

**SPRAWIEDLIWOŚĆ
LIBERALNA**

JUSTYNA MIKLASZEWSKA

**SPRAWIEDLIWOŚĆ
LIBERALNA**

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
JAGIELLOŃSKIEGO

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Filozofii

RECENZENT

prof. dr hab. Barbara Markiewicz

Na okładce: fragment obrazu *Sprawiedliwość* Hansa Vredemana de Vriesa.
Zdjęcie pochodzi ze zbiorów Muzeum Historycznego Miasta Gdańska

© Copyright by Justyna Miklaszewska & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2015
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3984-7



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-80, tel./fax 12-663-23-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Wstęp.....	7
------------	---

I. Dziedzictwo Rawlsa

1. Sprawiedliwość liberalna.....	17
2. Etyka i polityczny pragmatyzm.....	25

II. W kręgu idei sprawiedliwości

3. Idea sprawiedliwości społecznej – od utopii do politycznej praktyki.....	39
4. Racjonalność i wolność jednostki w koncepcjach Johna Rawlsa i Amartyi Sena.....	51
5. Idea sprawiedliwości a problem pomocy: Amartya Sen i Muhammad Yunus.....	63
6. Teorie sprawiedliwości społecznej: Amartya Sen i Martha Nussbaum.....	78
7. Podejście zdolnościowe: praktyczne konsekwencje.....	94
8. Godność istoty ludzkiej i prawa zwierząt.....	106

III. Wolność, sprawiedliwość i państwo liberalne

9. Podmiotowość, wolność i ludzkie działanie.....	125
10. Liberalna koncepcja człowieka.....	137
11. Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie.....	148

12. Libertariańska teoria państwa w filozofii Roberta Nozicka	162
13. Umowa społeczna jako uzasadnienie polityki w koncepcji Jamesa Buchanana	173
14. Aksjologia publicznego wyboru	185

IV. Sprawiedliwość globalna w demokratycznym świecie

15. Wielokulturowość jako problem współczesnej demokracji	197
16. Liberalizm i demokracja w epoce globalizacji	211
17. Kosmopolityzm i sprawiedliwość globalna	222
18. Dokąd zmierza liberalizm?	235

Bibliografia.....	241
-------------------	-----

Indeks	251
--------------	-----

Summary.....	255
--------------	-----

WSTĘP

Filozofia polityczna liberalizmu wywodzi się z myśli oświeceniowej, jej podstawy ukształtowali wybitni filozofowie i ekonomiści tej epoki, zaś zastosowanie owych teorii nastąpiło w wieku XIX, przede wszystkim w sferze gospodarki. Głoszony w klasycznej formie liberalizm kładł odtąd nacisk na nierozzerwalny związek wolności politycznej i ekonomicznej, którego urzeczywistnienie stanowiło państwo demokratyczne o gospodarce wolnorynkowej. I chociaż powstawały także koncepcje, które określały metody zagwarantowania jednostkom wolności tylko w sferze politycznej, bez koncentracji na sprawach ekonomicznych, obie te odmiany liberalnej filozofii politycznej oddzielały wartości etyczne od dziedzin polityki i gospodarki. Nieuwzględnianie negatywnego wpływu mechanizmów politycznych i gospodarczych na życie ludzi spowodowało ostrą krytykę tej koncepcji ze strony zarówno ideologów socjalistycznych, socjaldemokratów, jak i myślicieli chrześcijańskich. Zarzuty te dotyczyły nie tylko zastosowania idei liberalnych w praktyce życia gospodarczego i problemu wyzysku pracowników, lecz miały też charakter ogólniejszy, wskazywano bowiem na istotne wady tej koncepcji, a mianowicie, że liberalizm jako teoria polityczna opierająca się na pojęciu „człowieka ekonomicznego” nie potrafi włączyć do swych analiz wartości etycznych i uczuć, takich jak: solidarność, współczucie i poświęcenie dla innych, patriotyzm.

Cechą współczesnego liberalizmu, nasilającą się zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku, jest koncentracja na kwestiach etycznych i włączenie

do tej filozofii politycznej rozważań nad sprawiedliwością. Przełomowe znaczenie miała tu wydana w 1971 roku *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa¹, która spowodowała światową, trwającą po dziś dzień dyskusję i zaowocowała licznymi publikacjami na ten temat. Dzięki Rawlsowi liberalizm stał się ponownie koncepcją żywą, oddziałującą na myśl polityczną i bieżącą politykę państw Zachodu².

Inspiracja, jakiej dostarczyło klasyczne już dzieło Rawlsa, sprawiła, że jak zauważył Robert Nozick, każdy filozof, który pod koniec XX wieku podejmował problematykę filozofii politycznej, musiał się zmierzyć z jego koncepcją. Tak więc powstałe po tej publikacji teorie sprawiedliwości prawie wszystkie dają się w sposób mniej lub bardziej wyraźny wyprowadzić z dzieła Rawlsa, chociaż oddziaływanie to ma różną postać. Wśród tych koncepcji można jednak wyróżnić kilka typowych form:

1. Koncepcje kontynuujące i rozwijające problemy jedynie zasygnalizowane lub niedostatecznie uzasadnione w teorii sprawiedliwości Rawlsa oraz propozycje adaptacji tej teorii do innych dziedzin, na przykład do filozofii prawa.
2. Teorie publicznego i społecznego wyboru rozważające niezależnie od Rawlsa, chociaż w podobny sposób, problem etycznego uzasadnienia demokracji i wolnego rynku.
3. Koncepcje libertariańskie podejmujące krytykę założeń Rawlowskiej teorii sprawiedliwości i przeciwstawiające jej odmienne modele sprawiedliwości wolnorynkowej.
4. Koncepcje komunitarystyczne, w których krytyka założeń teorii Rawlsa, a przede wszystkim liberalnej koncepcji jednostki, prowadzi do przeciwstawienia liberalizmowi tradycji republikańskiej.
5. Podejście zdolnościowe, w którego ramach tworzone są teorie sprawiedliwości zbudowane na empirycznych podstawach i umożliwiające rozwiązanie problemów wynikających z teorii Rawlsa.

Z powyższych koncepcji tylko to pierwsze i częściowo drugie ujęcie sprawiedliwości opiera się na umowie społecznej, tak jak było to w teorii Rawlsa, zaś pozostałe trzy stanowią odejście od tego modelu, prezentując odmienne próby uzasadnienia tej idei na podstawie praw człowieka, tradycji, emocji lub empirycznych procedur. Najbardziej jednak doniosłe z punktu widzenia filozofii politycznej i rozwijające idee liberalizmu Rawlsa wydaje

¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

² Z najnowszych prac warto wymienić: B. Barry, *Why Social Justice Matters*, Polity Press, Cambridge 2005; H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007; H. Brighouse, I. Robeyns (red.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

się podejście zdolnościowe, które po raz pierwszy zostało przedstawione w pracach Amartyi Sena oraz Marthy Nussbaum i które doczekało się już licznych kontynuacji. Filozofia polityczna Johna Rawlsa, zmarłego w 2002 roku profesora Uniwersytetu Harvarda, jednego z największych dwudziestowiecznych filozofów, stanowiła inspirację dla słynnego ekonomisty Amartyi Sena, skłaniając go do rozważania podejmowanych problemów ekonomicznych i społecznych na szerszej, filozoficznej płaszczyźnie. Pochodzący z Indii i związany z uniwersytetami brytyjskimi (Cambridge) oraz amerykańskimi (Harvard), laureat Nagrody Nobla (1998) przez wiele lat współpracował z Martha Nussbaum, która także pozostawała pod wpływem Rawlsa, była bowiem słuchaczką jego wykładów. Oboje też uczynili głównym przedmiotem swych badań zagadnienie sprawiedliwości społecznej.

Amartya Sen w swej monumentalnej pracy dotyczącej idei sprawiedliwości³ proponuje empiryczną, porównawczą procedurę konstruowania tej idei, z którą podejście zdolnościowe jest ściśle związane, gdyż stanowi jej integralną część. Chociaż podejmuje on wysiłek przeciwstawienia Rawlsowi własnej, zbudowanej na innych podstawach teorii sprawiedliwości, to jednak obaj w gruncie rzeczy stawiają sobie podobny cel, a mianowicie dążą do wypracowania modelu sprawiedliwego liberalno-demokratycznego społeczeństwa, w którym jednostki będą miały istotny wpływ na kształt instytucji państwowych i obowiązującego prawa. Co więcej, koncepcja Sena wprowadza problematykę indywidualnych jednostkowych wartości do rozważań nad sprawiedliwością dzięki połączeniu elementów teorii Rawlsa z podejściem charakterystycznym dla szkoły społecznego wyboru. Jest to próba stworzenia teorii, która nie ogranicza się wyłącznie do akademickiego dyskursu, lecz odnosi się do praktyki i umożliwia rozwiązywanie rzeczywistych problemów. Można jednak postawić jej podobny zarzut, jaki stawiano koncepcji Rawlsa, polegający na trudności dopasowania ogólnych idei do realiów życia społecznego. Zapewne obie te teorie są normatywne, ale przełożenie ogólnych rozważań na język praktycznego zastosowania wydaje się trudne i wymaga odrębnych studiów. Wskazuje na to w swych pracach – a przede wszystkim w książce *Frontiers of Justice* – Nussbaum⁴, która nawiązując do teorii Rawlsa i podejścia zdolnościowego Sena, usiłuje w większym stopniu niż ci dwaj filozofowie odnieść swe rozważania nad sprawiedliwością do rzeczywistości empirycznej, co z kolei naraża jej teorię na zarzut zbytnej szczegółowości, także niewytrzymującej próby konfrontacji z realiami życia społecznego.

Teorie sprawiedliwości stworzone przez Rawlsa, Sena i Nussbaum stanowią główny przedmiot rozważań zawartych w tej książce, która jednak

³ A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009.

⁴ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007.

nie ma ambicji pełnej rekonstrukcji każdej z nich ani nie jest próbą odparcia stawianych im zarzutów. Praca stawia sobie cel skromniejszy, a równocześnie, jak się wydaje, trudny do zrealizowania, jakim jest porównawcza analiza wspomnianych koncepcji, wykazanie wzajemnych związków zachodzących pomiędzy nimi. Analiza ta prowadzi do konkluzji, iż wszystkie trzy koncepcje, mimo dzielących je różnic, łączy wyrażona w nich mniej lub bardziej otwarcie postawa politycznego pragmatyzmu. Szczegółowe argumenty uzasadniające naturę owego wzajemnego powiązania zostaną przedstawione w toku dalszych rozważań, na razie wystarczy stwierdzić, że bez inspiracji, której dostarczył twórca *Teorii sprawiedliwości*, nie powstałyby zapewne koncepcje sprawiedliwości społecznej Sena i Nussbaum. Ponadto ich teorie pozwalają na rozszerzenie i wzbogacenie filozofii politycznej liberalizmu poprzez uwzględnianie treści dotąd w niej pomijanych lub niedostatecznie opracowanych, takich jak problem jakości ludzkiego życia czy kwestia politycznych emocji.

Należy także zwrócić uwagę na aspekt metodologiczny analizowanych teorii sprawiedliwości, bowiem każda z nich opiera się na innych podstawach. Teoria Rawlsa to przykład zastosowania metody analitycznej i racjonalistycznej, Sen buduje swe rozważania na fundamentach empirycznych, Nussbaum natomiast w swym podejściu badawczym łączy elementy intuicjonizmu i emotywizmu⁵. Chociaż dwie ostatnie pozostają w opozycji do teorii Rawlsa i koncentrują uwagę na politycznej oraz ekonomicznej praktyce, to jednak nie wydają się wcale łatwiejsze do implementacji niż ich poprzedniczka. Okazuje się, że dopiero sięgnięcie po narzędzia wypracowane w teorii publicznego wyboru pozwala na przezwycięzenie owej bariery. Tak więc zaproponowane w tej pracy rozwinięcie poszukiwań teoretycznych Sena i połączenie jego rozważań z metodologią publicznego wyboru daje nadzieję na stworzenie modelu, który można zastosować do rozwiązywania problemów społecznych i politycznych współczesnego świata.

Warto ponadto zauważyć, że podejście zdolnościowe w pracach Sena i Nussbaum jest spośród współczesnych koncepcji, mimo odmiennych założeń, najbardziej zbliżone do teorii Rawlsowskiej. Wszystkie trzy teorie są normatywne i oparte na aksjologii liberalnej, a zatem na takim systemie wartości, w którym wolność jednostki odgrywa kluczową rolę, przy czym nie wyprowadzają one wartości z obszaru kulturowego i społecznego, lecz z działań jednostek i sfery politycznej, którą one współtworzą. Z kolei od libertarianizmu Nozicka różni się tym, że nie absolutyzują wolności

⁵ Nussbaum jednak podkreśla, że Rawls dostrzega rolę emocji w procesie formowania się podstawowych intuicji dotyczących kształtu oraz akceptacji instytucji sprawiedliwego społeczeństwa; M. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013, s. 9–10.

w sferze ekonomii, którą traktują jako jedną z dziedzin życia politycznego, a więc poddaną pewnym regulacjom.

Istnieje jednak ważna różnica między koncepcjami z jednej strony Rawlsa, a z drugiej – Sena i Nussbaum. Polega ona na tym, że sprawiedliwość społeczna określająca dystrybucję dóbr w tej pierwszej przybiera formę dwóch zasad uzgodnionych i przyjętych w hipotetycznej sytuacji początkowej, w drugiej zaś jest uzgadniana w debacie społecznej i w danych warunkach, co prowadzi do relatywizmu, nie ma tu bowiem innego kryterium niż decyzja demokratycznej większości, które pozwalałoby rozstrzygnąć słuszność oraz prawomocność rozwiązań politycznych i prawnych.

Teoria wyboru publicznego, w której głównym przedmiotem badań jest mechanizm demokracji, a przede wszystkim procedury głosowań i metod demokratycznego podejmowania decyzji, faworyzuje jednomyślność jako metodę osiągnięcia bezstronności. Procedura ta jest analogiczna do stosowanej przez Rawlsa w celu wyłonienia zasad sprawiedliwości, z tą wszakże różnicą, że nie prowadzi ona do określonego wyniku, który pozostaje otwarty. W istocie w teorii tej reguła jednomyślności stanowi kryterium sprawiedliwości w procesie podejmowania decyzji zbiorowych. Generalnie jednak zarówno teoria Rawlsa, jak i teorie publicznego wyboru są analizą wyborów zbiorowych i zmagają się z problemem przełożenia jednostkowych systemów wartości czy jednostkowych preferencji na prawomocne i sprawiedliwe decyzje zbiorowe.

Dlatego też wydaje się słuszne określenie tych badań mianem sprawiedliwości liberalnej, która tworzy płaszczyznę poszukiwań prowadzonych w ramach współczesnego liberalizmu z różnych perspektyw metodologicznych, gdzie spotykają się rozmaite filozofie polityczne, stosujące odmienne narzędzia, lecz mające wspólny cel: wprowadzenie wartości moralnych do teorii demokratycznych społeczeństw. Obracamy się tu w kręgu filozofii praktycznej, zatem książka ta nie tylko jest próbą ich przedstawienia, ale też stawia sobie za cel określenie podatności owych teorii na ich praktyczną realizację i ocenę proponowanych środków ich urzeczywistnienia.

Część pierwsza dotyczy inspiracji, jakiej dla współczesnej filozofii politycznej dostarczył Rawls, i tego, w jaki sposób jego teoria została zaadaptowana przez teoretyków podejścia zdolnościowego: Sena i Nussbaum, którzy skupili się przede wszystkim na problemach i trudnościach związanych z jej praktycznym zastosowaniem, co zaowocowało powstaniem nowych koncepcji, ale również pozwoliło odsłonić pragmatyczny wymiar Rawlowskiej teorii. W drugiej części rozważane są szczegółowo koncepcje sprawiedliwości Sena i Nussbaum, przy czym analizy te koncentrują się nie tylko na samej teorii, lecz także na rzeczywistych problemach współczesnego świata, które wspomniane teorie starają się rozwiązać. W filozofii Sena

nacisk położony został na problematykę wolności jednostki pozostającej w związku z dobrobytem ekonomicznym, natomiast w koncepcji Nussbauma jest to godność człowieka oraz skoncentrowanie uwagi na grupach ludzi dotkniętych różnymi formami wykluczenia, co w jej ujęciu odnosi się też do zwierząt. Trzecia część dotyczy centralnej w liberalnej filozofii problematyki wolności, przedstawionej z jednej strony z punktu widzenia gloryfikującego ją libertarianizmu, a z drugiej strony – z perspektywy teorii wyboru publicznego, która argumentuje za koniecznością wprowadzenia ograniczeń. Zostaje ona zarazem przedstawiona jako konieczne dopełnienie wspomnianych teorii sprawiedliwości, proponuje bowiem konkretne mechanizmy zapewnienia wolności w państwie demokratycznym, dające się zastosować w politycznej praktyce. Czwarta część podejmuje zagadnienie sprawiedliwości ponadnarodowej w związku z toczącym się ostatnio sporem między zwolennikami tezy o wielokulturowości, stanowiącej przeszkodę w osiągnięciu porozumienia wśród narodów, a zajmującymi przeciwstawne stanowisko głosicielami kosmopolityzmu. W konkluzji przedstawiona zostanie argumentacja przemawiająca za możliwością pokojowego ułożenia losów świata w skali międzynarodowej, co jednak wymaga przyjęcia nie tylko racjonalnych kryteriów sprawiedliwego porządku międzynarodowego, lecz także politycznej woli globalnej współpracy zarówno ze strony przywódców państw, jak i ich obywateli. Warunkiem jej wystąpienia jest etyczna i zapewne także emocjonalna kultura polityczna współczesnych demokratycznych społeczeństw opierająca się na poczuciu ogólnoludzkiej solidarności. Przekonanie Rawlsa, Sena i Nussbauma, że cele te można osiągnąć dzięki właściwej edukacji, wzrastającemu poziomowi życia i rozwojowi instytucji demokratycznych, wydaje się niepozbawione podstaw.

*

Książka ta jest wynikiem prowadzonych przeze mnie w ciągu ostatnich kilku lat badań naukowych, których zakończenie umożliwił mi pobyt w London School of Economics dzięki grantowi Fundacji Lanckorońskich z Brzezia. Artykuły składające się na niniejszy tom były przedstawiane podczas konferencji zorganizowanych w Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Łódzkim, Uniwersytecie Rzeszowskim, na Politechnice Gdańskiej, w Akademii Ignatianum, w ramach studenckiej Akademii Politologicznej w Uniwersytecie Jagiellońskim oraz za granicą podczas wykładów i seminariów dotyczących demokracji odbywających się w uniwersytetach w Tilburgu, Nicei, Ankarze i Aberdeen. Do jej powstania przyczyniły się także dyskusje ze studentami w trakcie prowadzonego przeze mnie w ostatnich latach w Instytucie Filozofii UJ seminarium poświęconego współczesnym

teoriom sprawiedliwości, które po części wzorowane było na seminarium Michaela Sandela w Uniwersytecie Harvarda, odbiegało jednak swoim charakterem od słynnego pierwowzoru, gdyż jego tematyka nie koncentrowała się na zagadnieniach etyki, lecz filozofii i teorii politycznej. Za wszelkie uwagi i komentarze pragnę wszystkim gorąco podziękować, a szczególnie prof. Barbarze Markiewicz i prof. Zbigniewowi Rauowi. Wyrazy wdzięczności należą się też Mirosławowi Ruszkiewiczowi i Maciejowi Zarychowi za pomoc w przygotowaniu tekstu do druku.

Niektóre z tekstów składających się na obecną książkę były już wcześniej publikowane:

- *Idea sprawiedliwości społecznej – od utopii do politycznej praktyki* [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011;
- *Racjonalność i wolność jednostki w koncepcjach J. Rawlsa i A. Sena* [w:] W. Bulira, W. Gogłóza (red.), *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpretacje*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010;
- *Idea sprawiedliwości a problem pomocy: A. Sen i M. Yunus*, „Prakseologia” 2012, nr 153;
- *Teorie sprawiedliwości społecznej: A. Sen i M. Nussbaum*, „Prakseologia” 2014, nr 156;
- *Podmiotowość, wolność i ludzkie działanie*, „Zarządzanie Publiczne” 2014, nr 3 (29);
- *Liberalna koncepcja człowieka* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010;
- *Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie* [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska (red.), *Wolność i władza w życiu publicznym*, Wydawnictwo PAT, Kraków 2008;
- *Umowa społeczna jako uzasadnienie polityki w koncepcji J.M. Buchanana* [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Scholar, Warszawa 2010;
- *Aksjologia publicznego wyboru* [w:] K.A. Kłosiński, A. Biela (red.), *Człowiek i jego decyzje*, t. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009;
- *Wielokulturowość jako problem współczesnej demokracji* [w:] D. Pietrzyk-Reeves, M. Kułakowska (red.), *Studia nad wielokulturowością*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010.
- *Liberalizm i demokracja w epoce globalizacji* – ukazał się w jęz. franc.: *Libéralisme et démocratie à l'époque de la mondialisation* [w:] *Mondalisations et Diversités Culturelles*, Cahiers critiques de philosophie, no. 13, Hermann: Paris 2014.

CZĘŚĆ I

Dziedzictwo Rawlsa

Sprawiedliwość liberalna

Pojęcie sprawiedliwości nie było głównym przedmiotem zainteresowania filozofów i myślicieli politycznych współtworzących tradycję liberalizmu, jednak w drugiej połowie XX wieku za sprawą Johna Rawlsa zostało do niej wprowadzone i stało się częścią tej tradycji. Czy jest to tylko niewiele znaczący dodatek do rozwijanej i modyfikowanej od czasów oświecenia filozofii politycznej, czy też oznacza to fundamentalną zmianę? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z przemianą nie tylko koncepcji liberalizmu, który odtąd zyskuje miano filozofii wrażliwej społecznie, lecz za sprawą wolności, która jest podstawą myśli liberalnej, przemianie ulega sama idea sprawiedliwości społecznej.

