiem intelektualnego i artystycznego postępu. ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1805-1859), francuski arystokrata piszący o demokracji w Ameryce, był przekonany, że amerykański system równego podziału majątku między wszystkich synów – inny niż we Francji, gdzie cały majątek przypadł najstarszemu potomkowi – sprawi, że Ameryka wyda niewielu wielkich myślicieli, lub w ogóle żadnego. Wielkie umysły pojawiają się tam, gdzie ludzie mają czas wolny i gdzie panuje arystokratyczna kultura przywiązana do kultuwowania cnót intelektualnych. W takiej kulturze wybitne jednostki nie muszą zarabiać na życie, lecz mogą poświęcić większość lub nawet całe swoje życie na zdobywanie umiejętności wartościowych z intelektualnego punktu widzenia, lecz całkowicie bezużytecznych z punktu widzenia finansowego. Amerykański kult handlu i przemysłu oraz społeczny egalitaryzm, choć nie pozbawione zalet, zdaniem TOCQUEVILLE'a w przyszłości doprowadzą ten kraj do intelektualnej zapaści. Podobnych argumentów nie brak również dzisiaj. Czy powinno się wydawać ogromne sumy pieniędzy publicznych na finansowanie kulturalnych przedsięwzięć, takich

jak opera, z których skorzysta wyłącznie bardziej zamożna część społeczeństwa, zwłaszcza jeśli publiczny grosz pochodzi – jak jest to w przypadku brytyjskiej loterii państwowej – głównie od osób mniej zamożnych? Czy brytyjskie uniwersytety w Oksfordzie i Cambridge mogą zasadnie domagać się dofinansowania z kasy państwa trybu nauczania opartego na seminariach, zwłaszcza jeśli to dzieci bardziej zamożnych obywateli mają największe szanse otrzymać w przyszłości tak kosztowne wykształcenie? Niemal na każdym kroku napotykamy pytania, które przynajmniej na pierwszy rzut oka zdają się wymagać od nas dokonania trudnego wyboru między sprawiedliwością społeczną i innymi wartościami.

#### FRIEDRICH VON HAYEK WOBEC SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Zdaniem FRIEDRICH VON HAYEKA (1899-1992) każda idea sprawiedliwości społecznej jest *mirazem*, ułudą, rodzajem pomyłki określanej w filozofii jako błąd kategoryalny. HAYEK był Austriakiem, ulubionym intelektualistą brytyjskiej premier MARGARET THATCHER, którego myśl wywarła ogromny wpływ na rozwój Nowej Prawicy w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Jego zdaniem twierdzenie, że społeczeństwo może być sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, oznacza brak zrozumienia, czym jest sprawiedliwość. Sprawiedliwość bowiem jest cechą działania, cechą, którą można przypisać wyłącznie indywidualnym zachowaniom jednostki. Jednostka działa sprawiedliwie, jeśli podejmuje sprawiedliwe działania. Tymczasem rozkład zasobów w społeczeństwie nie może być traktowany i oceniany jako rezultat świadomych i rozmyślnych działań, ponieważ jest ostatecznie niezamierzonym wynikiem współdziałań podejmowanych przez jednostki na rynku. Z tego powodu nie sposób również stwierdzić, czy rozkład ten jest sprawiedliwy czy niesprawiedliwy. Idea sprawiedliwości społecznej opiera się na założeniu, które z zasady jest błędne. Ponieważ społeczeństwo nie jest indywidualnym podmiotem zdolnym do działania, nie może być oceniane w kategoriach sprawiedliwości lub niesprawiedliwości.

HAYEK jest autorem również innych, niezwykle ważnych twierdzeń wpływających na nasz sposób myślenia o funkcjonowaniu społeczeństwa. Każde działanie państwa – z wyjątkiem tego, które ma służyć zabezpieczeniu podstawowych potrzeb jednostek – oparte na przymusie i prowadzące do redystrybucji dóbr, traktuje on jako nieuprawnioną ingerencję w sferę indywidualnych wolności. Idea ta rozwinięta została w jego znanej książce z 1944 roku zatytułowanej *Droga do zniewolenia*<sup>2</sup>. Zdaniem

<sup>2</sup> *The Road to Serfdom*, Routledge Press 1944; wyd. pol.: tłum. K. GURBA i in., Wyd. Arkana, Kraków 1997.