Zdaniem Rawlsa sprawiedliwość w filozofii politycznej stanowi odpowiednik prawdy w nauce, w tym sensie, że jest to wartość naczelna, stwarzająca motywację do poszukiwań i wyznaczająca ostateczny cel podejmowanych rozważań. Już Arystoteles zwrócił uwagę na to, że można ująć sprawiedliwość jako wartość etyczną, zawierającą w sobie wszystkie pozostałe, ale można ją też rozważać w węższym znaczeniu i w zastosowaniu do życia społecznego jako sprawiedliwość społeczną⁶. W koncepcji starożytnego filozofa etyka i polityka były z sobą ściśle związane poprzez koncepcję dobra wspólnego, dlatego zasady sprawiedliwości społecznej

⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 172.

jawiły się jako racjonalne i oczywiste. Późniejszy rozwój filozofii doprowadził do autonomizacji filozofii politycznej i oddzielenia od niej zagadnień etyki, co jest przedmiotem sprzeciwu takich filozofów jak Michael Sandel, wykazujących ścisły związek obu tych dziedzin. W swej książce dotyczącej sprawiedliwości, zatytułowanej *Justice: What's the Right Thing to Do?* (2009)⁷, próbuje on skonfrontować rozmaite definicje tego pojęcia z rzeczywistymi sytuacjami, poddając je ocenie moralnej. Etyka w koncepcji Sandela, a także Alasdaira MacIntyre'a i Charlesa Taylora, nie jest sprawą prywatną jednostki, lecz kształtuje się na gruncie wspólnoty, do której ona należy. Rawls jednak argumentował za koniecznością rozdzielenia filozofii moralnej i politycznej z uwagi na religijny, światopoglądowy i kulturowy pluralizm współczesnych społeczeństw⁸. W jego koncepcji zasady sprawiedliwości muszą być dla wszystkich członków społeczeństwa zrozumiałe i akceptowalne, mimo że ich oceny poszczególnych spraw mogą się różnić.

Generalnie jednak wspomniany rozdział filozofii politycznej i zagadnień moralności we współczesnych koncepcjach przejawia się dwojako:

1. Filozofia polityczna stanowi czysty opis modeli i zjawisk politycznych, bez ich oceny lub wprowadzania wartościującej hierarchii.
2. Etyka pozostaje sprawą prywatną jednostki, lecz umożliwia ocenę i wartościowanie zjawisk politycznych poprzez świadome racjonalne przefiltrowanie sądów etycznych przez schemat uzgadniającej procedury.

To drugie podejście cechuje Rawlsa, a także teoretyków podejścia zdolnościowego: Sena i Nussbaum, którzy nie wykluczają całkowicie etyki z filozofii politycznej i dokonują próby obiektywizacji, pogodzenia różnorodności światopoglądowej obywateli oraz pluralizmu głoszonych przez nich poglądów w ramach demokratycznej procedury. Był to zarazem główny punkt sporu między Rawlsem a komunitarystami, którzy – jak Sandel czy MacIntyre – zarzucali Rawlsowi dążenie do neutralności, twierdząc, że nie jest ona możliwa do utrzymania ze względu na to, iż każdy człowiek jest osadzony w systemie wartości kulturowych, z których nie można się wyzwolić.

Rawls rozważa te argumenty i w kolejnych swoich pracach czyni ustępstwa wobec pierwotnej doktryny, uwzględniające powyższy zarzut, a mianowicie zgadza się z tym, że jego teoria sprawiedliwości nie ma uniwersalnego wymiaru, lecz jest ograniczona do kultury Zachodu. Niemniej zdaje on sobie sprawę z konieczności oparcia tak etyki, jak i filozofii politycznej na podstawach intuicyjnych, założeniach podzielanych przez istoty racjo-

⁷ M.J. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, przeł. O. Siara, Kurhaus, Warszawa 2013.

⁸ D. Dańkowski, *Rawls on Religion in Public Debate*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 20.

nalne i mające zdolność do określenia dobra. Na założeniach tych opiera się zarówno filozofia moralna, jak i filozofia polityczna, których zadaniem jest wypracowanie teorii sprawiedliwości wykraczającej poza szczegółowe systemy etyczne i światopoglądowe. Zapewne prowadzi to często do rozbieżności oceny zdarzeń, które w świetle prywatnej etyki wydają się niesłuszne, dają się jednak obronić ze względu na przyjęte w społeczeństwie zasady sprawiedliwości społecznej. Czasami wiedzie to do nieoczywistych konsekwencji, takich jak w opisywanym przez Sandela przykładzie odwołania składanego przez kandydatkę do władz amerykańskiej uczelni z powodu nieprzyjęcia jej na studia, chociaż zdobyła liczbę punktów, która uprawniała inne osoby z faworyzowanych mniejszości do zaliczenia ich w szeregi studentów. W jej ocenie zapewne jest to decyzja niesprawiedliwa, ale biorąc pod uwagę kryteria szersze, a więc politykę wyrównywania szans prowadzoną w amerykańskim społeczeństwie, daje się ona uzasadnić jako zgodna z Rawlowskimi zasadami sprawiedliwości społecznej⁹.

Teoria sprawiedliwości Rawlsa miała przełomowy charakter w filozofii politycznej XX wieku, bowiem od czasu publikacji tego dzieła badania nad pojęciem sprawiedliwości w ramach liberalizmu niezwykle się rozwinęły, by wspomnieć najważniejsze tylko prace wydane w trzech ostatnich dekadach ubiegłego stulecia przez Roberta Nozicka, Michaela Sandela, Alasdaira MacIntyre'a, Michaela Walzera¹⁰. Z kolei druga fala wzrostu zainteresowania tą problematyką przypada na początek XXI wieku, przynosząc nowe opracowania Briana Barry'ego czy Sandela¹¹, a przede wszystkim wspomniane już przeze mnie dzieła Amartyi Sena i Marthy Nussbaum¹². W świetle tych ostatnich sprawiedliwość przestaje być abstrakcyjną teorią słusznego podziału dóbr według przyjętej *a priori* zasady, a zostaje odniesiona do indywidualnej jednostki i warunków jej życia. Ponadto autorzy owych najnowszych prac na temat sprawiedliwości nie skupiają nadmiernej

⁹ M.J. Sandel, *Sprawiedliwość...*, op. cit., s. 242.

¹⁰ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, B. Blackwell, New York 1974; M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983; A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988; B. Barry, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford 1995; z polskich prac: W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, PWN, Warszawa 1988; Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Daimonion, Lublin 1992.

¹¹ B. Barry, *Why Social Justice...*, op. cit.; M.J. Sandel, *Sprawiedliwość...*, op. cit.

¹² W Polsce recepcja filozofii Rawlsa nastąpiła z opóźnieniem. Oprócz pracy W. Sadurskiego warto wspomnieć poświęcony tej problematyce tematyczny numer „Civitas” z 2000 roku (nr 4: *Sprawiedliwość*). O wzroście zainteresowania problematyką sprawiedliwości świadczą też między innymi następujące publikacje: M. Soniewicka, *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010; W. Kaute et al. (red.), *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011.

uwagi na strukturze politycznej państwa demokratycznego i nie określają szczegółowo jego mechanizmów, tak jak to uczynił Rawls. Zakłada się jako warunek wstępny, że sprawiedliwe państwo powinno być demokratyczne, gdyż tylko taka struktura zapewnia jednostkom wolność, w tym nowym liberalizmie bowiem wolność i sprawiedliwość to idee nieodłącznie z sobą związane. Sprawiedliwa demokracja w ujęciu Rawlsa miała zapewnić wolność i równość, powstaje jednak pytanie: co oznacza ten związek wolności ze sprawiedliwością?

Teorie sprawiedliwości Sena i Nussbaum zasługują na szczególną uwagę, bo chociaż zostały zainspirowane przez dzieło Rawlsa, są jednak konstruowane na zupełnie innych zasadach i opierają się na odmiennych koncepcjach człowieka. Rawls, nawiązując do Kanta, kładzie nacisk na racjonalność jednostki, Sen zaś, powołując się na Adama Smitha, odwołuje się do uczuć moralnych i wyobraźni; podobnie czyni Nussbaum, która w tym kontekście przywołuje koncepcję etyczną Arystotelesa.

W filozofii Rawlsa człowiek jest ujmowany na różne sposoby: jako osoba prywatna, indywidualium posiadające określone zdolności i cechy, jako obywatel w państwie lub jako abstrakcyjna jednostka, istota racjonalna, reprezentująca pewną grupę w sytuacji początkowej, w trakcie zawiązywania umowy społecznej, w której występuje jako strona. Natomiast podstawę filozofii politycznej Sena stanowi człowiek empiryczny, który jest istotą nie tylko racjonalną, lecz także emocjonalną, wyposażoną w uczucia społeczne: zdolność do współodczuwania i solidaryzowania się z innymi ludźmi. Nussbaum, chociaż nawiązuje zarówno do koncepcji Kanta, Rawlsa, jak i Sena, najwyżej ocenia Arystotelesowskie ujęcie jednostki, w którym człowiek jawi się jako istota obdarzona racjonalnością praktyczną. Jej zdaniem jednak jednostka nie jest osadzona, jak sądził starożytny filozof, w pewnej określonej koncepcji dobra wspólnego, lecz na sposób kosmopolityczny realizuje swe ogólnoludzkie zdolności. Generalnie podstawą do definiowania człowieka u Sena i Nussbaum jest pojęcie rozmaitych zdolności, w które ludzie są wyposażeni. Wspomniana koncepcja jednostki wyposażonej w rozmaite uzdolnienia – racjonalne i emocjonalne oraz mające wymiar społeczny – wpływa na ich teorie sprawiedliwości.

Wolność, która w liberalnych koncepcjach człowieka stanowi fundamentalną cechę jednostki bądź jej podstawowe uprawnienie, u Rawlsa przejawia się w racjonalnym wyborze zbiorowym dotyczącym zasad sprawiedliwości, u Sena jest niezdeterminowana i polega na zdolności do formułowania i realizowania preferencji, wybierania pomiędzy empirycznie dostępnymi możliwościami, zaś u Nussbaum jest zdolnością do samorealizacji. Wszyscy oni zgadzają się, że teoria sprawiedliwości ustanawia podstawy społeczne i ekonomiczne wolności oraz godności jednostki. Sprawiedliwość w tym

kontekście pozostaje zatem w ścisłym związku z ujęciem człowieka jako istoty wolnej, posiadającej zdolność do kształtowania życia zbiorowego, politycznego i społecznego w sposób niezdeteminowany i tak, by nie ucierpiała na tym ludzka godność. Określenie godnych warunków życia jest więc także zadaniem sprawiedliwości.

Zdaniem Sena i Nussbaum nie trzeba przy tym, jak sądzi Rawls, uciekać się do umowy społecznej, wystarczy oprzeć się na intuicyjnym rozumieniu praw człowieka i jego zdolności, które w sprawiedliwym społeczeństwie i państwie powinny być urzeczywistniane w możliwie jak największym stopniu. Naturalne wydaje się to, że państwem tym jest demokracja, i to zarówno model parlamentarny i konstytucyjny (Rawls), jak i struktura uwzględniająca społeczną deliberację (Nussbaum i Sen).

Autorzy koncepcji sprawiedliwości stworzonych w początkach obecnego wieku, przede wszystkim Sen i Nussbaum, zarzucają Rawlsowi, że jego teoria ma ograniczenia wynikające z racjonalistycznego i konstruktywistycznego podejścia, nie ujmuje innych, oprócz rozumu, ważnych dla człowieka zdolności, nie stwarza jednostkom wystarczających podstaw do dobrego życia i nie uwzględnia niektórych grup społecznych oraz zwierząt. Te nowe liberalne koncepcje są bardziej otwarte i kosmopolityczne, bowiem pojęcie zdolności, na którym się opierają, ustanawia uniwersalne podstawy do przejścia z płaszczyzny pojedynczego społeczeństwa i państwa do uniwersalnej czy też globalnej wizji sprawiedliwości; tak więc pomimo pewnych ograniczeń wskazują one na znacznie szerszy zakres pojęcia sprawiedliwości niż teoria Rawlsa.

Polityka i ekonomia wobec problemu sprawiedliwości społecznej

Książka ta dotyczy zagadnień filozofii politycznej, a więc dziedziny, w której poszukuje się rozumienia zjawisk zachodzących w polityce, gospodarce i życiu społecznym po to, by wskazać rozsądne cele działań zbiorowych, a czasami także zasugerować środki prowadzące do ich osiągnięcia. Problematyka ta mieści się w kręgu filozofii praktycznej, która opiera się na założeniach dotyczących natury człowieka i społeczeństwa, zachowuje jednak związek z obserwowanymi faktami życia zbiorowego i nie stroni od normatywnych konkluzji.

Zakłada się tu, że wspomniane wyżej pojęcia – polityka, ekonomia i sprawiedliwość społeczna – są ściśle z sobą związane i pozostają we wzajemnych relacjach. Związki te zachodzą zarówno na płaszczyźnie teore-

tycznej i dotyczą zagadnień o charakterze interdyscyplinarnym z zakresu szeroko rozumianych nauk społecznych, jak i w obszarze praktyki życia politycznego i gospodarki oraz podejmowanych w ich ramach decyzji. Całą tę strukturę teorii politycznych, społecznych i ekonomicznych oraz rozmaitych ludzkich decyzji spaja koncepcja wyborów zbiorowych, a w szczególności jeden z jej ważniejszych nurtów, jakim jest teoria wyboru publicznego. Definiowane w jej ramach wybory mają charakter polityczny i są podejmowane przez jednostki, jednak dotyczą one grup i zbiorowości ludzkich. Metodologia wypracowana w teorii wyboru publicznego stosowana w tej książce do opisu elementów owej struktury pozwala na łączenie w badaniach perspektywy politycznej i ekonomicznej, a ponadto jest narzędziem, które umożliwia interdyscyplinarność i normatywizm w naukach społecznych.

Pytanie o związek między polityką i ekonomią a sprawiedliwością można postawić w następujący sposób: Czy w ogóle związki takie zachodzą, czy przeciwnie – są to dziedziny autonomiczne? Zapewne teorie naukowe z reguły bronią swoistości i autonomii danej dziedziny badawczej. Co oczywiste, rozróżnia się ekonomię i nauki polityczne, ale także nauki o polityce odbiegają od filozofii politycznej. Jest jednak obszar, na którym dziedziny te się spotykają – to właśnie płaszczyzna wyborów zbiorowych, wyborów publicznych. Dzięki nim można spojrzeć na politykę czy gospodarkę jako na sferę wyborów, decyzji, tworzenia i stosowania reguł, a nie jako na zastygłe i gotowe byty. Instytucje oczywiście nie znikają i nie ustępują miejsca płynnej strukturze zmieniających się decyzji, lecz są traktowane jako konieczny rezultat i ucieleśnienie wyborów zbiorowych. Co więcej, instytucje mogą być oceniane pod względem tego, czy ułatwiają, czy raczej blokują podejmowanie wyborów publicznych.

Ilustruje to następujący przykład: podczas kryzysu finansowego w 2011 roku, na odbywającym się pod przewodnictwem Polski szczycie Unii Europejskiej przyjęto plan, który polegał na tym, że wszystkie państwa złożą się na fundusz wspomagający kraje najbardziej zadłużone poprzez wprowadzenie podatku od transakcji finansowych i że będą rygorystycznie przestrzegać zasady, iż deficyt budżetowy nie może przekraczać trzech procent PKB. Uchwała ta nie została przyjęta jednomyślnie, zaś Polska zaakceptowała tę dyrektywę mimo protestów ekonomistów, wysuwających argument, że kraje, takie jak Polska czy Rumunia, mają wspierać zamożniejsze od nich państwa strefy euro, których ten kryzys dotyczy. W przeciwnym razie jednak pozostałe państwa Unii Europejskiej były gotowe wstrzymać dotacje dla krajów mniej zamożnych, na co te ostatnie nie chciały z oczywistych powodów przystać. Przed szczytem Unii mówiono, że dojdzie do jej rozpadu, tak więc niedopuszczenie do tego i ocalenie jedności uznano ostatecznie

za polityczny sukces ówczesnej polskiej prezydencji. Nie wiadomo, jak potoczyłyby się nasze losy gospodarcze i polityczne, gdyby strefa euro się skonsolidowała; być może rynki pracy zostałyby zamknięte, a politycznie i gospodarczo Europa wróciłaby do lat dziewięćdziesiątych XX wieku.

Rozważając tę sytuację, warto się zastanowić, które argumenty są istotne i kto w tej debacie ma rację: politycy czy ekonomiści? Można tu przywołać modele rozumowań zaczerpnięte z teorii decyzji: dylemat więźnia lub problem Newcomba w interpretacji Davida Gauthiera, który stwierdza, że w sytuacji podejmowania decyzji w warunkach niepewności, kiedy nie wiemy, jak zachowa się druga strona, trzeba nawet kosztem wyrzeczeń zakładać współpracę i spodziewając się zyskać więcej w dłuższym czasie, odstąpić od osiągnięcia doraźnej korzyści. Z drugiej strony jednak, jeśli tak postąpimy, będziemy musieli ponieść koszty ratowania bogatszych krajów, co nie leży w naszym interesie. Jeśli więc nie możemy jednoznacznie oprzeć się na teoriach racjonalnego wyboru, trzeba odwołać się do filozofii politycznej oraz do idei sprawiedliwości zastosowanej do społeczeństwa i międzynarodowej polityki.

W tym kontekście trzeba przypomnieć, że Unia Europejska powstała po II wojnie światowej, a jej celem było zapewnienie pokoju w Europie poprzez współpracę gospodarczą i polityczną. Wyrażała się w tym Kantowska idea ludzkości, która stopniowo jednoczy się w federację narodów, co jest warunkiem światowego pokoju. Podczas wspomnianej sytuacji kryzysowej zdano sobie sprawę, że ewentualny rozpad Unii pozostawiłby słabe gospodarczo i militarnie państwa Europy Środkowej własnemu losowi, toteż nad racjami ekonomicznymi przeważyły argumenty polityczne, umożliwiając osiągnięcie porozumienia.

Ponadto, oprócz światowego pokoju, istotnym celem współczesnych państw jest sprawiedliwość społeczna, która odwołuje się do idei ludzkości oraz braterstwa między ludźmi. Argument ten przypomniany został niedawno podczas debaty przywódców państw europejskich nad udzieleniem Grecji kolejnej znaczącej pomocy finansowej, przyczyniając się do podjęcia działań, które mimo krytycznych sądów niektórych filozofów (między innymi Jürgena Habermasa) zapobiegły pogłębieniu się kryzysu w tym kraju i, w powszechnej opinii, ponownie ocaliły jedność Unii. W ostatnich dniach jedność ta jest znów testowana, a idee solidarności i braterstwa zostały przywołane w dyskusji w związku z problemem rozmieszczenia w państwach unijnych i otoczenia opieką napływających do Europy uchodźców z ogarniętych wojną krajów Azji i Afryki. Wynikiem publicznej debaty będzie zapewne kolejny wybór zbiorowy, podjęty przez przywódców Unii, w którym muszą zostać uwzględnione polityczne racje i argumenty etyczne wykraczające poza wąsko rozumiane interesy poszczególnych państw.

Na tych przykładach widać, że sprawiedliwość ujmowana w wymiarze międzynarodowym łączy politykę z ekonomią, gdyż stanowi nadrzędną instancję określania priorytetów politycznych i społecznych w perspektywie celów ludzkości. Filozoficzne rozważania problemu sprawiedliwości nie są jedynie akademicką dyskusją, lecz pozwalają rozsądzić spory między ekonomistami i politykami oraz ocenić wagę przytaczanych przez nich argumentów na szerszej filozoficznej płaszczyźnie, jaką jest pokojowy rozwój społeczeństw i powiększanie w nich obszaru jednostkowej wolności.

Etyka i polityczny pragmatyzm

Filozofia polityczna w XX wieku stała się dyscypliną autonomiczną, wyodrębnioną nie tylko z filozofii, ale i oddzieloną od etyki. Proces ten dokonywał się stopniowo i polegał na przejściu od wielkich koncepcji czasów starożytnych, stworzonych przez Platona oraz Arystotelesa, podkreślających ścisły związek filozofii politycznej z etyką, do liberalnych teorii współczesności, akcentujących jej autonomię¹³. Już jednak w koncepcji Tukidydesa pojawiło się pytanie, czy polityka jest wolna od wartości, będące punktem wyjścia do dyskusji na temat sprawiedliwości przedstawionej w Platońskim *Państwie*¹⁴. W następnych stuleciach zagadnienie to powracało zarówno w rozważaniach dotyczących sposobu uprawiania filozofii politycznej, gdy zastanawiano się, czy należy analizować zjawiska i procesy polityczne w oderwaniu od etyki, to znaczy bez przykładania do nich norm moralnych, jak i odnoszono je do praktyki politycznej, pytając o to, czy należy uprawiać politykę, nie dbając o zgodność podejmowanych decyzji z normami moralnym, lecz stosując dyrektywę skuteczności.

¹³ Zob. B. Szlachta, *Idea „sprawiedliwości”. Wielość znaczeń* [w:] W. Kaute et al., op. cit.

¹⁴ Obecny w filozofii Platona związek pojęcia sprawiedliwości z zagadnieniem prawdy analizuje Barbara Markiewicz w artykule: *Sprawiedliwość jako aletheia*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 49–60; zob. też: R. Legutko, *Spór o Platona* [w:] idem, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Arcana, Kraków 1994.

Polityczny pragmatyzm jest w filozofii politycznej stanowiskiem pośrednim między politycznym realizmem i idealizmem¹⁵. Od politycznego realizmu różni się tym, że nie odrzuca całkowicie wartościowania i poddawania ocenie etycznej zjawisk politycznych. Od idealizmu politycznego albo utopizmu odróżnia się natomiast brakiem doktrynerstwa, nie zakłada bowiem sztywnego wzorca, doskonałego i etycznie usprawiedliwionego modelu uprawiania polityki, do którego należy dopasować rzeczywistość, ale dopuszcza rozmaite możliwości ustroju politycznego oraz politycznego działania, biorąc pod uwagę różnice kulturowe, ekonomiczne i społeczne.

Filozofia politycznego pragmatyzmu nie jest spójną teorią polityczną, lecz raczej programem badawczym w sensie Imre Lakatosa. Głosi tezy, które podlegają korektom i modyfikacji w konfrontacji z rzeczywistością. Za podstawę obiera z jednej strony założenia teoretyczne: racjonalną i opierającą się na wartościach teorię, z drugiej zaś – rzeczywistość empiryczną. Ów dedukcyjno-empiryczny grunt do prowadzenia rozważań jest charakterystyczną cechą metody badawczej stosowanej w pracach Rawlsa, Sena i Nussbaum. Podstawy do tego stanowiska ustanowił Rawls w swej ostatniej książce *Prawo ludów*, pisząc o realistycznej utopii i stosując to podejście do analizy międzynarodowej polityki¹⁶; w swych wcześniejszych pracach, a szczególnie w *Teorii sprawiedliwości*, prezentował natomiast idealizm polityczny, konstruując etyczny ideał sprawiedliwości i na nim opartą polityczną strukturę dobrze zorganizowanego społeczeństwa oraz optymalnego modelu państwa. W *Liberalizmie politycznym* jednak skonstatował, że model demokracji nie ma uniwersalnego znaczenia, lecz jego ważność ogranicza się do kręgu kulturowego Zachodu; w *Prawie ludów* natomiast już zdecydowanie zrezygnował z utopijnej wizji państwa światowego i zarysował koncepcję realistycznej utopii, która jednak nie jest odmianą realizmu, gdyż nie oznacza całkowitego wyrugowania wartości z polityki oraz możliwości oceny zjawisk politycznych z perspektywy etycznej.

Rawls odnowił filozofię polityczną liberalizmu, a nawet w dużym stopniu na nowo ją ukonstytuował; z rozważań o charakterze eseistycznym, które stanowiły większość prac z zakresu filozofii polityki, za sprawą amerykańskiego filozofa stała się ona dyscypliną badawczą posiadającą wyraźnie określony przedmiot i metodę. Dzięki niemu filozofia polityczna drugiej połowy XX wieku zyskała impuls do ożywionego rozwoju: powstało wiele

¹⁵ Charakterystyka stanowiska politycznego realizmu zawarta jest w: W.J. Korab-Karpowicz, *Political Realism in International Relations* [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013 Edition, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/realism-intl-relations/>.

¹⁶ J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001, s. 21.

prac zarówno kontynuujących i rozwijających jego koncepcję sprawiedliwości społecznej, jak i wobec niej polemicznych. Z tej tradycji wywodzą się teorie polityczne Sena i Nussbaum, skoncentrowane na problematyce sprawiedliwości, a inspiracja ta ma charakter nie tylko myślowy, lecz dokonywała się też poprzez kontakty bezpośrednie, Sen pracował bowiem pod kierunkiem Rawlsa, a z kolei filozofia polityczna Nussbaum wiele zawdzięcza jej współpracy z Senem. Ponadto, chociaż wielu wybitnych współczesnych filozofów czerpało inspirację z dzieł Rawlsa i podjęło zagadnienie sprawiedliwości, to jednak Sen i Nussbaum wydają się najbardziej typowymi przedstawicielami nurtu nazwanego tu przeze mnie pragmatyzmem politycznym.

Stanowisko to nie ma wiele wspólnego z ortodoksyjnym amerykańskim pragmatyzmem ani z koncepcjami Johna Deweya, który na gruncie pragmatyzmu uprawiał filozofię polityczną; jest natomiast podejściem pośrednim między pragmatyzmem a skrajnym relatywizmem, ponieważ nie rezygnując z przyjętej teorii, nakazuje uzupełniać i dostosować ją do aktualnych warunków kulturowo-społecznych.

Tego rodzaju postawę pragmatyczną badacze przypisują społeczeństwu amerykańskiemu, określając tym mianem charakter życia politycznego i panującą w tym kraju mentalność. Zwrócił na to uwagę Alexis de Tocqueville, gdy pisał o cechującej Amerykanów niechęci do filozoficznej i racjonalistycznej spekulacji przy równoczesnym ich zamiłowaniu do samodzielności myślenia i formułowania niezależnych sądów na podstawie własnego doświadczenia. Ograniczeniem tej dowolności jest religia chrześcijańska, a przede wszystkim głoszone w niej prawdy moralne, które Amerykanie przyjmują bez zastrzeżeń jako swego rodzaju aksjomaty. Tocqueville zauważył też, że Amerykanie jako społeczeństwo są wierzący i traktują wartości jako podstawowy element kultury oraz religii, od której jednak oddzielają politykę. Pozwala im to modyfikować instytucje polityczne bez wikłania się w spory religijne czy światopoglądowe¹⁷.

On sam zresztą w swych badaniach społeczeństwa amerykańskiego przyjął metodę prekursorską wobec współczesnego stanowiska politycznego pragmatyzmu, bowiem w książce *O demokracji w Ameryce* nie poprzestał na opisie tego zjawiska, lecz starał się zbudować na przykładzie owego społeczeństwa pewien model demokracji, którego szczególną cechą stanowił egalitaryzm. Ale jak pisał Jan Baszkiewicz we wstępie do wspomnianego dzieła, „Autor nie poprzestał na określeniu celów, do których zmierza społeczeństwo egalitarne, i wartości, które ono wyznaje (...). Do swojej wizji społeczeństwa demokratycznego Tocqueville wnosi własną

¹⁷ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, PIW, Warszawa 1976, s. 274.

siatkę wartości. I wierzy, że możliwe jest »wychowanie demokracji«, to znaczy zaadaptowanie jej do tych wartości, które są mu bliskie”¹⁸.

Tak określony pragmatyzm polityczny jest stanowiskiem nacechowanym etycznie i, w szerszym znaczeniu, aksjologicznie. Filozofowie, którzy je reprezentują, nie rezygnują bowiem z wartościowania sfery polityki i jej oceny w kategoriach moralnych, choć nie popadają w moralizatorstwo. Nie zakładają przy tym z góry jakiejś koncepcji dobra, która wyznaczałaby ich oceny. Do pewnego stopnia uznają względność ocen i wartości w zależności od podłoża religijnego i kulturowego, a jednocześnie nie absolutyzują owej różnorodności, gdyż uważają, że pewne podstawowe wartości związane z ludzkim życiem i działaniem mają charakter uniwersalny. To sprawia, że można te stanowiska określić jako kosmopolityczne w szerokim znaczeniu tego słowa¹⁹.

Kosmopolityzm przejawia się przede wszystkim w tym, że Rawls uznaje pewne własności człowieka, takie jak zdolność do określenia własnego dobra i racjonalność, za uniwersalne oraz intuicyjnie oczywiste²⁰. Z kolei Sen odrzuca zdecydowanie teorie głoszące radykalną odrębność jakiejś kultury, na przykład kultury i tradycji Wschodu, z której miałyby wynikać niemożność przyjęcia wartości i instytucji politycznych wypracowanych w tradycji Zachodu. Nussbaum zaś reprezentuje najbardziej skrajne poglądy, postulując kosmopolityczną edukację i twierdząc, że szacunek dla pewnych podstawowych, uniwersalnych wartości trzeba wpajać młodym ludziom w procesie wychowania. Przy tym owo wychowanie w jej koncepcji nie powinno oznaczać indoktrynacji, lecz raczej wykształcenie i obudzenie wrażliwości na los innych istot żywych: ludzi, zwierząt i roślin.

Widoczna w filozofii politycznej i ekonomii XX wieku tendencja do oddzielania się tych dyscyplin od etyki sprawiła, że ekonomia stała się nauką teoretyczną, bliską matematyce, a filozofia polityczna skupiła się na analizie ludzkich wyborów przy zastosowaniu teorii decyzji i racjonalnego wyboru (teorie wyboru społecznego i publicznego, grup interesu). Swoista dehumanizacja tych dyscyplin badawczych, odnoszących się przecież do dziedziny praktyki, spowodowała nieliczenie się z wartościami moralnymi w decyzjach zbiorowych i wzrastające przyzwolenie na działania nieetyczne w dziedzinie polityki oraz gospodarki. Zauważyli to uczeni reprezentujący

¹⁸ J. Baszkiewicz, *Wstęp* [w:] A. de Tocqueville, op. cit., s. 10. Zob. też: M. Tracz-Tryniecki, Z. Rau, *Tocqueville and Europe. What Can We Learn from Him about the Past, the Present and the Future of the Old Continent?* [w:] Z. Rau, M. Tracz-Tryniecki (red.), *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, University Press of America, Lanham, MA 2014, s. 2.

¹⁹ P. Kleingeld, E. Brown, *Cosmopolitanism* [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2014 Edition, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>.

²⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 51.

teorię wyboru publicznego, jak James Buchanan, który zmodyfikował swe podejście badawcze i stworzył – jako poddziedzinę owej teorii – konstytucyjną ekonomię polityczną dopuszczającą wartościowanie²¹.

W teoriach Rawlsa, Sena i Nussbaum natomiast przyjmowana jest koncepcja człowieka jako istoty posiadającej godność, a więc zasługującej na to, by dostosować państwo i jego polityczne, ekonomiczne i społeczne instytucje do jego wygody. Godność jednostki stanowi podstawę ich teorii politycznych, w których dobrostan (*well-being*) jest czymś w rodzaju praktycznie rozumianego dobra, przy czym jest on pojmowany nie w sposób hedonistyczny, lecz jako umożliwienie jednostkom realizacji posiadanej przez nie wolności (Rawls) lub swoistych zdolności (Nussbaum i Sen).

Pojęcie godności było fundamentem filozofii Rawlsa, do którego ostatecznie sprowadza się uzasadnienie teorii sprawiedliwości. Dlaczego każdy człowiek ma mieć równe udziały w prawach i wolnościach, a nierówności są uzasadnione tylko w wypadku, gdy polepszają sytuację najuboższych? Ponieważ człowiek posiada godność, która uzasadnia owe swobody: wolność i możliwość działania oraz organizowania sobie życia w społeczeństwie. Sen i Nussbaum podejmują ten wątek godności w oryginalny sposób: jako uzasadnienie nie teorii politycznej, lecz działań praktycznych, czego przejawem jest głoszone przez nich podejście zdolnościowe.

Pragmatyzm Richarda Rorty'ego

Charakteryzując polityczny pragmatyzm, nie można pominąć Richarda Rorty'ego, współczesnego filozofa, który w oryginalny sposób rozwijał tradycję amerykańskiego pragmatyzmu. Sam się do tej tradycji przyznawał, chociaż – jak pisał – w opinii współczesnych filozofów stanowisko to uchodzi za przestarzałe, wyrosłe na gruncie dziewiętnastowiecznej prowincjonalnej atmosfery. Interpretował pragmatyzm i opracowaną w ramach tej filozofii aktywistyczną koncepcję prawdy w związku z ludzkim działaniem, które ma zawsze wymiar wspólnotowy, dlatego też w jego ujęciu prawda jest historyczna i relatywna, odnosi się do określonej kultury. W filozofii pragmatycznej nie istnieją żadne uniwersalne (wykraczające poza poszczególne dyscypliny nauki) lub transkulturowe kryteria, które obowiązywałyby wszystkich ludzi, toteż tak pojęty pragmatyzm zdaniem Rorty'ego nie mieści się w ramach dychotomii platonizmu i pozytywizmu, charakteryzującej współczesną myśl filozoficzną.

²¹ J.M. Buchanan, *The Domain of Constitutional Economics*, „Constitutional Political Economy” 1990, vol. 1, no. 1.

Pragmatysta (...) uważa, że dążenie do powszechnej ludzkiej wspólnoty będzie autodestrukcyjne, jeśli stara się zachować elementy każdej tradycji intelektualnej, wszelkie „głębokie” intuicje, jakie każdy kiedykolwiek miał. Nie można tego osiągnąć poprzez próbę współmierności, opartej na wspólnym słownictwie, które izoluje wspólną ludzką istotę Achillesa i Buddy, Lavoisiera i Derridy. Przeciwnie, można to osiągnąć, jeśli w ogóle, przez działania, czynności, a nie wyniki – poprzez poetycką raczej niż filozoficzną działalność. Kultura, która będzie transcendować, a przez to jednoczyć Wschód i Zachód, czyli Ziemię i Galaksję, nie jest prawdopodobnie tą, która oddaje równą sprawiedliwość każdemu, ale taką, która patrzy wstecz na nich obu z rozbawieniem i łaskawością typową dla późniejszych pokoleń poszukujących w dziejach swoich przodków²².

Pragmatyczna prawda ostatecznie nie polega na odkrywaniu istotnych zależności między sądami a rzeczami, lecz na dokonywaniu wyborów pomiędzy ich alternatywnymi odwzorowaniami. Zagadnienie to, jak pisze Rorty, „nie zostanie rozwiązane poprzez jakieś nagłe nowe odkrycie tego, jakimi są rzeczy w rzeczywistości. Zostanie zdecydowane, jeśli historia da nam swobodę, by decydować o tych kwestiach, tylko poprzez powolny i bolesny wybór pomiędzy alternatywnymi samo-obrazami”²³.

Pomimo swej przynależności do amerykańskiego pragmatyzmu Rorty jest też filozofem liberalnym, którego Andrzej Szahaj zalicza do „niewątpliwych kontynuatorów Rawlsa”²⁴. Kontynuacja ta jednak dokonuje się poprzez interpretację też Rawlsa w duchu współczesnego komunitaryzmu i neopragmatyzmu, jako filozof polityczny Rorty staje bowiem w rzędzie filozofów skupiających uwagę na praktycznym działaniu, nie zaś na czystej spekulacji myślowej²⁵.

Dobrym przykładem ilustrującym tę dwoistą inspirację jest esej *Sprawiedliwość jako szersza lojalność*²⁶, w którym Rorty z jednej strony daje wyraz swej zależności od koncepcji Rawlsa poprzez samo podjęcie tego zagadnienia, z drugiej zaś w sposób oryginalny nawiązuje do dziewiętnastowiecznej amerykańskiej tradycji wspólnotowego pragmatyzmu, wykorzystuje bowiem zaczerpniętą z prac Josiaha Royce’a ideę lojalności. Filozof ten określał swą idealistyczną koncepcję mianem pragmatyzmu, sądził bowiem, iż uzasadnieniem idealistycznych postulatów jest praktyka, która wpływa na treść filozoficznych idei²⁷.

²² R. Rorty, *Introduction. Pragmatism and Philosophy* [w:] idem, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1982, s. XXX; wyd. pol.: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1998.

²³ Ibidem, s. LI.

²⁴ A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość, równość*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 138.

²⁵ M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 11.

²⁶ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009.

²⁷ J. Royce, *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, New York 1908, s. IX, 324–326. Zob. też: B.J. Singer, *Pragmatism, Rights, and Democracy*, Fordham University Press, New York 1999, s. 81.

W odróżnieniu od Royce'a, który rozpatrywał antagonizm między różnymi postaciami indywidualizmu a lojalnością wobec wspólnoty, Rorty przenosi tę ideę na inny poziom rozważań i analizuje problem lojalności jednostki względem różnych grup społecznych, w stosunku do których pozostaje ona zawsze w jakichś relacjach. Proponuje, by zastąpić pojęcie sprawiedliwości pojęciem szerszej lojalności, to znaczy wykraczającej poza więzi rodzinne czy łączące jednostkę z najbliższym otoczeniem²⁸. Rozważając koncepcję sprawiedliwości w wymiarze uniwersalnym, światowym, przedstawioną w *Prawie ludów*, Rorty podkreśla obecne u Rawlsa założenie o istnieniu moralnej wspólnoty ludzi, w której idea sprawiedliwości w wymiarze ponadnarodowym ma być realizowana. (Podobne założenie czyni notabene Kant). Dostrzega jednak trudności w uzasadnieniu tej koncepcji, czego dowodzi polemika między Jürgenem Habermasem i Rawlsem dotycząca możliwości wykazania uniwersalności tej idei i racjonalistycznego jej uzasadnienia. Trudności te, z których Rawls zdawał sobie sprawę i które skłoniły go do znaczącej modyfikacji swej koncepcji sprawiedliwości w stosunku do jej pierwotnej wersji, można, zdaniem Rorty'ego, ominąć, zastępując pojęcie sprawiedliwości pojęciem szerszej lojalności i zmieniając argumentację z racjonalistycznej na uzasadnienie etyczne.

Jest to też zarazem główna treść postulowanej przez niego reinterpretacji tradycji oświecenia, rezygnacji z jej wyłącznie racjonalistycznego modelu, a wydobycia i zaakcentowania obecnych w niej wątków emocjonalnych. Rorty – pragmatysta konkluduje, że skuteczność tej argumentacji, w celu szerzenia na świecie demokracji, wzrośnie, jeśli nie będzie się przekonywać o transcendentalnym charakterze wartości zrodzonych na gruncie zachodniej kultury, lecz wykaże się ich atrakcyjność, skuteczność w osiąganiu przez ludzi dobrobytu (w znaczeniu dobrego życia)²⁹.

Wydaje się, że w podobnym kierunku zmiierzają też wysiłki Sena, który polemizuje z tezami Samuela Huntingtona i radykalnych komunitarystów na temat swoistości i nieprzystawalności kultur, stanowiskami głoszącymi brak porozumienia między cywilizacjami i nieuchronny ich konflikt³⁰. Zdaniem Sena kultury są różne, co nie znaczy, że nie mają pewnych elementów wspólnych i możliwości przyjmowania nowych wartościowych treści od innych kultur³¹. Ponadto zarówno Sen, jak i inni współcześni historycy i filozofowie: Annette Baier, Emma Rothschild czy Martha Nussbaum, wpisują się w nurt współczesnych reinterpretacji oświecenia (w tym kon-

²⁸ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, op. cit., s. 92. Problem ten szerzej omówiony zostanie w rozdziale 8.

²⁹ Ibidem, s. 99.

³⁰ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2008.

³¹ A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton, New York 2006, s. 58.

cepcji Adama Smitha) jako tradycji, w której obecne są wątki emocjonalne, przede wszystkim w filozofii moralnej, mającej wpływ na filozofię polityczną i ekonomię tego okresu³².

Wartości moralne i polityka

Do grona współczesnych myślicieli, uprawiających filozofię polityczną opartą na wartościach moralnych, należy też Sandel, który początkowo krytykował teorię sprawiedliwości Rawlsa, by następnie dokonać własnej próby ujęcia tego zagadnienia. Nie kwestionuje on konieczności publicznej debaty dotyczącej tego pojęcia, odrzuca jednak Rawlsowską kategorię rozumu publicznego jako mającego istotny wpływ na wynik owej debaty. Uważa natomiast, że powinno się, podobnie jak u Arystotelesa, włączyć koncepcję dobrego życia do debaty publicznej nad sprawiedliwością. Stanowi to, w jego ujęciu, powrót do starożytnej myśli etycznej, w której refleksja nad dobrem jednostki ściśle łączy się z dobrem wspólnoty, do której ona należy³³.

Sandel krytykuje postulat neutralności polegający na radykalnym rozdzieleniu polityki i prawa od etyki i religii, którego głosicielami byli Kant i Rawls. Uważa, że nie da się tego postulatu zrealizować w praktyce, stąd w jego koncepcji zagadnienia etyki powinny być przedmiotem publicznej dyskusji i zostać włączone do debaty nad sprawiedliwością. Przede wszystkim należy wprowadzić idee moralne do debat na tematy ekonomiczne i społeczne, by zagadnienie sprawiedliwości nie sprowadzało się do określenia zasad dystrybucji dóbr materialnych, lecz obejmowało także duchowy wymiar ludzkiego życia³⁴. Wadą tej koncepcji jest jednak niekonkretność proponowanych rozwiązań i, podobnie jak w wypadku Rorty'ego, relatywizm. Nie wiadomo bowiem, w jakiej mierze jednostka jest autonomiczna wobec wspólnoty; jeśli debata dotyczy kwestii sprawiedliwości w ramach pewnej wspólnoty i dla niej przeznaczonej, a jednostka jest przez tę wspólnotę w sensie aksjologicznym ukonstytuowana, to wynik debaty jest właściwie już przesądzony i nie ma możliwości postępu w rozwiązywaniu kwestii społecznych. Podobny problem pojawia się zresztą w filozofii MacIntyre'a, który także zamyka jednostkę w kręgu wspólnotowych wartości i nie wskazuje przekonującego czynnika, który mógłby być motorem zmiany.

³² A. Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatises*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991; E. Rothschild, *The Economic Sentiments. Adam Smith Condorcet and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge 2001; M.C. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 145.

³³ M. Sandel, *Sprawiedliwość...*, op. cit., s. 326.

³⁴ *Ibidem*, s. 353.

W ten komunitarystyczny nurt wpisuje się również Rorty, którego teoria sprawiedliwości, choć wyrasta z pragmatyzmu i akcentuje treści kulturowe, różni się diametralnie od koncepcji Rawlsa, Sena czy Nussbaum. Te ostatnie wywodzą się z tradycji oświeceniowej, nawiązują w rozmaity sposób do filozofii Kanta lub Smitha. Natomiast Rorty, powołując się na historyzm Hegla, stawia się zgoła w innej sytuacji, gdyż jego filozofia polityczna stanowi przykład skrajnego relatywizmu kulturowego i zarazem uzależnia człowieka od sił, które znajdują się poza nim i mają charakter historyczny; w jego ujęciu człowiek jest uwikłany w coś, na co nie ma wpływu. Komunitarystyczny charakter filozofii Rorty'ego nie daje się uzgodnić z tradycją liberalną, do której należą Rawls, Sen i Nussbaum. Wszyscy troje uznają do pewnego stopnia uwarunkowania kulturowe, ale uważają, że nie determinują one zachowań jednostki, która ma priorytet względem państwa oraz społeczeństwa, a także może się zdystansować wobec lokalnej kultury.

Liberalizm a pragmatyzm polityczny

Zapewne wszystkie te koncepcje mieszczą się w wyprowadzonej z myśli oświecenia tradycji szeroko pojętego liberalizmu, pojęcie to jednak jest wieloznaczne. Liberalizm polityczny natomiast jest terminem ukutym przez Rawlsa i odnoszącym się do jego filozofii politycznej, zwłaszcza z późniejszego okresu. Ponadto w znaczeniu, jakie nadał mu Rawls, liberalizm polityczny dystansuje się od zagadnień etyki, zaś pojęcia sprawiedliwości czy wolności są definiowane na gruncie czysto politycznym, co odróżnia go od koncepcji Sena i Nussbaum. Wspomniane teorie: myśl polityczna późnego Rawlsa, jak też filozofia polityczna Sena i Nussbaum, powstały już po krytycznych wobec liberalizmu Rawlsa wystąpieniach komunitarystów. Wszystkie trzy w jakiejś mierze uwzględniają wysunięte wówczas zarzuty, choć ich twórcy dystansują się od słynnego, toczącego się w latach osiemdziesiątych XX wieku sporu między liberalizmem a komunitaryzmem. Uznając znaczenie uwarunkowań kulturowych, nie przeceniają ich jednak i nie zgadzają się na zdeterminowanie wyborów jednostki przez wartości wspólnotowe.

Termin „pragmatyzm polityczny” na oznaczenie tych teorii wydaje się więc bardziej pojemny, gdyż pozwala odróżnić owe wyrosłe na gruncie teorii Rawlsa koncepcje od pragmatyzmu będącego nazwą kierunku filozoficznego z przełomu XIX i XX wieku³⁵. Co więcej, termin ten z jednej

³⁵ Pragmatyzm polityczny różni się także od postawy pragmatyzmu w koncepcji Ludwiga von Misesa, który analizuje relację między myśleniem i działaniem jednostki jako problem epistemologiczny. Zob. L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, przeł. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2007, s. 20–21.

strony umożliwiła odróżnienie stanowisk Sena i Nussbaum od liberalizmu politycznego Rawlsa ze względu na ich nacechowanie aksjologiczne, uwzględniają one bowiem nie tylko wartości takie jak wolność, lecz także wkraczają w sferę filozofii moralnej. Z drugiej strony Rawls, Sen i Nussbaum znajdują się w opozycji do skrajnego relatywizmu kulturowego, który reprezentuje myśl Rorty'ego.

Teorie sprawiedliwości Sena i Nussbaum w sposób oryginalny podejmują program badawczy Rawlsa; oryginalność ta polega na tym, że chociaż oboje uważają się za uczniów wielkiego amerykańskiego myśliciela, nie rozwijają, jak wielu innych badaczy, niektórych wątków jego teorii, lecz proponują własne rozwiązania, które w istocie stanowią polemikę z dziełem Rawlsa. Polemika ta toczy się jednak na wspólnym gruncie podzielanych przez nich założeń.