HAYEKA dążenie państwa do realizacji jakiegokolwiek formy sprawiedliwości społecznej musi prowadzić do centralizacji władzy, przymuszającej jednostki do działań, których mogą nie chcieć podejmować, oraz ingerującej w ich prawo do swobodnego rozporządzania posiadanymi zasobami. A wszystko to w imię pojęciowej pomyłki. Jeżeli państwo podejmuje działania w sferze pomocy społecznej i redystrybucji dóbr, musi również decydować o kryteriach, według których dobra te powinny być dzielone. To wywołuje szereg pytań i wątpliwości. Czy dobra powinny być rozdzielane według potrzeb czy według zasług? Jeżeli według zasług, jak określić i zhierarchizować zasługi? HAYEK jest zdecydowanie sceptyczny wobec możliwości udzielenia właściwych odpowiedzi na tego typu pytania. Dlatego uważa, że jedyne, co można zrobić, to pozostawić tego rodzaju decyzje poszczególnym jednostkom. Twierdzi również, że jeśli państwo nie wtrąca się i nie ingeruje w procesy wolnorynkowe, indywidualne zachowania jednostek doprowadzą do kataleksji (*catalaxy*) – ładu wytworzonego spontanicznie przez grę sił rynkowych dzięki informacjom i wiedzy, których nosicielami są wyłącznie swobodnie działające jednostki. Katalaksja to ład rynkowy, w którym system cen zapewnia dostęp do całościowego systemu informacji, nieosiągalnego w ramach jakiegokolwiek centralnego planowania, i który sprawia, że gospodarcza działalność podejmowana przez jednostki przyczynia się do dobra wspólnego. HAYEKOWSKA krytyka centralnego planowania i gospodarki socjalistycznej jest odmianą argumentacji w obronie „niewidzialnej ręki rynku” i samorzutnego ładu społecznego, jaką w XVIII wieku sformułował szkocki filozof i ekonomista, ADAM SMITH (1723-1790). Zgodnie z tym tokiem myślenia gospodarka planowa i redystrybucja, mająca na celu osiągnięcie zamierzonego podziału dóbr, nie tylko naruszają indywidualną wolność, ale również zakłócają racjonalnie funkcjonujące mechanizmy rynkowe, które pozostawione samym sobie, na dłuższą metę przynoszą wszystkim korzyści.

Są to trudne i kontrowersyjne twierdzenia. Zbyt trudne, by analizować je w tym miejscu. Warto jednak powiedzieć kilka słów na temat charakterystycznej dla HAYEKA krytyki sprawiedliwości społecznej jako mirażu i ułud. Na początek zauważmy, że nawet jeśli prawdą jest, że rozkład zasobów wynikający z wolnej gry sił rynkowych nie może być przez nikogo zamierzony, nie oznacza to, że nikt nie jest za niego odpowiedzialny. Ludzie mogą być odpowiedzialni za rezultaty działań, które nie były przez nich zamierzone. Pomyślmy o człowieku, który z własnej winy nie skontrolował hamulców i w rezultacie spowodował wypadek ze skutkiem śmiertelnym. Nie zamierzał co prawda spowodować niczyjej śmierci, ponieważ jednak nie spełnił rozsądnego wymogu, jakim jest kontrola hamulców, jest odpowiedzialny za to, co się wydarzyło. Jest winny zaniedbania. HAYEK twierdzi, że w przypadku dystrybucji zasobów w społeczeństwie

nie można wskazać żadnego zdolnego do działania podmiotu, odpowiedzialnego za rozkład zasobów, nawet w znaczeniu dopuszczenia się zaniechania. Czy ma jednak rację? Z całą pewnością jako podmioty działające w sferze politycznej możemy wspólnie zdecydować, że nie akceptujemy określonego rezultatu dystrybucji dóbr, powiedzmy takiego, który sprawi, że niektórzy członkowie społeczeństwa nie z własnej winy będą musieli żyć w ubóstwie, a ich dzieci nie będą miały dostępu do edukacji. Jeżeli zgadzamy się, że tego typu decyzja jest częścią problemu sprawiedliwości i nie należy jej pozostawiać w gestii dobroczynności indywidualnych osób, wówczas każdy odpowiada za to, czy robi tyle, ile powinien, by nie dopuścić do takiego rezultatu, czy to udzielając się politycznie, czy wnosząc odpowiedni wkład finansowy. Nie idzie o to, czy ktokolwiek zamierzał doprowadzić do niesprawiedliwości, lecz o to, czy jest ktoś za tę niesprawiedliwość odpowiedzialny. Gdy rząd planuje określoną politykę gospodarczą, jest w stanie przewidzieć, jakie będą jej rezultaty w sferze dystrybucji dóbr. Jeżeli wyborcy głosują za polityką, która może zgodnie z przewidywaniami wszystkich doprowadzić do rozkładu dóbr powodującego możliwe do uniknięcia i nieuzasadnione nierówności, wówczas zarówno rządzący, jak i wyborcy, bez względu na ich intencje, ponoszą odpowiedzialność za te nierówności. Jeżeli zaistniałe nierówności są niesprawiedliwe, niesprawiedliwy jest również akt głosowania, który pośrednio do ich doprowadził. HAYEKOWI nie udało się zatem wykazać, że nie istnieje związek między jednostkowymi działaniami i rozdziałem dóbr w społeczeństwie. Nie uwzględnia on faktu, że jednostki mogą podejmować w sferze politycznej wspólne działania, by nie doprowadzić do takiego rezultatu dystrybucji, na który jako indywidualnie działające jednostki faktycznie nie mają żadnego wpływu.