Tak więc, po pierwsze, wszyscy uważają, że społeczeństwo jest zbiorem jednostek, które łączą się z sobą w celu osiągnięcia wzajemnych korzyści. I chociaż dostrzegają wspólnotowy charakter tego stowarzyszenia, to nie wnoszą dobra wspólnoty ponad cele i zamiary jednostkowe, co odróżnia ich od komunitarystów. Po drugie, wszyscy przyjmują liberalną, polityczną koncepcję jednostki, która jest istotą wolną i odpowiedzialną, a społeczeństwo i państwo są instytucjami zaprojektowanymi tak, by jak najlepiej służyły do realizacji swoistych celów i zdolności jednostek.

Na tym jednak podobieństwa się kończą, różnice zaś dotyczą przede wszystkim koncepcji człowieka. Podstawą *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa jest pojęcie osoby rozumianej nie jako konkretny, rzeczywisty człowiek, lecz konstrukcja teoretyczna, jako strona reprezentująca grupę³⁶. Owa istota ludzka dysponuje ważnymi zdolnościami: do dokonywania racjonalnych wyborów i do posiadania własnej koncepcji dobra, przy czym reprezentuje ona grupę społeczną, więc jako reprezentant grupy ustala w umowie społecznej dwie zasady sprawiedliwości, dbając o to, by oparte na nich społeczeństwo zapewniało pomyślność każdej z tych grup. W *Liberalizmie politycznym* Rawls przechodzi już na grunt bardziej konkretny: z jednej strony osadza „osobę reprezentatywną” w kontekście moralnym, religijnym i społecznym, z drugiej natomiast skupia uwagę na funkcjonowaniu państwa liberalnego, które w swych instytucjach będzie się starało przestrzegać zasad sprawiedliwości. *Prawo ludów* jest jeszcze większym ustępstwem na rzecz politycznej praktyki, podmiotami umowy są bowiem rzeczywiste ludy, które zmierzają do ustanowienia prawa ludów, czyli zasad pokojowego międzynarodowego współżycia narodów na podstawie idei sprawiedliwości³⁷. W każdym z tych

³⁶ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 112.

³⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny* (1993), przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 72; idem, *Prawo ludów*, op. cit., s. 51.

dział Rawlsa mamy do czynienia z reprezentatywnym podmiotem zbiorowym, nawet jeśli określany jest on mianem osoby, a podmiot ten potrzebny jest dla celów teoretycznych – konstrukcji zasad sprawiedliwości.

Odmienne rzecz się przedstawia w teoriach Sena i Nussbaum, które mają charakter empiryczny i za podstawę obierają jednostki ludzkie takie, jakimi są w rzeczywistości. Oboje przy tym polemizują z Rawlsem: Sen zwraca uwagę na upraszczający i redukcjonistyczny charakter koncepcji człowieka, które zubażają jego motywacje do jednego lub dwóch czynników, podkreśla też, że w budowaniu teorii politycznej czy ekonomicznej powinno się brać pod uwagę złożoność ludzkich motywacji oraz to, iż obok czynników racjonalnych istotne są również emocjonalne i moralne (współodczuwanie i zobowiązanie). Zarzut ten odnosi się zresztą nie tylko do Rawlsa, lecz przede wszystkim do teorii racjonalnego wyboru, które posługiwały się tego rodzaju modelami³⁸.

Nussbaum z kolei zwraca uwagę na pewien istotny brak teorii sprawiedliwości Rawlsa, a mianowicie to, że nie uwzględnia ona pewnych grup ludzi: osób niepełnosprawnych, a przede wszystkim upośledzonych psychicznie. Ponadto proponuje ona w swej koncepcji sprawiedliwości rozciągnięcie jej zasad na wszystkie istoty żywe i objęcie nimi także zwierząt³⁹.

Podsumowując, koncepcje Sena i Nussbaum odróżnia od racjonalistycznej teorii Rawlsa podejście empiryczne do zagadnienia sprawiedliwości, lecz mimo to filozofowie ci pozostają w kręgu oddziaływania jego myśli i podejmują na nowo problemy już przez niego dyskutowane, ponieważ sądzą, że na gruncie proponowanych przez nich teorii można znaleźć ich bardziej przekonujące rozstrzygnięcie. Podobnie też jak Rawls rozważają kwestię sprawiedliwości na świecie i sądzą, że jej zaprowadzenie stanowi warunek światowego pokoju. Podzielają swoiste kosmopolityczne stanowisko Rawlsa w tym względzie, uważają bowiem, że stanie się to nie dzięki globalnej teorii, lecz na mocy rozstrzygnięć praktycznych.

Tak więc chociaż podejście Rorty'ego i Sandela do problemu sprawiedliwości zostało zainspirowane przez teorię Rawlsa, wobec której ma charakter polemiczny, i chociaż ma ono także charakter pragmatyczny w tym sensie, że obaj filozofowie z obserwacji faktów przechodzą do sformułowania zasad ogólnych, mających ostatecznie zastosowanie w rządzeniu państwem, jednak różni się ono radykalnie od koncepcji definiowanego tu pragmatyzmu politycznego. Różnica ta polega przede wszystkim na odmiennym pojmowaniu autonomii jednostki i relacji do społeczeństwa. W pracach Rawlsa, Sena

³⁸ A. Sen, *Rational Fools. A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory* [w:] idem, *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.

³⁹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, op. cit., s. 348 i nast.

i Nussbaum jednostka jest rozpatrywana niejako wcześniej od zbiorowości, jako od nich pierwotniejsza i mająca wpływ na jej kształt, co pozwala zaliczyć te koncepcje do liberalnego oświeceniowego indywidualizmu. Z kolei Sandel i Rorty podporządkowują jednostkę zbiorowości i historycznym ponadjednostkowym procesom. Zapewne wprowadzony przez nich element kulturowy i wspólnotowy wszedł już na stałe do demokratycznej debaty, nie stał się jednak w koncepcjach Rawlsa, Sena i Nussbaum głównym czynnikiem motywującym i determinującym ludzkie myślenie oraz działanie. W tych koncepcjach wyrosłych na gruncie oświeceniowego zaufania do rozumu oraz wiary w możliwość postępu społecznego i ekonomicznego ludzkości obecny jest element relatywizmu w umiarkowanej postaci. Podstawowy aksjomat antropologii liberalnej, jakim jest wolność jednostki, łączy się z istotnymi jej ograniczeniami przez zdolność człowieka do racjonalnego myślenia i odpowiedzialnego działania.

CZĘŚĆ II

W kręgu idei
sprawiedliwości

Idea sprawiedliwości społecznej – od utopii do politycznej praktyki

Sprawiedliwość jest kategorią etyczną, zaś pojęcie sprawiedliwości społecznej – kategorią polityczną, która ma także wymiar etyczny. Jednak sama ta idea ma charakter abstrakcyjny, jest pojęciem skonstruowanym przez filozofów, które trzeba dopiero odnosić do rzeczywistości. W tym sensie można ideę sprawiedliwości społecznej określić jako utopijną, bowiem celem prawie każdej utopijnej wizji doskonałego ustroju politycznego jest ukazanie możliwości istnienia sprawiedliwego społeczeństwa. Od Platona po Johna Rawlsa – filozofowie usiłowali ukonkretnić, odnieść do rzeczywistości społecznej i politycznej rozumnie określoną i zdefiniowaną przez nich ideę sprawiedliwości.

Jaki był cel tych starań? Chodziło o zmianę zastanej i ocenianej przez nich negatywnie współczesnej rzeczywistości. Stąd w rozważaniach nad sprawiedliwością podkreśla się, że jej funkcją jest dążenie do przekształcenia istniejącego stanu rzeczy. Pod tym względem pomiędzy czasami Platona a współczesnością nastąpiła jednak wyraźna zmiana: Platon i utopiści renesansowi nie wierzyli w realizację utopijnej wizji, przedstawiali raczej doskonały model lub obraz społeczeństwa, by – przez porównanie – umożliwić ocenę rzeczywistości im współczesnej. Natomiast od czasów oświecenia upowszechniła się wiara w możliwość realizacji wizji doskonałego społeczeństwa, która dzięki ludzkim wysiłkom powinna urzeczywistnić

się w przyszłości⁴⁰. Dlatego też obecnie formułowane wizje przyszłości nie są już właściwie utopiami, gdyż wiara w możliwość realizacji najbardziej śmiałych idei, niosących z sobą zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki, stała się czymś oczywistym, a granice między rzeczywistością, utopią i science fiction uległy zatarciu.

Pojawia się pytanie: czy oprócz tego, racjonalistycznego w gruncie rzeczy, podejścia możliwe jest także podejście empiryczne? Czy moglibyśmy powiedzieć, że działające w życiu społecznym jednostki wiedzą, na czym polega sprawiedliwość, i starają się ją urzeczywistnić, gdy w ich czasach jest ona zagrożona, a społeczeństwo, w którym żyją, jest w oczywisty sposób złe? Na przykład w Polsce w czasach komunizmu, który był rodzajem zrealizowanej utopii, czy ludzie, którzy go nie akceptowali i próbowali obalić, uświadamiali sobie, że walczą o sprawiedliwość?

Wydaje się, że tego rodzaju świadomość nie była powszechna. Uczestnikom tych zdarzeń jawiła się raczej otaczająca ich w życiu społecznym i politycznym niesprawiedliwość i jej konkretne przejawy. Działania ówczesnych opozycjonistów były podejmowane w duchu zaleceń Karla Poppera, który w eseju *Utopia i przemoc* pisał: „walcz z konkretnym złem, a nie o abstrakcyjne dobro społeczne, osiągnięcie zaś szczęścia pozostaw własnemu wysiłkowi jednostek”⁴¹. Przykładem tej postawy były porozumienia sierpniowe z 1980 roku, w których znalazły się postulaty dotyczące skrócenia czasu pracy i wolnych sobót (pracowano za dużo), wprowadzenia reglamentacji żywności (odczuwano jej brak), ale także żądania swobody zrzeszania się, wolności słowa i wyznania – jako swobód zagwarantowanych w konstytucji oraz w konwencjach międzynarodowych, które państwo socjalistyczne podpisało i które w jawny sposób naruszało. Usiłowano więc walczyć z konkretnymi i powszechnie odczuwanymi przejawami niesprawiedliwości zarówno w sferze ekonomicznej, jak i politycznej. Kryło się za tym przekonanie, że jeśli uda się je zlikwidować, to czeka nas życie w społeczeństwie lepszym i bardziej sprawiedliwym niż obecne.

Idea sprawiedliwości nie była zbyt wyraźna ani nie wysuwała się na pierwszy plan; ważniejsza od niej była solidarność, zbiorowe poczucie wspólnoty, która walczy o lepsze jutro i którą ten cel jednoczy. Przemiana świadomości społecznej nastąpiła na początku lat dziewięćdziesiątych,

⁴⁰ Badacze utopii zwracają uwagę na tę różnicę: Jerzy Szacki wyróżnia utopie miejsca i utopie czasu, chociaż te ostatnie, jego zdaniem, nie muszą być lokowane w przyszłości; Judith Shklar natomiast wprowadza wyraźną cezurę czasową między utopiami właściwymi, powstałymi do końca XVIII wieku, a poświeceniowymi wizjami przyszłości o charakterze progresywnym. Zob. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980; J. Shklar, *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton 1957.

⁴¹ K.R. Popper, *Utopia i przemoc*, przeł. T. Szawiel, „Znak” 1978, nr 283.

kiedy to dokonały się gruntowne przeobrażenia polityczne i ekonomiczne. Po obaleniu komunizmu uwierzono w realizację utopii, w to, że wkraczymy w nową epokę kapitalizmu i demokracji, wprowadzamy sprawiedliwy ustrój, który nam zapewni wolność i dobrobyt. Tak się też stało, ale gdy władzy i innych dóbr nie starczyło dla wszystkich, pojawiły się konflikty oraz polityczna walka o przywileje i posady. Z jednej strony obserwowaliśmy skłóconych z sobą polityków, wywodzących się z ruchu Solidarności, a z drugiej – niezadowolone społeczeństwo, gdyż polityczne przemiany nastąpiły szybciej niż ekonomiczne, zaś na sukces reform gospodarczych trzeba było jeszcze poczekać, toteż zniecierpliwienie i niezadowolenie przekładały się na negatywną ocenę demokracji.

Zjawiskiem, do którego musieliśmy się przyzwyczaić, były nierówności. Problem ten w filozofii politycznej liberalizmu jest rozważany w kontekście sprawiedliwości społecznej. Po ukazaniu się *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa przez wiele lat w nauce światowej toczyły się dyskusje nad poruszonymi w niej problemami. Brali w nich udział zarówno libertarianie (Nozick), jak i komunitaryści (Walzer) bądź zwolennicy marksizmu (G.A. Cohen). Głównym tematem dyskusji był problem nierówności; podnoszono go na wielu konferencjach oraz w publikacjach ogłaszanych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego stulecia⁴².

W XXI wieku dyskusja ta nieco ucichła, jednak w 2009 roku ukazały się w Stanach Zjednoczonych dwie książki napisane przez czołowych liberalnych filozofów politycznych, poświęcone idei sprawiedliwości: *The Idea of Justice* Sena i *Justice: What's the Right Thing to Do?* Sandela. Myśl polityczna Sena wywodząca się z liberalizmu Rawlsa, częściowo zaś z teorii społecznego i publicznego wyboru, skoncentrowana jest na problematyce nierówności, wolności i demokracji; Sandel natomiast, chociaż polemizował z Rawlsem, podejmował, podobnie jak on, w swoich wcześniejszych pracach problemy społeczne trapiące współczesną Amerykę⁴³. Obaj filozofowie, Sen i Sandel, po prawie czterdziestu latach, które upłynęły od publikacji słynnego dzieła Rawlsa, rozważają pojęcie sprawiedliwości społecznej, jak gdyby chcieli się przekonać, co ono współcześnie oznacza i w jaki sposób jawi się w obecnych czasach. Zastanawiając się nad tym, dlaczego podejmują oni ideę sprawiedliwości społecznej właśnie teraz, musimy założyć, że ich teorie, budowane na podstawie realiów amerykańskich oraz sytuacji politycznej i ekonomicznej

⁴² Por.: R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit.; M. Walzer, *Spheres of Justice...*, op. cit.; M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits...*, op. cit.; G.A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, przeł. I. Topińska, Znak, Kraków 2000.

⁴³ M.J. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

krajów świata zachodniego, odnoszą się także do spraw polskich, gdyż od wielu już lat, na mocy naszego zbiorowego wyboru, pozostajemy w kręgu oddziaływania idei politycznych i ekonomicznych Zachodu, a liberalizm w rozmaitych odmianach kształtuje też naszą rzeczywistość.

Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?

Pytanie to postawił Leszek Kołakowski w napisanym przed laty esej⁴⁴, w którym dowodził, że pojęcie to jest kategorią wyłącznie moralną i nie daje się zdefiniować w aspekcie ekonomicznym, bowiem trudno je zastosować do stworzenia programów polityki gospodarczej lub do słusznego systemu podatkowego. Nie odrzucił jednak całkowicie tej kategorii, jak to czynią skrajni liberałowie, stwierdził natomiast, że pojęcie to można uzasadnić na gruncie antropologii i etyki dotyczącej całej ludzkości. W duchu Kanta dowodził, że nie wolno nam odrzucać całkowicie tego pojęcia ze względu na naszą przynależność do ogólnoludzkiej wspólnoty – ludzkości, która jest kategorią moralną. W imię tej swoistej etyki powinniśmy organizować programy socjalne zarówno w danym kraju, jak i w skali globalnej, na przykład pomoc dla państw głodujących. W podobnym duchu argumentują amerykańscy liberałowie, jak Buchanan czy Rawls, którzy także postulują konieczność zbudowania „etyki roszczeń”, określającej, jakiego rodzaju roszczenia są słuszne, a jakie nie. Ale jak zauważa Rawls, obecnie, inaczej niż w czasach Arystotelesa, nie da się już sprawiedliwości społecznej definiować, opierając się na uznaniowości wobec jednostek, lecz tylko poprzez rozważenie roszczeń grup społecznych. Kołakowski dostrzegł więc potrzebę i funkcję moralnej idei sprawiedliwości we współczesnym świecie, Rawls zaś wykazał możliwość przeniesienia tej idei na grunt filozofii politycznej liberalizmu.

Powstaje jednak kolejne pytanie: czy liberalizm zyskuje coś na wprowadzeniu tej idei? Bez wątplenia odpowiedź jest pozytywna. Z jednej strony liberalizm dominuje dziś w filozofii politycznej i ekonomii, a zastosowany do polityki gospodarczej przynosi efekty o wiele lepsze niż socjalizm, choć czasy współczesne odsłaniają ponownie problem nierówności, które są żywo odczuwane w nawet najbardziej rozwiniętych gospodarczo krajach i powodują, że ludzie protestują na ulicach, domagając się zmiany tej polityki. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że sama idea sprawiedliwości, od dawna obecna w filozofii chrześcijańskiej, a w polityce łącząca się z lewicowymi teoriami politycznymi, zyskuje także na włączeniu jej w obszar myśli libe-

⁴⁴ L. Kołakowski, *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*, „Gazeta Wyborcza”, nr 105, 6–8 maja 1995; przedruk w: *Książka dla Jacka. W sześćdziesiątą rocznicę urodzin Jacka Kuronia*, Fundacja Nowej, Warszawa 1995.

ralnej⁴⁵, bowiem w lewicowych, socjalistycznych programach i ideologiach idea sprawiedliwości, jako wizja doskonale sprawiedliwego ustroju – komunizmu, okazała się w praktyce mrzonką prowadzącą ludzkość na manowce. Natomiast połączenie tej moralno-politycznej idei z liberalnym, nieutopijnym podejściem stanowi podstawę do opracowania etyki roszczeń, a także do uprawiania liczącego się z empirią myślenia politycznego. Znakomitym przykładem tego podejścia do zagadnienia sprawiedliwości jest koncepcja Sena.

Idea sprawiedliwości w myśli liberalnej

Idea sprawiedliwości społecznej, choć zdefiniowana i opisana już przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*⁴⁶, stała się hasłem politycznym dopiero od XIX wieku za sprawą ideologii lewicowych: socjalizmu, anarchizmu, w pewnym stopniu także socjaldemokracji. Były to nurty rewolucyjne – ich cel stanowiło nawoływanie do zmian, do radykalnych przekształceń zastanej rzeczywistości. Wcześniej, jak wspomniałam, pojęcie to było osią konstrukcyjną utopii społecznych, a więc wizji, których realizacja wydawała się niemożliwa, zaś pod wpływem rewolucji francuskiej w trakcie XIX stulecia stopniowo upowszechniała się świadomość, że utopie są realizowalne, a sprawiedliwe społeczeństwo z zawieszzonego ponad ziemią świata platońskich idei stało się modelem możliwym do realizacji w przyszłości i zarazem celem zbiorowego działania.

Liberalne idee, kształtujące społeczeństwa Zachodu w epoce nowożytnej, w XIX wieku stopniowo stawały się przedmiotem coraz ostrzejszych ataków ze strony lewicowych i szermujących ideą sprawiedliwości nurtów. Socjaliści krytykowali zarówno ekonomię liberalną, jak jej społeczne oraz polityczne skutki; podkreślali, że zasada wolnej konkurencji prowadzi do nierówności majątkowych i nierównego statusu społeczno-jednostek i grup społecznych. Odpowiadając na te zarzuty, liberałowie, jak John Stuart Mill, głosili konieczność stopniowych reform, które poszerzają wolność w społeczeństwie, postulowali swobody polityczne, a w sferze gospodarki dopuszczali w pewnym zakresie ograniczenie wolności rynku w imię korygowania nierówności. I chociaż w XX wieku obrońcy autonomii rynku – zwolennicy klasycznego liberalizmu (von Mises, Hayek, Nozick) – pozostali nieprzejednani, to amerykański liberalizm utożsamiał się w drugiej połowie stulecia z koncepcją Rawlsa, nazywanego też liberalnym socjaldemokratą, gdyż wprowadził do liberalizmu ideę sprawiedliwości społecznej, której nie można już było ignorować.

⁴⁵ Spostrzeżenie to zawdzięczam prof. Zbigniewowi Rauowi.

⁴⁶ Odpowiednikiem dzisiejszego pojęcia sprawiedliwości społecznej w terminologii Arystotelesa jest sprawiedliwość w sensie szczegółowym: rozdzielająca, wyrównująca i komutatywna. Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, op. cit., ks. V, s. 173 i n.

Co prawda, przeciwnicy tej koncepcji prowadzili z Rawlsem trwające wiele lat polemiki. Nawiązujący do klasycznego liberalizmu filozofowie twierdzili, że idea sprawiedliwości społecznej to atawizm rodem z zamierchłej przeszłości, gdy panowała wspólnota pierwotna (Hayek)⁴⁷. Libertarianie (Nozick) podkreślali niemożliwość równoczesnej realizacji w społeczeństwie ideałów wolności i równości, stwierdzając, że zastosowanie „równościowej” sprawiedliwości doprowadzi do zniewolenia i drastycznego ograniczenia wolności. Podobne argumenty wysuwali wcześniej zarówno Mises, jak i Hayek w swej krytyce socjalistycznej ekonomii. Z kolei komunitaryści (Walzer) krytykowali abstrakcyjny i doktrynerski charakter Rawlowskiej idei sprawiedliwości i próbowali opisać to zagadnienie w świetle głoszonej przez nich koncepcji społeczeństwa. Ostatecznie jednak Rawls odniósł nad swymi przeciwnikami zwycięstwo, bowiem idea sprawiedliwości społecznej zagościła już na stałe w filozofii politycznej liberalizmu. W swych kolejnych dziełach uwzględniał niektóre zarzuty i modyfikował nieco swą koncepcję sprawiedliwości, zaś w swej ostatniej książce – *Prawo ludów* – próbował przenieść zasady sprawiedliwości z płaszczyzny państwa narodowego na obszar międzynarodowej wspólnoty i całej ludzkości.

Te dość pobieżne historyczne uwagi pozwalają stwierdzić, że: po pierwsze, liberalizm obecnie musi się zmierzyć z problemem sprawiedliwości, i co za tym idzie – z kwestią nierówności społecznych; po drugie, w ramach liberalizmu mogą współistnieć różne koncepcje sprawiedliwości społecznej, odwołujące się do rozmaitych tradycji występujących w ramach tego nurtu. Tłumaczy to różnice w koncepcjach Seny i Sandela, a także między nimi a teorią Rawlsa. Nie mam zamiaru szczegółowo analizować w tym miejscu obszernych dzieł, z których każde zawiera swoistą i wartą rozważenia koncepcję sprawiedliwości społecznej, lecz skoncentruję uwagę na *Ideji sprawiedliwości* Seny i na najważniejszych wątkach tej pracy.

Bezstronny obserwator *Adama Smitha a Rawlowska* sprawiedliwość jako bezstronność

Wspomniany wcześniej Nozick, podkreślając wagę teorii sprawiedliwości Rawlsa we współczesnej filozofii, ostro z nią polemizował, przeciwstawiając jej libertariańską koncepcję sprawiedliwości, obie te teorie cechowało

⁴⁷ Por. F.A. Hayek, *The Atavism of Social Justice* [w:] idem, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 57–68; idem, *The Mirage of Social Justice* [w:] idem, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, University of Chicago Press, Chicago 1976.

jednak racjonalistyczne podejście do problemu sprawiedliwości społecznej. Obaj filozofowie rozważali to zagadnienie jako problem czysto teoretyczny i metodą dedukcyjną, opierając się na przyjętych założeniach, dochodzili do koncepcji sprawiedliwości, która stanowiła uzasadnienie dla państwa demokratyczno-liberalnego (Rawls) bądź dla ustroju radykalnie wolno-rynkowego (Nozick). Był to więc rodzaj akademickiej dyskusji między filozofami, którzy wykazywali, że preferowany przez nich ustrój polityczny można na gruncie ich teorii politycznej uzasadnić, opierając się na pewnej koncepcji sprawiedliwości; w wypadku Rawlsa była to sprawiedliwość jako bezstronność (*fairness*), a w wypadku Nozicka – teoria uprawnień (*entitlement theory*)⁴⁸.

Zapewne ten sposób myślenia zapoczątkował już Platon, który w *Państwie* rozważał sprawiedliwość w wymiarze etycznym (w odniesieniu do jednostki) i politycznym (w relacji do państwa) w tym celu, aby opisać naturę państwa doskonałego opartego na właściwie rozumianej sprawiedliwości. Wspomniani tu filozofowie współcześni postępują podobnie, rozpatrując zagadnienie sprawiedliwości w ścisłym związku z określoną strukturą państwa, które realizuje pewną zasadę sprawiedliwości. W odróżnieniu jednak od Rawlsa i Nozicka, Sen posługuje się metodą empiryczną, odwołując się do doświadczenia i obserwacji jako narzędzi, które pozwolą odkryć ideę sprawiedliwości.

Sięga on po inspirację do Adama Smitha, ale nie do jego klasycznego dzieła *O bogactwie narodów* (1776), lecz do wcześniejszej pracy *Teoria uczuć moralnych* (1759) i sformułowanej tam koncepcji bezstronnego obserwatora (*impartial spectator*)⁴⁹. Stwierdza, że stanowiącą istotę Rawlowskiej sprawiedliwości bezstronność (*fairness*) można osiągnąć empirycznie. W celu dojścia do idei sprawiedliwości nie trzeba wcale przywoływać teorii umowy społecznej, jak czyni to Rawls, lecz zamiast tego wystarczy założyć, za Smithem, charakterystyczny dla sytuacji bezstronnego obserwatora arbitraż, który dokonuje się w świecie rzeczywistym, a nie – jak u Rawlsa – w czysto teoretycznej sytuacji początkowej. W obu wypadkach jednak, co podkreśla Sen, oceny pochodzą z zewnątrz osoby oceniającej i decydującej, co pozwala uniknąć zarzutu skrajnego relatywizmu i subiektywizmu. Stworzona przez oświeceniowego szkockiego filozofa koncepcja bezstronnego obserwatora może więc być interpretowana jako refleksja, namysł jednostki podejmującej decyzję w sposób przemyślany i rozważającej konkretną rzeczywistą sytuację, w której przyszło jej działać. W świetle dokonanej przez Sena interpretacji rozważań Smitha widzimy, że podobny

⁴⁸ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 150–153.

⁴⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 121–122.

do opisanego przez Rawlsa w hipotetycznej sytuacji początkowej stan bezstronnego formułowania sądu można osiągnąć empirycznie; jest to zasadnicza różnica w stosunku do typowo racjonalistycznego podejścia amerykańskiego filozofa.

Zatem sięgając do stworzonej przez Smitha etycznej idei bezstronnego obserwatora, Sen rozszerza jej zasięg i wyprowadza z niej teorię sprawiedliwości społecznej. Rozważając koncepcję Smitha i swoiście ją interpretując, badacz ów wprowadza pojęcie „otwartej bezstronności” (*open impartiality*). Jest to rodzaj hierarchicznego uporządkowania poglądów pochodzących „z zewnątrz” jednostki, a także próba ustalenia „oświeconego znaczenia” poglądów przez jednostkę, która odwołuje się nie do abstrakcyjnej idei człowieczeństwa, lecz do koncepcji innych ludzi i grup społecznych, by poprzez ich porównanie dokonać oceny i następnie podjąć działanie. Te zewnętrzne poglądy zapewne nie mogą być całkowicie przypadkowe, ale człowiek, po dokonaniu refleksji, powinien umieć je zhierarchizować⁵⁰.

Sen zauważa, że Smith nie był utopistą, nie chodziło mu bowiem o sformułowanie koncepcji doskonałego społeczeństwa, lecz o porządek świata, który poprzez ów racjonalny namysł odkrywamy. Są to zasady prawa naturalnego, które – zdaniem Smitha – doprowadzają nas ostatecznie do idei Boga jako twórcy owego naturalnego porządku w świecie. Natomiast Sen w rozumowaniu tym zwraca uwagę nie na cel, lecz na samą procedurę; oceny i kryjące się za nimi prawa ustalamy komparatywnie, poprzez swoisty ranking wielu punktów widzenia, celem zaś tego postępowania jest wzbogacenie publicznego rozumowania na temat sprawiedliwości i norm prawnych.

Sen także nie jest utopistą, gdyż uważa, że nie powinniśmy oczekiwać zbyt wiele, na przykład że posługując się tą procedurą, dojdziemy do koncepcji doskonałego społeczeństwa, ani że owo doskonałe społeczeństwo może zostać jednomyślnie określone. Stanowisko to różni się więc od koncepcji Rawlsa czy Buchanana, którzy uzasadniali możliwość osiągnięcia jednomyślności w szczególnych wypadkach, w sytuacji wyłonienia zasad sprawiedliwości (Rawls) czy ustalenia konstytucyjnych reguł (Buchanan). Wspomnianym teoriom Sen przeciwstawia podejście Smitha, w gruncie rzeczy empiryczne, chociaż – jak zauważa – Rawls również w swym kolejnym po *Teorii sprawiedliwości* dziele, *Politycznym liberalizmie*, wychodzi poza czysto formalne modelowanie.

Trzeba w tym miejscu podkreślić nowatorski sposób, w jaki Sen, inaczej niż inni filozofowie współcześni – Rawls czy Taylor, interpretuje pojęcie bezstronnego obserwatora. Bowiem, na przykład, w koncepcji Taylora bezstronny obserwator symbolizuje wiarę w możliwość obiektywnego po-

⁵⁰ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 70.

znania zasad prawa naturalnego, które następnie w toku rozwoju cywilizacji zostają przeniesione ze świata zewnętrznego, gdzie zostały ustanowione przez Boga, do wnętrza człowieka, co w konsekwencji otwiera drogę do sekularyzacji współczesnego świata⁵¹. Choć ów kanadyjski filozof ujmując koncepcję Smitha na szerokim tle stworzonej przez siebie filozofii kultury i filozofii religii, to jednak w swej koncepcji imaginarium społecznego przyjmuje za Smithem przysługującą ludziom zdolność rozumowego uchwycenia przez nas sytuacji, w jakiej się znajdujemy, a więc pewien rodzaj obiektywizacji empirycznego kontekstu. Z kolei na ten aspekt koncepcji Smitha zwraca szczególną uwagę Sen, który zainspirowany metodą osiągnięcia obiektywnego sądu w etyce, przenosi ją do swej filozofii politycznej.

Sen i Rawls wobec dzieła Adama Smitha

Jak już wspomniałam, w sytuacji bezstronnego obserwatora Sen podkreśla element, który określa mianem *open impartiality*, będący postawą otwarcia się na przyjmowanie innych pochodzących z zewnątrz poglądów, co umożliwia dokonanie obiektywnej oceny. Rawls z kolei w *Teorii sprawiedliwości* zastanawia się, czy Smithowski bezstronny obserwator jest rzeczywiście bezstronny; jest bowiem przekonany, że próba poszukiwania obiektywnej wiedzy etycznej musi doprowadzić badacza do utworzenia sztucznej, czysto teoretycznej sytuacji początkowej i do umowy społecznej, jak to się dzieje w koncepcji amerykańskiego filozofa. Jednak, jak zauważa Sen, Rawls sprowadza sytuację bezstronnego obserwatora do postawy „zamkniętej bezstronności” (*closed impartiality*) i ostatecznie utożsamia ją z postawą idealnego obserwatora, co nie było intencją Smitha, któremu nie chodziło o zbudowanie idealnego modelu i uzyskanie absolutnie obiektywnej wiedzy, lecz o to, jak dana sytuacja wygląda w oczach innych ludzi z perspektywy realnych obserwatorów. Tak więc, zdaniem Sena, interpretacja tej koncepcji dokonana przez Rawlsa jest błędna, zwłaszcza że zbyt łatwo łączy on tezy formułowane przez Smitha z etycznymi poglądami Hume’a: z teorią uczuć, z pojęciem satysfakcji – by ostatecznie sprowadzić ideę bezstronnego obserwatora do pewnej wersji utilitaryzmu⁵².

Sen stwierdza jednak, że kategoria ta nie może być podstawą ani klasycznego utilitaryzmu, ani Rawlowskiego kontraktualizmu. Prowadzi nas to do jego własnej interpretacji tego pojęcia, którą można nazwać

⁵¹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, s. 232; idem, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 43.

⁵² A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 137; zob. też: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 274.

komparatystyczną, porównawczą metodą, mającą na celu uzyskanie obiektywnego oglądu sytuacji. Jego zdaniem bowiem w sytuacji bezstronnego obserwatora przekraczamy ograniczenia naszej własnej sytuacji życiowej i z tego względu kategoria ta ma wielkie znaczenie dla filozofii moralnej, politycznej oraz prawodawstwa.

Ponadto, według Sena, ujęcie przez Rawlsa problemu sprawiedliwości jest nazbyt wąskie (*parochial*), gdyż reprezentuje ono punkt widzenia pewnej zbiorowości, z pretensjami do uniwersalności. Stanie się to w pełni widoczne, gdy filozof ów zaczyna rozważać pojęcie sprawiedliwości globalnej, toteż w obliczu trudności z tym związanych Rawls próbuje rozwiązać ten problem w *Prawie ludów*, dokonując zmian we wcześniej przyjmowanych przez siebie założeniach. Sposób podejścia do zagadnienia sprawiedliwości, jaki proponuje Sen, unika tego zarzutu, gdyż opracowana przez niego procedura nie rości sobie pretensji do uniwersalizmu, lecz jest postępowaniem w danej sytuacji, w danych warunkach. W ramach tej metody jednak pojawia się inny dostrzegany przez Sena epistemologiczny problem związany z obserwacją i ze złudnością danych doświadczalnych, które uniemożliwiają uzyskanie wiedzy obiektywnej.

W tym kontekście Sen powołuje się na metodę opisaną w książce Thomasa Nagela *The View from Nowhere (Widok znikąd)*⁵³. Polega ona na próbie osiągnięcia obiektywności poprzez system korekt kolejno rozpatrywanych subiektywnych punktów widzenia. Obserwacja bowiem zależy od punktu widzenia obserwatora i ma charakter względny. Jest to tak zwana sytuacyjna obiektywność, polegająca na tym, że jedynie poprzez system korekt możemy zbliżać się do coraz pełniejszego i bardziej obiektywnego ujęcia, opisując to, co zawsze widziane jest z pewnej perspektywy. Obserwator powinien zdawać sobie sprawę z subiektywności swej sytuacji i być otwarty na inne punkty widzenia oraz na kolejne korekty. Przykładem może być tu obserwacja, że niewiele kobiet w danym kraju odnosi sukcesy w naukach ścisłych, która może prowadzić badacza do wniosku, iż nie mają one w tym kierunku uzdolnień. Jednak porównanie tego z obserwacją poczynioną w innym kraju, gdzie wiele kobiet jest zaangażowanych w badania z zakresu nauk ścisłych, wskazuje, że przy ocenie danego zjawiska powinno się uwzględnić perspektywę zarówno bliską, jak i dalszą. To jest właśnie istota owej postawy metodologicznej „otwartej bezstronności”, którą Sen odnajduje w koncepcji Smitha. Zatem w odniesieniu do rozważanego przez niego pojęcia sprawiedliwości Sen formułuje następujący postulat metodologiczny: aby poznać ideę sprawiedliwości, należy przezwyciężyć ograniczenia sytuacyjne⁵⁴.

⁵³ Ibidem, s. 157; zob. też: T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 9.

⁵⁴ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 169.

Sen a Rawls: sprawiedliwość podstawą demokracji

Trzeba jednak pamiętać, że chodzi tu o sprawiedliwość nie w znaczeniu wartości etycznej, lecz politycznej, Sen bowiem rozważa ideę sprawiedliwości, która jest ściśle związana z praktyką demokracji. W ustroju tym – tak jak go pojmuje Sen – centralną rolę w dochodzeniu do treściowego określenia tej idei odgrywa publiczne rozumowanie. Powołując się na filozofów takich jak Walter Bagehot, John Stuart Mill czy John Dryzek, podkreśla on, że istnieje „związek między ideą sprawiedliwości a praktyką demokracji, odkąd we współczesnej filozofii politycznej pogląd, iż najlepszą koncepcją demokracji jest ujmowanie jej jako »rządzenia przez dyskusję«, zyskuje szerokie uznanie”⁵⁵. Tak więc koncepcja Sena wpisuje się w długą filozoficzną tradycję – od Platona po Rawlsa – definiowania sprawiedliwości w relacji do określonego ustroju politycznego. Dedykując swą książkę o sprawiedliwości pamięci Rawlsa, Sen spłaca tym samym dług wdzięczności za inspirację, którą zaczerpnął z rozważań wielkiego amerykańskiego myśliciela. Nie przejmując on jednak słynnego Rawlowskiego pomysłu, by sprawiedliwość wyprowadzić z idei umowy społecznej, natomiast opierając się na koncepcji Smitha, formułuje własną teorię sprawiedliwości, która uzasadnia praktykę polityczną państwa demokratycznego – owego rządu poprzez dyskusję.

Ta współcześnie żywo dyskutowana idea przybiera rozmaite postaci demokracji dyskursowej albo deliberatywnej. Jednak podkreślając rolę rozumowania publicznego, Sen nie powołuje się, na przykład, na koncepcję Habermasa, nie chodzi mu o to – jak w skrajnych koncepcjach deliberacji – by debata publiczna zastąpiła instytucje państwa demokratycznego⁵⁶. Odwołuje się natomiast w tym kontekście do Buchanana i do teorii publicznego wyboru, w której mechanizmy debatowania i uzgadniania stanowisk znajdują wyraz w instytucjach demokratycznego państwa. W tego rodzaju definicji sprawiedliwości, jaką proponuje Sen, gdzie określa się nie treść pojęcia, lecz pewną procedurę dochodzenia do niego w określonych warunkach i konkretnej sytuacji (jak wspomniałam, Sen określa tę procedurę mianem komparatystycznej), istnieje niebezpieczeństwo relatywizmu. Empiryczny punkt widzenia i komparatystyczna procedura bowiem nie determinują punktu dojścia, toteż – jak ostatecznie stwierdza Sen – posuwamy się tak daleko, jak rozsądnie możemy. Nie chodzi mu przy tym, jak mogłoby się wydawać, o to, że na tej drodze możemy popaść w całkowity relatywizm, lecz o ograniczenia naszego rozumu. Nie możemy poznać

⁵⁵ Ibidem, s. 324.

⁵⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 306, 339.

i uwzględnić w naszym rozumowaniu wszystkich poglądów i okoliczności. Pomimo tych ograniczeń rozsądek zbiorowy powinien jednak pełnić funkcję bariery ograniczającej dowolność naszych zbiorowych i indywidualnych decyzji.

Zaprezentowana w dziele Amartyi Sena wizja jest zgodna z tendencją postrzegania przemian cywilizacyjnych i kulturowych zachodzących w świecie Zachodu jako prowadzących do wzrostu racjonalności w skali indywidualnej i zbiorowej. Proces ten określany jest mianem modernizacji i polega na powiększaniu zakresu wolności, postępującej demokratyzacji oraz tendencji do rozstrzygania konfliktów zbiorowych raczej metodami pokojowymi niż z użyciem siły. Proces ten zachodzi także w Polsce, bowiem na mocy dokonanego przez nas w wyborach do Sejmu w 1989 roku wyboru publicznego wchodzimy stopniowo w coraz ściślejsze związki z krajami Zachodu poprzez struktury polityczne i gospodarcze Unii Europejskiej, oraz sojusze wojskowe, i zapewne podlegamy podobnym prawidłowościom rozwoju społecznego jak pozostałe kraje tej wspólnoty.

Jednak stworzona przez Sena idea sprawiedliwości społecznej nie jest ściśle związana z kulturowym i politycznym obszarem Zachodu, nie chodzi w niej o podanie określonych, powszechnie obowiązujących zasad sprawiedliwości, lecz o wskazanie na pewną procedurę, która może być stosowana w różnych krajach i w różnych obszarach kulturowych. W istocie Sen proponuje tylko metodę dochodzenia do słusznych, rozumnych rozstrzygnięć zbiorowych w warunkach danego kraju czy wspólnoty, a więc procedurę ustalania zasad sprawiedliwości, która ze względu na swój uniwersalny charakter może znaleźć zastosowanie zarówno w skali państwa narodowego, jak i zostać zaadaptowana na płaszczyźnie międzynarodowej.

Racjonalność i wolność jednostki w koncepcjach Johna Rawlsa i Amartyi Sena

Filozofia polityczna Rawlsa, podobnie jak i Sena, ma charakter indywidualistyczny, podstawą tworzonych przez nich teorii jest wolna i działająca w sposób racjonalny jednostka. Analizując ich koncepcje filozoficzne, można się przekonać, że nie koncentrują się oni na pojęciu racjonalności i próbie jego precyzyjnego określenia, lecz skupiają uwagę na wolności, a właściwie na związku tych dwóch kategorii, który objawia się wtedy, gdy rozważamy problematykę wyborów kolektywnych zwanych publicznymi albo społecznymi. Wybory te są podejmowane przez jednostkę, ale ich skutki dotyczą nie tylko jej samej, lecz także innych ludzi, zaś dziedziną, w której się przejawiają, jest sfera szeroko rozumianej polityki, chociaż można je analizować również na gruncie ekonomii lub nauk o społeczeństwie. Zapewne obydwaj filozofowie należą do szeroko pojętego nurtu racjonalistycznego dominującego dziś za sprawą Rawlsa, obaj też podejmują kluczową dla obecnego liberalizmu problematykę określenia natury i charakteru wyborów zbiorowych. Sen zresztą stopniowo wyzwał się z charakterystycznej dla teorii wyborów społecznych (*social choice*) czysto racjonalistycznej analizy owych wyborów, by przejść na grunt empirycznej metody stosowanej w ramach teorii publicznego wyboru (*public choice*).

Generalnie jednak przyjmowana we wszystkich tych nurtach liberalizmu koncepcja wybierającej jednostki zakłada jej wolność, czyli zdolność do dokonywania wyborów, a także racjonalność, czyli działanie zmierzające do realizacji pewnego dobra, przy czym ta ostatnia jest pojmowana – za Arystotelesem – jako praktyczna racjonalność, rozumność.

Rozważając kwestię racjonalności, Sen nie przykłada nadmiernej wagi do określenia tego pojęcia, mówiąc, że w dyskusjach nad racjonalnością w polityce chodzi właściwie nie o racjonalność, lecz o pojęcie dobra, do którego zmierza wspólnota polityczna. Dlatego w swych książkach *Rozwój i wolność* oraz *Racjonalność i wolność*⁵⁷ skupia on uwagę przede wszystkim na pojęciu wolności, które jego zdaniem jest ważniejsze czy pierwotniejsze wobec tak określonego celu polityki.

Pierwsza z nich stanowi zbiór wykładów wygłoszonych przez Sena dla przedstawicieli Banku Światowego i ma charakter popularny, druga zaś jest rozprawą ściśle naukową z zakresu filozofii politycznej, w której autor przedstawia problematykę wyborów od strony politycznej teorii, podczas gdy w poprzednim dziele zawarł swe poglądy na temat politycznej praktyki. To samo zresztą można powiedzieć o pracach Rawlsa, który w *Teorii sprawiedliwości* ukazał zarys teoretyczny swej koncepcji, a następnie w *Liberalizmie politycznym* przedstawił jej możliwe praktyczne zastosowania.

Teoria sprawiedliwości jest dziełem, które ma na celu uzasadnienie wyprowadzonych przez Rawlsa dwóch zasad sprawiedliwości społecznej. Ważniejsza z nich – pierwsza zasada – przyznaje każdemu obywatelowi równe prawo do pewnych podstawowych wolności, łącząc tym samym pojęcia równości i wolności. Chociaż już w dziewiętnastym stuleciu Benjamin Constant odróżnił wolność starożytnych, obejmującą swobody polityczne, od wolności nowożytnych, w której nacisk położony jest na swobody osobiste, to jednak Rawls w owej pierwszej zasadzie utrzymuje, że wszyscy obywatele są uprawnieni do tego samego zbioru wolności obu tych rodzajów, mając do nich podstawowe prawo.

W szczególności zasada ta wymaga ochrony wolności myśli i sumienia oraz zapewnienia ludziom możliwości uczestnictwa w polityce i wpływania na proces polityczny. Oznacza to wolność słowa i zgromadzeń, swobodę zakładania stowarzyszeń, gwarancję nienaruszalności osoby, a także uprawnień i wolności związanych z rządami prawa⁵⁸. Co więcej, z pierwszej zasady wynika postulat, by państwo gwarantowało polityczną wolność w sposób uczciwy, tak więc szanse jednostki na zdobycie jakiegoś stanowiska i uzyskanie politycznego wpływu nie mogą zależeć od jej pozycji społecznej lub ekonomicznej.

⁵⁷ A. Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002; idem, *Rationality and Freedom*, Belknap Press, Cambridge, MA 2002.

⁵⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 107.

Druga ze wspomnianych zasad głosi, że społeczno-ekonomiczne nierówności są w państwie dopuszczalne, jeśli spełnione zostały dwa warunki: po pierwsze, nierówności muszą być przypisane do stanowisk i urzędów dostępnych dla wszystkich, w ramach równych szans; po drugie, nierówności te muszą łączyć się z korzyścią członków społeczeństwa, którym się najgorzej powodzi, powinny poprawiać ich sytuację⁵⁹. Rawls przy tym deklaruje prymat pierwszej zasady nad drugą, co oznacza, że wolność nie może być ograniczona kosztem, na przykład, wzrostu gospodarczego, a jedyne uzasadnienie przyjętych przez państwo pewnych ograniczeń wolności jednostek musi opierać się na wykazaniu, iż przyczynia się ono do wzmocnienia ogólnego systemu wolności. Na przykład: by chronić wolność sumienia, można w pewnym stopniu ograniczyć wolność polityczną oraz zakres działania reguły większości i ustanowić wolność sumienia jako prawo podstawowe, w obawie przed sytuacją, w której większość mogłaby narzucić określone poglądy religijne całej zbiorowości. To mocno wyrażone w *Teorii sprawiedliwości* przekonanie, że nie można w żadnym wypadku ograniczyć wolności politycznej w imię realizacji innych wartości społecznych, zostanie w późniejszych pracach Rawlsa, w których pojawia się idea publicznego rozumu, nieco złagodzone⁶⁰.

Rawls pragnie wykazać, że zasady sprawiedliwości mogą liczyć na powszechną akceptację, i w tym celu sięga po teorię umowy społecznej, która ma uzasadniać jego teorię sprawiedliwości. Zakłada przy tym specyficzną koncepcję osoby, opierając się na przekonaniu, iż wszyscy mamy pewne wspólne cechy przynależne istotom ludzkim: koncepcję dobra, celu, do jakiego w życiu dążymy, oraz zdolność do jej utworzenia, polegającą na rozumowaniu, w którym ustalamy cele albo je zmieniamy. Posiadamy też umiejętność wycucia sprawiedliwości, uchwycenia zasad określających uczciwe relacje społeczne. To, że jesteśmy wyposażeni w owe powszechne, wspólne nam wszystkim władze moralne, pozwala nas określić jako wolne i równe pod względem moralnym osoby, a ponadto stanowi podstawę godności jednostki w demokratycznym społeczeństwie. Jesteśmy równi, ponieważ każdy ma podstawowe zdolności dokonania wyboru i podjęcia sprawiedliwego działania. Z teorii tej płyną praktyczne konsekwencje, które dotyczą zasad organizacji społeczeństwa, bowiem jego podstawowa struktura musi umożliwiać nam życie zgodne z etycznym ideałem uczciwej współpracy między wolnymi i równymi osobami⁶¹.

Ideał odbywającej się w społeczeństwie uczciwej kooperacji jest w koncepcji Rawlsa abstrakcją: nie myślimy o sprawiedliwości społecznej w sensie

⁵⁹ Ibidem, s. 139.

⁶⁰ Zob. S. Freeman, *Rawls*, Routledge, London 2008, s. 85.

⁶¹ Zob. J. Cohen, *Democratic Equality*, „Ethics” 1989, no. 99.

wierności wobec tradycyjnych, narodowych wartości, lecz jako o zasadzie uniwersalnej, wspólnej wszystkim ludziom⁶². Zbliża go to do Sena, który także podkreśla fundamentalny charakter ludzkiej wolności i jej nadrzędność wobec panującej w danym kraju tradycji czy zastanych przekonań. Z drugiej jednak strony Sen nie uznaje jakiegś abstrakcyjnej definicji sprawiedliwości, pisząc, że sposób ujmowania sprawiedliwości ma wymiar społeczny, wiąże się z interaktywnym formowaniem się przekonań publicznych i kształtuje się w toku kolektywnego rozwiązywania problemów w danej zbiorowości⁶³. Natomiast Rawls konstruuje hipotetyczną sytuację początkową, która jest odpowiednikiem tradycyjnego pojęcia stanu natury. Wykazuje, że umieszczone w tej sytuacji, za zasłoną niewiedzy, jednostki, a właściwie – istoty racjonalne, zgodzą się na wspomniane dwie zasady sprawiedliwości: równej wolności oraz dopuszczającej nierówności, jeśli działają ona na korzyść najbardziej pokrzywdzonych grup.

W tak pomyślanej umowie społecznej określona zostaje lista dóbr podstawowych, o których strony zawierające umowę społeczną wiedzą, że mają istotne znaczenie, i z których najważniejsze jest poczucie własnej wartości. Należą tu także wspomniane już podstawowe prawa i wolności (myśli i sumienia, swobody polityczne, wolność zrzeszeń, wolności związane z nienaruszalnością osoby i rządami prawa), możliwości i uprawnienia (na przykład wyboru zawodu), dochód i bogactwo. Wszyscy ludzie, niezależnie od ich koncepcji dobra i celów, do których zmierzają, potrzebują tych dóbr, toteż muszą one zostać wpisane w podstawową strukturę społeczeństwa⁶⁴. Tak więc Rawls, przyjmując z początku libertariańską koncepcję naturalnej wolności, przechodzi następnie do koncepcji liberalnej: do określenia sprawiedliwej dystrybucji dóbr w społeczeństwie, która przyznaje ludziom owe podstawowe wolności w równym stopniu.

Rawls ceni naturalną wolność wyżej od systemu feudalnego czy kastowego, ponieważ dzięki niej perspektywy życiowe ludzi zależą od nich samych i dokonywanych przez nich wyborów. Jednak jego zdaniem system naturalnej wolności w istocie ogranicza wybory ludzkie, na przykład utrwalony w państwie system własnościowy uprzywilejowuje pozycję startową pewnych osób, powinien więc zostać dopełniony o zasadę równości szans. Tak więc, po dokonaniu istotnych modyfikacji, przedstawiona przez Rawlsa

⁶² W *Prawie ludów* Rawls przenosi rozumowanie dotyczące konstruowania sprawiedliwości na obszar relacji międzynarodowych, traktując poszczególne narody jako strony sytuacji początkowej, która stanowi punkt wyjścia dla nowej umowy społecznej. J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 51; por. też: S. Freeman, *Rawls*, op. cit., s. 419, 432. Kwestia ta zostanie szerzej omówiona w rozdziale 17.

⁶³ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 46–48.

⁶⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 109.

liberalna wolność jest przez niego oceniana wyżej od owej naturalnej wolności, ponieważ potrafi ona zapobiec sytuacji, w której pochodzenie i sytuacja społeczna wyznaczają perspektywy życiowe jednostek.

W koncepcji Rawlsa umieszczone w sytuacji początkowej strony, umawiając się, jaki będzie przysły kształt społeczeństwa, pragną zapewnić społeczne podstawy godności, szacunku dla siebie samego i koncentrują się na wartości wolności, gdyż im większa jest wartość wolności, tym bardziej staje się pewne, że będą one mogły realizować swoje cele; a to z kolei prowadzi je do ustanowienia wspomnianych dwóch zasad sprawiedliwości. Można zatem się spodziewać, że te dwie zasady doprowadzą nas także do zaakceptowania pewnego minimum socjalnego, którego zapewnienie leży w interesie społeczeństwa demokratycznego. W istocie to, że Rawlsowskie dwie zasady sprawiedliwości pozwalają racjonalnie określić pewne dające się zaakceptować minimum, daje im przewagę nad innymi koncepcjami i sprawia, iż wybór innych zasad sprawiedliwości (użytecznej lub libertariańskiej) wydaje się irracjonalny⁶⁵.

Libertarianie zresztą utrzymują, że wolności nie można pogodzić z naciśnięciem na realizację równości społecznej. Rawls jednak się z nimi nie zgadza i twierdzi, że w imię wolności nie musimy wcale w społeczeństwie rezygnować z dążenia do równości. Przeciwnie, uzasadnienie i obrona podstawowych wolności odbywa się w jego koncepcji poprzez traktowanie jednostek jako wolnych i równych moralnie osób.

Sen dzieli z Rawlsem owo zainteresowanie społecznymi warunkami i możliwościami wybierania, zgodziłby się też z tym, że wolność nie musi pozostawać w konflikcie z równością. Z libertarianami natomiast łączy go przekonanie o pierwotności czy podstawowym znaczeniu wolności jako prawa człowieka oraz to, że podobnie jak oni zarzuca teoriom użyteczności, a także Rawlsowi, myślenie konsekwencjalistyczne, a więc takie, które wolność podporządkowuje celom działania i jego skutkom. Libertarianie, zdaniem Sena, są proceduralistami, oceniają działanie samo w sobie jako słuszne lub nie. Podejście to gwarantuje wolność, lecz czy można oddzielić procedurę od jej konsekwencji? Odpowiedź Sena na to pytanie jest przecząca i chociaż zauważa, że liberalni konsekwencjaliści, nastawieni na skutek i osiągnięcie zakładanych celów, nie zwracają uwagi na procesy, które do nich prowadzą⁶⁶, to jednak nie przechodzi on całkowicie z liberalnego do libertariańskiego obozu. Podziela jednak z libertarianami przekonanie o bezdyskusyjnej wartości wolności człowieka, wolności,

⁶⁵ Przewagę Rawlsowskiej teorii sprawiedliwości nad użytecznością wspiera argumentacja zaczerpnięta z teorii gier. Zob. Z. Załuski, *Game Theory in Jurisprudence*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 212.

⁶⁶ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 32.

która przejawia się w jego życiu i działaniach w społeczeństwie oraz nie podlega ograniczeniom, z wyjątkiem tych, które sama jednostka dla siebie ustanawia, podejmując decyzje zbiorowe.

Rozwijająca się w drugiej połowie XX wieku dziedzina filozofii politycznej – teoria publicznego wyboru – analizuje wybory zbiorowe, podejmowane przez jednostki decyzje, które dotyczą nie tylko jej samej, lecz także szerszej zbiorowości lub całego społeczeństwa. W ramach tego nurtu wyróżnia się czasem wybór społeczny i wybór publiczny, a rozróżnienie to dotyczy sposobu uprawiania tej dziedziny jako nauki matematycznej, formalnej i opartej na aksjomatach (wybór społeczny) lub jako dziedziny, która opisuje empiryczne procesy i zmierza do formułowania tez o charakterze normatywnym (wybór publiczny). W obydwu tych odmianach podstawowym pojęciem jest wybór, zaś liberalne założenie o wolności jednostki, które stwierdza jej zdolność do podejmowania decyzji, jest bezdyskusyjnie przyjmowane przez wszystkich przedstawicieli tego nurtu. Sen w swych wczesnych pracach, zainspirowanych teorią twórcy koncepcji wyboru społecznego – Kennetha Arrowa, skupiał uwagę na technicznych analizach i budowaniu modeli społecznego dobrobytu, później jednak zwrócił się ku teorii publicznego wyboru, koncentrując szczególną uwagę na problematyce wolności, rozpatrywanej w szerszym kontekście kulturowym. Zaproponowane przez niego podejście było znamienne dla tej właśnie tradycji społecznego i publicznego wyboru, w której badacz nie definiuje wolności na gruncie ontologii czy aksjologii, lecz skupia uwagę na neutralnym i nienacechowanym aksjologicznie pojęciu preferencji.

W swym artykule *Individual Preference as the Basis of Social Choice*⁶⁷ Sen wskazuje na związek koncepcji wolności z problematyką praw człowieka i wyprowadza ją z filozofii Milla, który w eseju *O wolności* pisał, że zasada wolności „wymaga swobody gustów i zajęć, opracowania planu naszego życia zgodnie z naszym charakterem, działania jak nam się podoba, pod warunkiem ponoszenia konsekwencji, jakie mogą nastąpić – bez żadnej przeszkody ze strony naszych bliźnich, dopóki nasze czyny im nie szkodzą, choćby nawet uważali nasze postępowanie za głupie, przewrotne lub niesłuszne”⁶⁸. Tak rozumiana wolność wymaga od członków danej zbiorowości uszanowania swobody wyboru muzułmanina, który nie jada wieprzowiny, jak również akceptacji ochoty nie-muzułmanina na jej spożywanie, a swobody te przybierają w społeczeństwie formę praw. W opinii Sena tę wywodzącą się od Milla koncepcję można przedstawić w postaci ogólnej zasady: jeżeli przyjmujemy, że człowiek żyjący w danej zbiorowości powinien

⁶⁷ A. Sen, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 316.

⁶⁸ J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959, s. 134.

otrzymać to, co wybiera, zakładamy zarazem, że powinien mieć wolność wyboru, która w nowoczesnym społeczeństwie pojmowana jest jako prawo człowieka. Innym zagadnieniem, ściśle jednak związanym z tą koncepcją wolności, jest wspomniany już problem: czy prawa te powinny mieć charakter nieograniczony, czy też, przeciwnie, państwo lub społeczeństwo może je w szczególnych wypadkach ograniczać. We współczesnych liberalnych teoriach panuje na ogół zgoda co do konieczności dopuszczenia ingerencji państwa (zezwalają na nią w pewnych sytuacjach nawet libertarianie), problemem do rozwiązania jest natomiast charakter i zakres owej ingerencji.

Tak więc wolność jednostki w teorii wyboru publicznego sprowadza się do możliwości realizowania przez nią preferencji w danym społeczeństwie i jest traktowana jako jej podstawowe prawo. Sen charakteryzuje różnicę między wolnością ujmowaną w kategoriach wyboru jako faktyczne decydowanie albo jako decydującą preferencję. W tej ostatniej, szerszej koncepcji wolności kładzie się nacisk na to, co jednostka wybrałaby, bez względu na fakt, czy aktualnie dokonuje ona wyboru, czy nie⁶⁹. Sen broni owej szerszej koncepcji wolności, zgodnie z którą wolność w danej kwestii polega na wygzekwowaniu decydującej preferencji, a nie koniecznie na dokonaniu rzeczywistego wyboru⁷⁰. W myśl tej teorii pacjent może zdecydować o tym, czy i jaki zażyć antybiotyk, chociażby preferowany przez niego lek wykazywał mniejszą skuteczność od innych, zalecanych przez lekarza. Albo też pacjent decyduje o metodzie przeprowadzenia operacji, która go czeka, nie mając wiedzy medycznej, lecz tylko własne przeświadczenia, które lekarz powinien uwzględnić, bowiem mają one charakter decydujący. Sen opowiada się za szerszą koncepcją wolności, w myśl której opisane w powyższym przykładzie preferencje pacjenta powinny być uwzględniane przez lekarzy, nawet jeśli są irracjonalne i zmniejszają jego szanse na wyleczenie, bowiem tylko w takim społeczeństwie, w którym preferencje jednostki są brane pod uwagę i mają charakter decydujący przy dokonywaniu wyboru, wolność jest dobrze chroniona.

W koncepcji Sena wolność wyraża się w formułowaniu decydujących preferencji, które powinny być uwzględniane niezależne od ich treści, kontekstu bądź sytuacji. Nie odnosi się to do jakiegś sztucznej sytuacji i do istoty ludzkiej znajdującej się w izolacji, lecz do jednostki żyjącej w społeczeństwie. Tu głównym kryterium mierzenia jakości życia jest funkcjonalna zdolność, która jest cechą wolności. Wyraża się ona w posiadaniu decydujących preferencji w związku z tym, jak one funkcjonują w danej zbiorowości. Według Sena, z punktu widzenia wolności, owa zdolność do funkcjonowania jest ważniejsza od dobrego funkcjonowania, czyli od dobrobytu.

⁶⁹ A. Sen, *Liberty and Social Choice* [w:] idem, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 397.

⁷⁰ Por. P. Pettit, *Capability and Freedom – a Defence of Sen*, „*Economics & Philosophy*” 2001, no. 17.

Ilustruje to następujący przykład: w jakimś społeczeństwie bogaty potentat naftowy decyduje o wszystkim i stwarza mieszkańcom tego kraju dobre warunki życia w zakresie dostępu do edukacji oraz bezpłatnej służby zdrowia. Ludziom powodzi się znakomicie, mają zapewnione warunki do realizowania swoich planów życiowych, brakuje im jednak funkcjonalnej zdolności, gdyż nie zawdzięczają wysokiego poziomu życia sobie, lecz owe-mu dobroczyńcy. Sen podkreśla więc wartość i znaczenie tak rozumianej wolności niezależnie od warunków, w których człowiek egzystuje, gdyż wolność człowieka powinna być niezależna od kontekstu sytuacyjnego, a więc i od czyjejś łaski⁷¹. Wobec tej koncepcji wolności można postawić zarzut, jak to uczynił G.A. Cohen, iż jej autor zakłada tu „atletyczną” wizję człowieka⁷². Odpierając ten zarzut, Sen podkreśla, że głoszona przez niego koncepcja wolności daje jednostce rodzaj moralnej władzy nad tym, co jej się w życiu zdarza, władzy, która jest niezależna od tego, jak się jej preferencje i wybory urzeczywistnią, a także od tego, czy są one zgodne z łaską ludzi możnych lub z wolą rządzących⁷³. W imię takiego rozumienia wolności jednostki żyjące w demokratycznym państwie mogą zmusić rząd, by respektował ich preferencje, poprzez nacisk wyborczy, zaangażowanie się w rozmaite stowarzyszenia oraz wpływ na prawodawstwo. Społeczeństwo, które zapewnia swym obywatelom w wysokim stopniu tę funkcjonalną zdolność, daje im „bierną władzę”, możliwość wywierania nacisku na rząd.

Jak już wspomniałam, teoretycy publicznego i społecznego wyboru na ogół utożsamiają wolność wyboru z preferencjami, by nie wikłać się w rozważania o wartościach. Sen jednak podejmuje także problematykę wartości; skupia bowiem uwagę na wolności będącej prawem człowieka i podstawową wartością, a ponadto rozważa pojęcie preferencji jako wolności, w której istotny jest aspekt możliwości wyboru⁷⁴. W ujęciu tym wolność można określić poprzez wyliczenie opcji, które dana osoba może wybrać, przez podanie liczby dostępnych alternatyw. I tak na przykład, porównując oferowane jakiejś osobie zespoły alternatyw: A (być powieszonym, zastrzelonym, spalonym żywcem) i B (otrzymać nagrodę, piękny dom, luksusowy samochód), na pierwszy rzut oka oczywisty wydaje się wybór B, dający jednostce większą satysfakcję. Nie jest to jednak słuszna konstatacja, gdyż można sobie też wyobrazić, że ktoś wybierze którąś z możliwości ze zbioru A, wierząc, że otwiera mu ona drogę do nieba.

⁷¹ Ibidem.

⁷² G.A. Cohen, *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities* [w:] M.C. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 24–25.

⁷³ A. Sen, *Capability and Well-Being* [w:] M.C. Nussbaum, A. Sen (red.), op. cit., s. 43.

⁷⁴ A. Sen, *Introduction: Rationality and Freedom* [w:] idem, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 13.

Z powyższych analiz można wyprowadzić wniosek, iż preferencji nie powinno się traktować jako prostego psychologicznego aktu wybierania, który daje się przedstawić w postaci formuły: „X jest bardziej preferowane niż Y”. Sen zresztą powołuje się tu na Arrowa, który w swym dziele *Social Choice and Individual Values* (1951), charakteryzując preferencje, uznał je za część systemu wartości danej osoby, włączając w to wartościowanie dotyczące wartości (czyli: metapreferencje).

Arrow zainicjował kierunek poszukiwań badawczych, w którym wyodrębnia się i określa indywidualne wartości-preferencje, traktując je jako fundament wyboru społecznego. I chociaż decyzje dotyczące społeczeństwa często opierają się także na innego typu informacjach, na przykład na historycznie ustanowionych regułach, zwyczajach, tradycji, metoda Arrowa nakazywała skupić uwagę na indywidualnych preferencjach i uczynić je punktem wyjścia do określania wyborów zbiorowych. Twórca teorii *social choice* nawiązał do rozważań matematyków oświeceniowych (Condorcet, Borda), którzy poszukiwali formalnego, matematycznego opisu procedury zespalandia preferencji i formułowania decyzji zbiorowych prowadzących do społecznego konsensusu. Przy tej okazji dokonali oni wielu interesujących odkryć: sformułowany został (przez Condorceta, a następnie podjęty przez Arrowa) paradoks, w którym rozumowanie polegające na scalaniu jednostkowych preferencji w zbiorowy wybór prowadzi do wniosku o niemożliwości racjonalnego podjęcia decyzji metodą demokratycznej większości⁷⁵. Charakteryzując koncepcję Arrowa, Sen zwraca uwagę na ów – jego zdaniem – przesadnie rozwinięty, analityczny aspekt teorii społecznego wyboru. Opiera się ona na aksjomatach i dedukcji, narażając się na słuszną krytykę ze strony teoretyków szkoły wyboru publicznego, którzy twierdzą, że poprzez nadmierną formalizację gubi się substancję, a więc rzeczywisty przedmiot badań⁷⁶.

Chociaż Sen w swych wczesnych pracach podejmował problematykę zainicjowaną przez Arrowa i pozostawał pod wpływem jego dzieła, to jednak w późniejszym okresie odszedł od nurtu *social choice*, uznając wyższość empirycznego podejścia, które zalecała szkoła wyboru publicznego. Sformułował też kilka zarzutów odnoszących się do rozumienia preferencji w teorii wyboru społecznego. Jego zdaniem analizowane w tym nurcie preferencje jednostek wydają się pozbawione ustalonego znaczenia i mogą być interpretowane jako satysfakcja, pragnienia bądź wartości. Zawierają one zbyt mało informacji o indywidualnych przywilejach i predyspozycjach, a ponadto niesłusznie traktuje się je jako dane, podczas gdy doświadczenie

⁷⁵ K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, John Wiley & Sons, New Haven 1951, s. 2–3.

⁷⁶ A. Sen, *Individual Preference as the Basis of Social Choice* [w:] idem, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 300.

poucza nas o możliwości ich kształtowania w ramach społecznej debaty. Warto też zwrócić uwagę na pomijany przez teoretyków *social choice* fakt, iż samo podejmowanie decyzji może być ważniejsze niż preferencje powiązane z wynikami (skutkami) decyzji⁷⁷. Do tych postawionych przez Sena zarzutów wobec metodologii społecznego wyboru można dołączyć jeszcze zarzut redukcjonizmu; w koncepcji tej preferencje izoluje się, wy-preparowuje z kontekstu wartości i przekonań, w którym coś znaczą, by potem składać je w zbiorowy wybór, co zmienia ich znaczenie.

Rozważając powyższe zarzuty, można stwierdzić, że wynikają one ze szczególnej postaci, jaką przybrała współczesna ekonomia, którą zdaniem Sena cechuje nadmierny formalizm i racjonalizm. Tradycyjna ekonomia dobrobytu ocenia bowiem stany rzeczy jako funkcję indywidualnej użyteczności, zaś połączona z konsekwencjalizmem – prowadzi do oceny wszystkich decyzji społecznych, dotyczących działań jednostek oraz instytucji, w terminach wartości związanej z nimi użyteczności.

By wyjść z pułapki nadmiernie sformalizowanych teorii wyboru społecznego, Sen proponuje włączenie do nich pewnych elementów koncepcji Rawlsa, który przyjmuje możliwość interpersonalnych porównań preferencji, zaś lista dóbr podstawowych w jego koncepcji jest ustalana na podstawie pewnej procedury. Ponadto, w związku z zarzutem, że preferencje w teorii wyboru społecznego niesłusznie traktuje się jako dane, Sen sugeruje, by sięgnąć do prac Habermasa, w których niemiecki filozof podkreślał konieczność prowadzenia społecznej debaty, pomocnej w ustalaniu i określaniu preferencji⁷⁸. Tak więc ostatecznie Sen stwierdza, że teoria społecznego wyboru powinna porzucić swą analityczną metodologię i w opisie preferencji uwzględnić odbywający się w społeczeństwie dialog oraz publiczną debatę.

Zdaniem Sena jednak najważniejszą cechą tej teorii jest konsekwencjalizm, który stanowi jej główne filozoficzne założenie. Stanowisko to głosi, że indywidualne preferencje można zdefiniować, a następnie zespałać w określone stany społeczne, oraz że zbiorowe decyzje polityczne ocenia się ze względu na ich rezultaty, na to, do jakich prowadzą sytuacji. Ów nacisk na konsekwencje jest ostro atakowany przez filozofów, którzy uważają, że należy przenieść punkt ciężkości prowadzonych rozważań ze stanów społecznych na same procesy.

Aspekt proceduralny jest obecny przede wszystkim w libertariańskiej filozofii politycznej Nozicka, której podstawę stanowią prawa jednostki, w tym przede wszystkim wolność. Prawa te, w utylitaryzmie traktowane

⁷⁷ Ibidem, s. 302.

⁷⁸ Por. J. Habermas, *Three Models of Democracy*, „Constellations” 1994, vol. 1.

czysto instrumentalnie ze względu na ich zdolność do wytwarzania użyteczności, w koncepcji Nozicka są oddzielone od ich konsekwencji, a nacisk jest położony na ich wykonywanie, bez względu na to, do jakich następstw owe działania prowadzą. Przykładem jest pogląd głoszony przez niektórych reprezentantów radykalnego libertarianizmu, że w imię wolności jednostki i przysługujących jej praw należy zezwolić na legalizację narkotyków w państwie, bowiem człowiek sam decyduje o swoim losie. Nozick jednak nie należy do grona ideologów głoszących skrajne poglądy; chociaż podkreśla niezależność praw od ich konsekwencji, to równocześnie zastanawia się nad tym, co zrobić, gdy realizacja tych praw wywołuje trudne do zaakceptowania skutki, „moralne horrory”. Zdaniem Sena najtrudniejszy problem i zarazem argument przemawiający przeciwko tej filozofii to fakt, że w niektórych krajach, gdzie panuje libertariański system praw, występuje zjawisko głodu, z którym z oczywistych powodów nie można się pogodzić. Dlatego Nozick w tego rodzaju wyjątkowych wypadkach dopuszcza odstępstwo od zasady niezależności praw od ich konsekwencji i twierdzi, że w sytuacjach gdy wykonywanie pewnych praw prowadziłyby do katastrofalnych następstw, konieczne jest ograniczenie owych swobód przez państwo. Według niego nie stanowi zagrożenia to, że jednostka nie chce mieszkać w pobliżu skupisk czarnoskórej ludności i przeprowadza się w inny rejon miasta; lecz gdy ta postawa się upowszechnia i przybiera formę dyskryminacji rasowej, wówczas należy ustanowić prawa antydyskryminacyjne⁷⁹.

Sen akceptuje ten rodzaj libertariańskiej argumentacji, ale nie zgadza się z głoszonym przez wielu libertarian poglądem o wrodzonym czy absolutnym charakterze naturalnych uprawnień jednostki. Zapewne prawa mogą istnieć w społeczeństwie bez względu na to, czy są akceptowane, zaś procedury mogą być określane jako dobre lub złe niezależnie od tego, co ludzie o nich myślą. Zdaniem Sena jednak sięganie po idee praw naturalnych, traktowanych jako „dane”, nie zaś jako „polityczne”, stanowi zagrożenie dla wolności jednostki. On sam opowiada się za politycznym ujęciem praw, która to koncepcja wywodzi się z tradycji oświecenia i cechuje zarówno teorię wyboru społecznego, jak i publicznego.

Stanowisko Sena jawi się jako próba przerzucenia mostów między teoriami społecznego i publicznego wyboru; uważa on, że teoria *social choice* powinna w większym stopniu uwzględniać empiryczne założenia i – jak dzieje się to w teorii wyboru publicznego – zwrócić uwagę na użyteczność oraz stosowalność owych badań. Przede wszystkim na uwagę zasługuje postulowane przez niego zwłaszcza w późniejszych pracach włączenie

⁷⁹ R. Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Simon and Schuster, New York 1989, s. 291.

systemu wartości jednostki do analizy dokonywanych przez nią wyborów i interpretowanie ich w szerszym kulturowym kontekście. Sfera wartości wyznawanych przez jednostkę stanowi uzasadnienie jej wyborów, a wolność jednostki staje się podstawową wartością realizującą się w sferze polityki. Jednak pomimo znamiennej dla libertarianizmu nacisku na wolność jednostki, Sen nie wypiera się związków z liberalizmem Rawlsa. Obie te koncepcje filozofii politycznej łączy podzielane zarówno przez Rawlsa, jak i Sena przekonanie, że warunki, które winno spełniać dobre społeczeństwo, nie są ekonomiczne, lecz polityczne. Dobre społeczeństwo bowiem nie musi być społeczeństwem dobrobytu. Zapewne materialny dostatek jest ważny, ale pierwszeństwo ma polityczna struktura państwa liberalno-demokratycznego, które gwarantuje jednostkom wolność.

Z drugiej strony różnica między koncepcjami Rawlsa i Sena polega na tym, że Rawls tworzy racjonalną konstrukcję państwa mającego pewne rysy socjaldemokracji, co podkreślali libertariańscy krytycy tej koncepcji, zaś Sen preferuje ustrój liberalnej demokracji, który przede wszystkim przyznaje jednostkom swoiście rozumianą wolność jako możliwość wyboru. Wybór ten nie jest, jak u Rawlsa, z góry określony i niejako zmuszający ludzi do uznania pewnej racjonalnej struktury. W koncepcji Sena bowiem jednostki, rozumiane jako istoty empiryczne, powinny mieć możliwość podejmowania samodzielnych decyzji, bez z góry określonych i narzuconych im rozwiązań. Uważa on także, że gospodarka ma się lepiej, gdy ludzie są wolni; zaś obowiązkiem państwa demokratycznego jest zapewnić obywatelom wolność (możliwość wyboru) i wykształcenie (by decydowali racjonalnie). W liberalnej koncepcji Rawlsa natomiast głównym zadaniem państwa dobrze urządzonego jest realizowanie wyznaczonych i określonych z góry zasad sprawiedliwości, które winny się przejawiać we wszelkich jego instytucjach.

Idea sprawiedliwości a problem pomocy: Amartya Sen i Muhammad Yunus

Zagadnienia solidarności i sprawiedliwości społecznej oraz związana z nimi kwestia pomocy dla najbardziej potrzebujących osób lub grup w społeczeństwie nie były przedmiotem szczególnej uwagi teoretyków klasycznego liberalizmu i libertarianizmu, którzy czasami tylko podejmowali te kwestie na marginesie swoich rozważań. W tradycji tej, począwszy od Locke'a aż po Nozicka, zwracano przede wszystkim uwagę na indywidualny, czy nawet personalny charakter pomocy, ujmując ją jako rodzaj filantropii i relację zachodzącą pomiędzy indywidualnymi ludźmi, a nie jako zależność między jednostką i określoną instytucją lub państwem. Uzasadnienie dla tego rodzaju działań w koncepcji Locke'a stanowiły sytuacje, w których pewni ludzie byli pozbawieni możliwości przetrwania, inni zaś mieli wobec nich naturalny obowiązek pomocy; natomiast w libertariańskiej filozofii Nozicka w tym kontekście pojawiła się kwestia podjęcia działań w celu zapobiegania w społeczeństwie katastrofom i zjawiskom niedającym się zaakceptować z moralnego punktu widzenia⁸⁰.

Współczesny liberalizm nie pozostaje obojętny wobec ludzkiej niedoli i ujmuje tę problematykę w ramach szerszego zagadnienia sprawiedliwości

⁸⁰ Por.: J. Waldron, *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 75, 146; R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 30.

społecznej, idei obecnej już wprawdzie w pismach teoretyków niemieckiego ordoliberalizmu, która jednak dopiero dzięki Rawlsowi stała się podstawą nowoczesnego liberalizmu, zaś w dziełach Sena i Nussbauma znalazła swe rozwinięcie⁸¹.

Sen w swych pracach podejmował zarówno zagadnienia teoretyczne, jak i kwestie praktyczne; rozważał problem społecznej funkcji dobrobytu, ale też prowadził badania dotyczące zjawiska głodu. Jeśli próbujemy zrekonstruować jego poglądy na temat pomocy, nie ma sensu szukać w napisanych przez niego pracach odpowiedzi na pytanie: czy należy w społeczeństwie pomagać najuboższym oraz osobom fizycznie lub społecznie upośledzonym, gdyż dla ucznia i kontynuatora filozofii politycznej Rawlsa odpowiedź pozytywna jest oczywista i bezdyskusyjna. Można natomiast postawić pytanie: komu i jak trzeba pomagać, na które Sen próbuje udzielić odpowiedzi w swoich książkach: *Nierówności. Dalsze rozważania, Rozwój i wolność, Rationality and Freedom*⁸² oraz we wspomnianym już dziele *The Idea of Justice*, a także w wielu swych artykułach, wypowiedziach prasowych i tekstach publicystycznych.

Sen wielokrotnie na kartach swych dzieł analizuje, jako problem teoretyczny, zagadnienie ludzkiej biedy, niedostatku i mającej mu zaradzić pomocy. Podaje definicje głodu i ubóstwa, uwłaczających godności człowieka oraz ograniczających jego wolność, by następnie sformułować normatywny program pomocy dla potrzebujących, przy czym niektóre jej rodzaje są dobrze uzasadnione i zalecane, inne zaś inicjatywy zostają skrytykowane i odrzucone jako przynoszące więcej szkody niż pożytku. Jedną z bardziej adekwatnych form praktycznego zastosowania czy ucieleśnienia tego programu jest działalność Muhammada Yunusa i stworzonego przez niego w Bangladeszu Grameen Banku, o którym Sen pozytywnie wyraża się w swoich pracach. Za swe dokonania praktyczne i za teoretyczne opracowanie koncepcji mikro-kredytu Yunus otrzymał Nagrodę Nobla w 2006 roku. Obaj nobliści zresztą, Sen i Yunus, pochodzą z tej samej dawnej prowincji Indii – Bengalu, której częścią jest obecny Bangladesz. Można postawić tezę, że poglądy teoretyczne Sena na zagadnienie pomocy znajdują swe odzwierciedlenie w działalności Yunusa, stanowiąc jedną z możliwych konkretyzacji tej teorii.

Jako filozof Sen jest kontynuatorem Rawlsa, lecz jako ekonomista wywodzi się z teorii wyboru społecznego Arrowa, który – rozważając problem ekonomicznej równowagi w państwie demokratycznym – wykazał brak możliwości skonstruowania społecznej funkcji dobrobytu. Sen w swych badaniach potwierdził, że na drodze zaproponowanej przez Arrowa nie

⁸¹ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit.; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, op. cit.

⁸² A. Sen, *Nierówności...*, op. cit.; idem, *Rozwój i wolność*, op. cit.; idem, *Rationality and Freedom*, op. cit.

można osiągnąć zamierzonego celu (można podejść do tego problemu inaczej), przejął jednak od niego postawę metodologiczną, a mianowicie założenie indywidualizmu metodologicznego, charakterystyczne zresztą zarówno dla teorii wyboru społecznego, jak i publicznego. Głosi ono, iż przy konstruowaniu programów polityki gospodarczej należy uwzględniać systemy wartości i preferencje jednostek. Oznacza to, zdaniem Sena, że wszelkie programy i decyzje ekonomiczne skupione na realizacji dobrobytu społecznego muszą być oceniane z punktu widzenia jednostki oraz uwzględniać to, jak wpływają one na jej sytuację życiową. Jest to zadanie niezwykle trudne, bowiem w tym ujęciu mierniki ilościowe dobrobytu, jak PKB, dochód narodowy lub dochód narodowy w przeliczeniu na głowę, są niemiarodajne i powinny zostać zastąpione kryteriami jakościowymi. Trudność tę powiększa fakt, że podstawowe kryterium określające dobre życie w koncepcji Sena ma charakter nie tylko ekonomiczny, lecz także polityczny: jest nim realizująca się w społeczeństwie wolność jednostki, jej zakres oraz praktyczne formy.

Nacisk na wolność człowieka i jej fundamentalny charakter jako podstawowej wartości, która wyznacza jego dobre życie, został zaczerpnięty z filozofii politycznej Rawlsa oraz z prac założyciela szkoły wyboru publicznego Buchanana, na którego Sen także się powołuje. Wszystkie te inspiracje zostały jednak przez niego w sposób oryginalny przetworzone, Sen bowiem problem wolności jednostki ujmuje na szerszym filozoficznym tle, odwołując się do oświeceniowych teorii postępu, przede wszystkim do markiza Condorceta, by stwierdzić, że w rozwoju politycznym, społecznym i gospodarczym ludzkości dokonuje się proces polegający na powiększaniu obszaru wolności. Z tego punktu widzenia należy więc oceniać programy zwiększania dobrobytu i, z drugiej strony, likwidacji w społeczeństwie nędzy oraz niedostatku. Sen jednak nie jest utopistą, nie wierzy w realizację doskonałej struktury społecznej, państwa, w którym dzięki doskonałej teorii raz na zawsze zlikwidowana zostanie bieda. Przeciwnie, uważa, że nawet bardzo bogate współczesne społeczeństwa borykają się z tym problemem, a zalecaną przez niego strategią przy konstruowaniu programów pomocowych jest branie pod uwagę konkretnej sytuacji danego kraju i warunków, w jakich toczy się tam ludzkie życie.

Ubóstwo, niedostatek, głód

Jedną ze stosowanych przez Sena form popularnego przekazu analizowanych problemów są ilustrujące je opowieści, jak choćby historia o dwóch narodach, która opowiada o kraju, gdzie żyje wielu biednych ludzi, i nagle

następuje szybki wzrost gospodarczy, a tylko połowa tego narodu czerpie zyski z tej nowej *prosperity*. Ci uprzywilejowani wydają większość swych nowych dochodów na żywność i jeśli jej podaż nie wzrasta równie szybko, nieuniknionym następstwem jest wzrost cen. Pozostała część ludzi biednych nie może sobie pozwolić na zakup żywności i zaczyna głodować. Przykład ten nie jest całkowicie fikcyjny, lecz ma swoje odbicie w rzeczywistości. W istocie podobna historia wydarzyła się w 1943 roku w Bengalu, będącym wówczas, jako część Indii, jeszcze pod rządami brytyjskimi. Brytyjczycy, chociaż próbowali przeciwdziałać wzrostowi cen, nie umieli poradzić sobie z tym problemem i w rezultacie od dwóch do trzech milionów ludzi zmarło wówczas z głodu⁸³.

Przykład ten ilustruje dwie tezy: po pierwsze, że wzrost gospodarczy w skali kraju lub w skali globalnej może spowodować wzrost cen żywności i odbić się na losach ludzi, których dochody nie wzrosły; po drugie zaś, że wzrost gospodarczy w danym państwie nie przekłada się automatycznie na poprawę sytuacji życiowej poszczególnych jednostek.

Ta druga teza jest przez Sena często powtarzana jako argument przemawiający przeciwko mierzeniu poziomowi życia czy stopnia niedostatku wyłącznie w kategoriach ilościowych (wzrastającego dochodu). Formułuje on własne definicje i metody służące do mierzenia niedostatku. W jego ujęciu głód, który należy odróżnić od niedożywienia lub niedostatku, to nagły spadek osiągalnego pożywienia na głowę⁸⁴. Miarą ubóstwa nie może być jednak wyłącznie dochód przypadający na głowę, bo chociaż pozwala to określić, jaki procent populacji żyje poniżej granicy ubóstwa (*poverty line*), nie daje obrazu swoistej „dystrybucji biedy”, czyli tego, jak blisko tej granicy znajduje się dana osoba. Bardziej precyzyjną miarę ubóstwa stanowi indeks Sena, który obejmuje trzy elementy: określenie porcji dochodu przypadającej na głowę, uwzględnienie luki ubóstwa (*poverty gap*) oraz tego, jak odbywa się dystrybucja dochodu pomiędzy ludźmi biednymi⁸⁵.

Zdaniem Sena głód jest czymś, co absolutnie nie może być tolerowane we współczesnym świecie. Jeśli zaistniał w wyniku klęski żywiołowej, potrzebna jest zapewne doraźna pomoc, choć w długofalowej perspektywie przeciwdziałania temu zjawisku właściwym narzędziem są rozwiązania polityczne, instytucjonalne, a przede wszystkim upowszechnienie się demokracji. Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, by demokratyczny rząd dopuścił do klęski głodu, mając w perspektywie przegrane wybory. W tym

⁸³ A. Sen, *The Rich Get Hungrier: A Tale of Two Peoples*, „The New York Times”, 28 maja 2008.

⁸⁴ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 179–180; por. idem, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1981.

⁸⁵ S. Alkire, *Development: “A Misconceived Theory Can Kill”* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 199–200.

kontekście Sen porównuje wysoko zaludnione kraje: Indie i Chiny – w tym ostatnim rządy komunistyczne dopuściły w okresie powojennym do klęski głodu, której demokratyczne Indie nie zaznały⁸⁶.

Jeśli zaś chodzi o niedostatek, tu potrzebne są zróżnicowane programy pomocowe, lecz by ocenić ich skuteczność, musimy najpierw zdać sobie sprawę, na czym on polega. W najnowszych pracach Sena pojawia się próba ujęcia tego zjawiska nie w terminach ilościowych, tylko jakościowych: wskaźnikiem i miarą biedy nie jest obniżenie dochodu, ale zmniejszenie się ludzkich zdolności funkcjonowania (*capabilities*)⁸⁷. Programy pomocowe błędnie koncentrują się na nierówności dochodu, zaniedbując inne upośledzenia: bezrobocie, zły stan zdrowia, brak edukacji, wykluczenie społeczne. Tak więc działania pomocowe nie mogą polegać tylko na zwiększaniu dochodu, lecz muszą także brać pod uwagę czynniki takie jak: długość życia, różnice między kobietami i mężczyznami, zdrowie; bowiem, jak twierdzi Sen, błędna teoria może zabić.

Uczony ten w swoich pracach z pogranicza filozofii społecznej i ekonomii podejmuje problem ubóstwa w szerszym i bardziej ogólnym kontekście, w świetle teorii rozwoju, który to temat rozważany jest na kartach jego książek i w wielu artykułach. Rozwój w jego koncepcji nie jest tylko pojęciem ekonomicznym, ale ma szersze znaczenie⁸⁸. Zapewne rozwój ekonomiczny zwykle bywa definiowany przez wzrost gospodarczy, a zdrowa gospodarka wzrasta mocno. Natomiast rozwój, w koncepcji Sena definiowany przez wolność, pozwala określić mianem zdrowej gospodarki tę, w której następuje ekspansja rzeczywistych zdolności człowieka. Uwaga przenosi się tu na osobę i na skutki, jakie zmiany gospodarcze powodują w jej życiu, a narzędziami oceny stają się zdolności jednostki i dostępne jej możliwości wyboru.

Ten nacisk na zdolności i możliwości życiowe jednostki charakteryzuje Senowską koncepcję rozwoju, którą cechuje skoncentrowanie na człowieku. Podejście to różni się od utylitaryzmu, gdyż osoba działająca nie jest maksymalizatorem indywidualnej użyteczności (*homo oeconomicus*), lecz podmiotem działania i zarazem osobą oceniającą według jej własnych lub też zewnętrznych kryteriów. Zapewne czynniki takie jak współodczuwanie (*sympathy*) i zobowiązanie (*commitment*) splecione są z użytecznością. Generalnie jednak w koncepcji Sena ludzie są postrzegani nie tylko jako osoby skoncentrowane na własnym interesie, ale też jako działacze, którzy powiększają lub hamują postęp. Mogą podejmować działania na rzecz redukcji własnej biedy albo stwarzać środki do radzenia sobie z ubóstwem społeczeństwa i depryzacją.

⁸⁶ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 30–31.

⁸⁷ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 256; zob. też: S. Alkire, *Development...*, op. cit., s. 200.

⁸⁸ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 204; S. Alkire, *Development*, op. cit., s. 193.

Istnieje przy tym relacja między wolnością a rozwojem, ponieważ – zdaniem Sena – wzrost ekonomiczny skorelowany jest z postępem ludzkiej wolności, co łączy się także z procesem powiększającej się w społeczeństwie racjonalności i szerszym dostępem do informacji⁸⁹. Sen w swoich pracach (*Rationality and Freedom, Rational Fools*) podkreśla, że wąska koncepcja racjonalności jest błędna, ponieważ stanowiąca jej istotę maksymalizacja własnego interesu pomija kooperację między jednostkami. Można sobie wyobrazić świat rządzony przez doskonałą konkurencję, lecz byłby on wolny od moralności; w takim świecie reorganizacja gospodarki w celu poprawy czyjejś sytuacji nie byłaby możliwa⁹⁰. W świecie, w którym wszyscy są racjonalni i skoncentrowani na sobie, a wszystkie wymiany są wzajemnie korzystne, nie można poprawić czyjejś sytuacji, nie pogarszając położenia innego człowieka (Pareto); nie potrzeba więc moralności. W realnym świecie jednak mamy do czynienia z nierównościami i sytuacjami, które wymagają zastosowania reguł etycznych, a przede wszystkim odwołania się do najbardziej ogólnej wartości – idei sprawiedliwości społecznej.

Rozwój, wolność, sprawiedliwość

W koncepcji Sena sprawiedliwość dystrybucji można zdefiniować poprzez dobra, które winniśmy innym. Ma ona charakter pluralistyczny, istnieje bowiem wiele teorii określających zasady słusznego podziału⁹¹. Zapewne sprawiedliwość w odniesieniu do wytwarzania powinna zapewnić każdemu adekwatną ilość korzyści, lecz pojawia się pytanie: jaki podział dóbr uznamy za bezstronny? Za przykład niech posłuży historia o trójce dzieci, którym mamy przydzielić flet. Za przyznaniem go Annie, która umie grać na flecie, przemawia utylitaryzm. Za tym, by otrzymał go najbiedniejszy z tej trójki, Bob, argumentuje egalitaryzm. Natomiast za wręczeniem instrumentu Carli, która go wytworzyła, opowie się libertarianizm. Wynika z tej opowieści, że różne koncepcje etyczne podpowiadają odmienne rozwiązania polityczne. Nie ma jednej zasady sprawiedliwości, w społeczeństwie trzeba w sposób demokratyczny wybrać takie kryterium bezstronnego podziału, które uznamy za słusze⁹²; trzeba zatem uznać rozwój wolności i ludzkich zdolności (*capabilities*) za główny cel społecznych dążeń. Cel ten wydaje

⁸⁹ S. Alkire, *Development*, op. cit., s. 198.

⁹⁰ Ch.W. Morris, *Ethics and Economics* [w:] idem (red.), *Amartya Sen*, op. cit., s. 45; zob. też: D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.

⁹¹ P. Vallentyne, *Sen on Sufficiency, Priority and Equality* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, op. cit., s. 139.

⁹² A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 12.

się lepiej uzasadniony niż postulowane przez Rawlsa dostarczenie ludziom podstawowych, koniecznych im do życia dóbr albo utylitarne mierzenie użyteczności. Rozwijając myśl Sena, Martha Nussbaum sformułowała listę centralnych ludzkich zdolności, z których jedną, a zarazem najbardziej podstawową, stanowi życie i bycie zdolnym do przeżycia pełnej jego długości⁹³.

Zdaniem Sena dla życia człowieka i jego działania, które zmierza do osiągnięcia jakiegoś dobra (Arystoteles), nie są konieczne użyteczności, jak chce utylitaryzm, ani dobra podstawowe, jak twierdzi Rawls, lecz „podstawowe wolności umożliwiające wybór życia, jakie chce się prowadzić”⁹⁴. Jeśli więc chcemy uwzględniać możliwości życiowe jednostki i jej zdolności do realizacji swych zamierzeń, to mniej ważne są dobra podstawowe znajdujące się w jej posiadaniu, a bardziej istotne są wszystkie czynniki, które decydują o wykorzystaniu tych dóbr do stworzenia owych możliwości. Na przykład osoba starsza, chora czy kaleka może posiadać znaczny zasób dóbr, a mimo to jej sytuacja jest trudna i ma ona małe szanse na prowadzenie normalnego życia. Istotne jest zatem funkcjonowanie: „różne odmiany tego, co chce się robić i kim chce się być. Ważne dla danej osoby funkcjonowanie może obejmować coś tak elementarnego, jak bycie dobrze nakarmionym i niezagrożonym przez choroby, ale także nader skomplikowane poczynania lub stany, jak uczestnictwo w życiu wspólnoty lub szacunek dla siebie” – pisze Sen⁹⁵.

„Zdolność danej osoby do realizacji zamierzonych celów to zmieniająca się kombinacja wykonalnych funkcji, jest to zatem pewien przypadek wolności, zasadniczej wolności do takiej kombinacji (co w mniej sztywnym języku znaczy: wolności do realizacji różnych stylów życia)”⁹⁶. Osoba zamożna na diecie i biedak nie różnią się funkcjonalnie, ale mają różne zespoły możliwości, gdyż człowiek zamożny może jeść tyle, ile zapragnie. Funkcje zrealizowane trzeba więc odróżnić od możliwości: „Dieta to nie to samo co przymusowy głód”⁹⁷.

Dlatego też ubóstwo jest przez Sena definiowane jako „niedostatek podstawowych możliwości, a nie tylko niskie dochody, co jest najczęściej stosowanym kryterium ubóstwa”⁹⁸. Niedostatek dochodów często idzie w parze z niedostatkiem możliwości, ale nie zawsze tak się dzieje. Znaczenie ma także dostęp do edukacji, służby zdrowia oraz reformy własnościowe. Według niego koncentrowanie się w programach rządowych na zwiększeniu

⁹³ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, op. cit., s. 76; zob. też: Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, op. cit., s. 86.

⁹⁴ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 91.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, s. 93.

⁹⁸ Ibidem, s. 105.

dochodów kosztem edukacji i służby zdrowia jest błędem, co potwierdza przykład indyjskiego stanu Kerala, w którym inwestycjom w sferze edukacji i służby zdrowia towarzyszy zmniejszające się ubóstwo dochodowe przy umiarkowanym wzroście gospodarczym⁹⁹.

Najważniejsza w filozofii politycznej Sena wartość – wolność jednostki – jest przez niego określana jako zdolność do robienia tego, co człowiek rozsądnie pragnie robić¹⁰⁰, ma ona więc charakter funkcjonalny. Sen twierdzi, że sposoby funkcjonowania są konstytutywne dla bytowania danej osoby i obejmują różne sytuacje: od elementarnych stanów, jak bycie odpowiednio odżywionym, w dobrym zdrowiu, unikanie przedwczesnej śmierci – do bardziej skomplikowanych, jak bycie szczęśliwym, żywienie szacunku do siebie, uczestnictwo w życiu zbiorowości. Owa koncepcja wolności nie jest jednak typowym funkcjonalizmem, bowiem dobrobyt jednostki nie polega jedynie na bieżącym stanie i działaniu, na tym, jak ona w danej chwili funkcjonuje, lecz na posiadaniu przez nią realnych szans i możliwości funkcjonowania, alternatywnych do obecnej sytuacji. Sen określa te rzeczywiste możliwości funkcjonowania mianem zdolności (*capabilities*)¹⁰¹. Jego zdaniem główne cele społeczne, takie jak sprawiedliwość i rozwój, powinny być opisywane w terminach ludzkich funkcjonalnych zdolności, to znaczy dostępnych ludziom szans do podjęcia działań, w które chcą się zaangażować, i do bycia tym, kim chcą być, gdyż owe działania, stany egzystencji i wolność ich podejmowania konstytuują wartość ludzkiego życia.

Różnica między bieżącym funkcjonowaniem a zdolnościami polega na odróżnieniu tego, co jest realizowane aktualnie, od tego, co jest efektywnie możliwe, albo inaczej: między osiągnięciami a wartościowymi opcjami, z których ktoś może wybrać tę lub inną¹⁰². Przykładem funkcjonowania są czynności takie jak: pracowanie, odpoczywanie, bycie zdrowym, bycie wykształconym, bycie członkiem społeczeństwa. Ludzie posiadający funkcjonalne zdolności mają rzeczywistą wolność i mogą żyć tak, jak chcą. Jeśli mają rzeczywiste okazje i sposobności, wówczas mogą wybrać opcję, którą preferują.

Warto w tym miejscu podkreślić swoistość Senowskiej koncepcji wolności, która przejawia się w działaniu jednostki i mierzona jest dostępnymi jej możliwościami wyboru. Jeśli porównać tę koncepcję z ujęciem wolności w egzystencjalizmie, który przyznaje człowiekowi absolutną swobodę wyboru, przejawiającą się na przykład w aktach sprzeciwu, to widać, że

⁹⁹ Ibidem, s. 110.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 70.

¹⁰¹ A. Sen, *Nierówności...*, op. cit., s. 101.

¹⁰² D.A. Crocker, I. Robeyns, *Capability and Agency* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, op. cit., s. 63.

Sen ma na myśli coś zupełnie innego. Nie chodzi mu bowiem o taką wolność wyboru jak w kilkakrotnie przytaczanym przez niego przykładzie muzulmańskiego robotnika, Kadera Mii, którego w latach czterdziestych XX wieku, w czasie toczącej się w Indiach wojny domowej, zamordowali wyznawcy hinduizmu, ponieważ w poszukiwaniu pracy trafił do części przez nich zamieszkiwanej. Robotnik ów miał do wyboru umrzeć z głodu wraz ze swą rodziną albo szukać pracy w niebezpiecznym regionie, narażając swe życie. Zdaniem Sena tego rodzaju możliwości, które stoją przed człowiekiem, nie są efektywne, bo nie prowadzą do rzeczywistego polepszenia losu jednostki. Efektywna i realna wolność istnieje wówczas, gdy mamy do wyboru bezczynność i głodową egzystencję lub podjęcie pracy i polepszenie swojego życia¹⁰³. Podany przykład nie dowodzi więc wolności wyboru, lecz jej braku, a zniewolenie zmusza jednostki do działań niekorzystnych. „Gdyby rodzina Kadera Mii miała jakąś inną szansę przeżycia, on nie musiałby w czas zamieszek udawać się w tak niebezpieczną okolicę”¹⁰⁴.

Natura i rodzaje pomocy społecznej

Kolejnym zagadnieniem, które pojawia się w związku z naturą pomocy społecznej, jest w koncepcji Sena problem priorytetów społecznych:

Chociaż więc absolutnie nie można umniejszać znaczenia wzrostu gospodarczego dla istotnych przemian społecznych, to zarazem nie można twierdzić, że takim sferom jak zdrowie czy edukacja uwagę można poświęcić dopiero wtedy, gdy kraj stanie się odpowiednio zamożny: dodatkowym argumentem za podejmowaniem takich działań jest fakt, że są one także produktywne w kategoriach wzrostu gospodarczego. Bardzo ważnym celem politycznym jest podnoszenie jakości życia, a chociaż można to uzyskiwać także bez dynamicznego zwiększania produktu narodowego, to jeszcze ważniejsze jest zabiegania o to, by oba te procesy wzajemnie się wspomagały¹⁰⁵.

Zdaniem Sena można zmniejszyć śmiertelność, ułatwiając ludziom dostęp do służby zdrowia i poprawić tym samym jakość ich życia, bez radykalnego wzrostu dochodów na głowę mieszkańca, a dokonuje się to dzięki programom pomocy społecznej. Często wysuwanym argumentem przeciwko ich wdrażaniu jest pytanie: skąd wziąć pieniądze na ich finansowanie, jeśli nie ma wzrostu gospodarczego? W krajach ubogich jednak pomoc społeczna i świadczenia, takie jak ochrona zdrowia czy edukacja

¹⁰³ A Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 22; idem, *Identity and Violence...*, op. cit., s. 173.

¹⁰⁴ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 23.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 63–64.

są mniej kosztowne niż w krajach bogatych. Czasem jest to więc kwestia braku woli politycznej, a jeśli ona zaistnieje, wtedy problemy rachunkowe tracą swą ważność¹⁰⁶.

Sen powołuje się na prowadzone wspólnie z Jeanem Drèze'em badania, których wyniki zawarł w książce *India. Economic Development and Social Opportunity* (1995). W pracy tej, na przykładzie Indii, wskazywali, że wspomaganie polityki prorynkowej powinien towarzyszyć intensywny rozwój infrastruktury społecznej (rozwijania usług powszechnej służby zdrowia i elementarnej edukacji). Trudno jednak stwierdzić, w jakim stopniu te zalecenia wdrażane są dziś w reformujących się Indiach, które obecnie stają się światową potęgą gospodarczą¹⁰⁷.

Rozważając problem stworzenia dobrej teorii politycznej, która ułatwiłaby odpowiedź na pytanie: jak pomagać i komu pomóc? – Sen przytacza kolejną opowieść, której bohaterką jest kobieta o imieniu Annapurna. Chce ona nająć jedną osobę spośród trojga bezrobotnych do uporządkowania ogrodu i pragnie przy tym dokonać sprawiedliwego wyboru. Z tej trójki Dinu jest najbiedniejszy, Bishanno niedawno zubożał i cierpi z powodu nędzy, do której Dinu się już przyzwyczał, zaś Rogini choruje, a pieniądze mogłaby przeznaczyć na kurację i wyzdrowienie zmieniłoby jakość jej życia¹⁰⁸. I chociaż egalitarysta opowiedziałby się za tym, by dać pracę pierwszej osobie, a utylitarysta – tej drugiej, to Sen wybrałby trzecią z nich, bowiem istotnym celem pomocy jest poprawienie jakości życia jednostek poprzez stworzenie im okazji i możliwości poprawy swego losu. Dlatego też adekwatnym ucieleśnieniem praktycznym Senowskiej teorii pomocy wydaje się działalność Yunusa.

Ów profesor ekonomii i działacz społeczny w Bangladeszu, jak już wspominałam, został uhonorowany Pokojową Nagrodą Nobla za swoje osiągnięcia naukowe w zakresie teorii mikrokredytu i za działalność stworzonego przez niego Grameen Banku. Pomysł narodził się w połowie lat siedemdziesiątych, gdy Yunus prowadził projekty badawcze mające poprawić sytuację bytową ludzi żyjących na wsi. W 1976 roku trafił do wsi Jobra, w której kobiety wytwarzały bambusowe stołki i zarabiały dwa centy dziennie, nie stać je było jednak na zakup materiału za 20 centów, musiały więc pobierać go od przyszłego nabywcy. Wówczas Yunus pożyczył im potrzebną kwotę, co stanowiło inspirację do utworzenia Grameen Banku, który udziela mieszkańcom Bangladeszu niewielkich kredytów na własną działalność gospodarczą, bez poręczeń i zaświadczeń. Klientami są głównie kobiety (ponad 90%) pożyczające drobne sumy i pomimo dosyć wysokich

¹⁰⁶ Ibidem, s. 63.

¹⁰⁷ *Business in India*, Special Report, „The Economist”, 22 października 2011.

¹⁰⁸ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 70.

odsetek spłacanych jest blisko 98% kredytów. Możliwe są też pożyczki grupowe, w których uczestnicy wzajemnie za siebie poręczają¹⁰⁹.

Sukces Yunusa zainspirował inne kraje do utworzenia podobnych banków, nie zawsze jednak ich twórcom chodzi o niesienie pomocy, jak w wypadku Grameen Banku, lecz ich celem jest zysk. Zdaniem Yunusa nie mają one więc prawa podszywać się pod teorię mikrokredytów, docenioną przez Komitet Noblowski, który w uzasadnieniu nagrody przyznanej Yunusowi stwierdził, że „nie będzie można osiągnąć trwałego pokoju, dopóki duże grupy ludności nie znajdą sposobu na wydostanie się z nędzy”¹¹⁰.

Na początku 2011 roku Yunus został usunięty ze stanowiska głównego dyrektora Grameen Banku, gdyż zarzucono mu, że bank zmienił charakter i udziela obecnie pożyczek młodym ludziom na zakup dóbr konsumpcyjnych oraz że działalność banku nie wpłynęła znacząco na rozwój kraju i nie doprowadziła do likwidacji panującej w nim biedy. Podczas swego wystąpienia w Londynie w maju 2011 roku¹¹¹ Yunus odpowiadał na te zarzuty i wyjaśniał, że wierzy w potencjał ludzi młodych oraz w ich siłę, potrzebną do zmiany istniejących struktur, ale uważa, że potrzebują oni materialnego wsparcia dla swych inicjatyw. Na drugi zarzut krytyków, którzy pytali, dlaczego wciąż istnieje tak wiele obszarów biedy w Bangladeszu, skoro działalność mikrofinansowania jest rzekomo wielkim sukcesem, założyciel banku dla ubogich odpowiedział, podając dane liczbowe. Jego zdaniem od 1979 roku, odkąd Grameen Bank stał się niezależną instytucją, procent ludności Bangladeszu żyjącej poniżej granicy ubóstwa spadł z 85% do 32%. I chociaż nie wiadomo, czy te dane liczbowe są w pełni wiarygodne, w powszechnym odczuciu liczba ludzi, którzy żyją w nędzy, zmniejszyła się znacznie w ostatnich latach. Yunus nie twierdzi, że stało się to wyłącznie dzięki mikrokredytom, zauważa jednak, że problem nie polega na tym, iż Grameen Bank miał za zadanie całkowicie zlikwidować nędzę, lecz że powinien w tym pomóc. W swym wystąpieniu powoływał się także na niedawne prace Sena dotyczące relatywnego poziomu rozwoju społecznego w Indiach, Chinach i Bangladeszu. Wynika z nich, że chociaż krajowy produkt brutto Bangladeszu wynosi połowę PKB osiąganego w Indiach, to wskaźniki społeczne dotyczące jakości życia w Bangladeszu są nieznacznie wyższe niż w Indiach. I tak na przykład: długość życia w Bangladeszu wynosi 66,9, zaś w Indiach 64,4; wskaźnik niedożywienia dzieci w pierwszym z tych krajów osiąga poziom 41,3%, w drugim zaś –

¹⁰⁹ M. Yunus, *Przedsiębiorstwo społeczne. Kapitalizm dla ludzi*, przeł. Z. Wiankowska-Ładyka, ConCorda, Warszawa 2011, s. 20–23.

¹¹⁰ Ibidem, s. 9.

¹¹¹ *Muhammad Yunus in London: the scandals and the optimism*, RESULTS.UK, <http://blog.results.org.uk> (data dostępu: 15.11.2011).

43,5%; natomiast przeciętna edukacja w Bangladeszu obejmuje 4,8 roku, podczas gdy w Indiach trwa 4,4 roku.

Sen tłumaczył te różnice dużymi inwestycjami w sektor socjalny w Bangladeszu, aktywnością organizacji pozarządowych (NGO) i stowarzyszeń obywatelskich w tym kraju, działaniami Grameen Banku, a także pewnych programów rządowych. Zdaniem Yunusa więc, choć mikrokredyt nie powoduje całkowitego zlikwidowania problemu biedy, nie jest prawdą, że nie pomógł Bangladeszowi, w którym wciąż jeszcze ona występuje.

Argumentacja, którą posługuje się Yunus, opiera się na założeniach filozoficznych dotyczących pojęcia wolności, zaczerpniętych od Sena, który twierdzi, że istotą i celem rozwoju jest wolność indywidualna, wolność jednostki. Jednostka w ujęciu Sena stanowi podmiot procesów rozwojowych i działań pomocowych, a nie jest tylko przedmiotem i beneficjentem toczących się ponad nią procesów, toteż instytucje takie jak państwo lub społeczeństwo mogą służyć umacnianiu ludzkich możliwości, jednak traktować je trzeba jako pomocnika, nie zaś dostarczyciela gotowych produktów, w tym wypadku – dobrobytu¹¹².

Tak więc rozwój jednostki, eliminacja biedy i należne jej uprawnienia do cieszenia się dobrami realizują się dzięki własnym wysiłkom ludzi, ale też dzięki instytucjom powołanym przez nich do życia. Trzeba przy tym pamiętać, że instytucje, w których żyjemy i funkcjonujemy, są oparte na jednym z wielu możliwych bezstronnych uzasadnień, rozważanych w filozofii politycznej pod nazwą teorii sprawiedliwości, a to, którą z nich dana zbiorowość wybiera do realizacji, określa ramy, w jakich toczą się działania poszczególnych obywateli. Społeczeństwo demokratyczne może zatem skutecznie decydować o formach i programach polepszających możliwości życiowe jednostek, zaś ich charakter i skutki muszą być poddane wszechstronnej dyskusji.

Przedsiębiorstwo społeczne

W swej niedawno przetłumaczonej na język polski książce *Przedsiębiorstwo społeczne. Kapitalizm dla ludzi* Yunus charakteryzuje nową, wynalezioną przez siebie instytucję, jaką jest przedsiębiorstwo społeczne. Rozważa to zagadnienie na szerszym tle, w ramach reformy kapitalizmu, która – jego zdaniem – jest w obecnej chwili konieczna. Dotychczasowy bowiem kapitalizm opiera się na dwóch fundamentach: na koncepcji człowieka ekonomicznego (*homo oeconomicus*) i na zasadzie maksymalizacji zysku przez podmioty go-

¹¹² A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 68.

spodarcze. Oba te założenie są błędne, a ich bezwzględne podtrzymywanie w działaniach gospodarczych doprowadziło do obecnego kryzysu.

Przedsiębiorstwo społeczne jest nową, nieznaną wcześniej instytucją. Różni się ono od znanych do tej pory form przedsiębiorczości społecznej i nie może zostać sprowadzone do istniejących już działań gospodarki wrażliwej na potrzeby społeczeństwa, polegających przede wszystkim na upowszechnieniu idei społecznej odpowiedzialności korporacji (CSR), która w praktyce stanowi tylko nową nazwę tradycyjnej filantropii.

Yunus kwestionuje dotychczasowy model kapitalizmu, w którym podstawą dobrobytu społeczeństwa są firmy nastawione na zysk i jego maksymalizację; firmy, które w czasach *prosperity* i dla celów marketingowych przeznaczają część zysków na zmniejszenie ubóstwa lub wspomagają inne nierynkowe dziedziny życia, takie jak kultura czy oświata. Działania te, podejmowane z motywów etycznych lub marketingowych i mające na celu zbudowanie wizerunku firmy jako odpowiedzialnej społecznie, zdaniem Yunusa nie oznaczają nic innego niż tradycyjna filantropia; firmy te bowiem przeznaczają pewne, czasem nawet wielkie sumy pieniędzy na pomoc dla potrzebujących, lecz działalność ta ustaje w czasach kryzysu, gdyż zysk ma priorytet nad względami etyki.

Inaczej jest w przedsiębiorstwie społecznym, w którym cel społecznie ważny ma pierwszeństwo nad zyskiem, co w praktyce oznacza, iż właściciele i akcjonariusze nie dostają dywidend od zainwestowanego kapitału. Przedsiębiorstwo powinno się samofinansować, a wszelkie zyski muszą być przeznaczone na jego dalszy rozwój i inwestycje. Yunus podobnie jak dziewiętnastowieczni socjaliści utopijni wierzy w przemianę kapitalizmu, w odróżnieniu od nich jednak nie odrzuca własności prywatnej, przeciwnie – uważa, że musi ona pozostać podstawą gospodarki kapitalistycznej. Przedsiębiorstwo społeczne ma właścicieli, którzy mogą w każdej chwili wycofać swój wkład, tyle że bez zysku. Takie podejście do własności sprawia, że pomimo pozornych zbieżności z ideami socjalistycznymi Yunus nie sympatyzuje z żadną z istniejących form socjalizmu i zbiorowej własności, czy to w formie państwowej, czy spółdzielczej. Pragnie on jedynie zreformować kapitalizm i uznaje, że proces ten dokona się małymi krokami poprzez zakładanie nowych, nienastawionych na zysk instytucji biznesowych, które na początku trochę na zasadzie eksperymentu mogą współistnieć z dotychczasowymi instytucjami gospodarki kapitalistycznej, a być może w przyszłości staną się formami dominującymi¹¹³.

Tak więc nie jest on socjalistą ani myślicielem utopijnym, nie postuluje bowiem radykalnej przemiany współczesnego społeczeństwa kapitalistycz-

¹¹³ M. Yunus, *Przedsiębiorstwo społeczne*, op. cit., s. 47.

nego w całkowicie różne od obecnego, doskonałe społeczeństwo przyszłości. Zajmuje natomiast stanowisko liberalnego reformatora, który wierzy w dobroć natury ludzkiej i w tym właśnie upatruje czynnika sprawczego zachodzących przemian.

Ponadto, w przeciwieństwie do Sena, który rozważa i usiłuje rozwiązać problemy biedy i niedostatku na gruncie teorii ekonomicznych i politycznych, Yunus jest przede wszystkim praktykiem, wprowadzającym swe nowatorskie programy pomocowe w życie i na tej podstawie konstruującym określoną teorię. Tak było w wypadku mikrokredytu, gdy od pomysłu udzielania drobnych pożyczek dla drobnych wytwórców na zakup materiału przeszedł do stworzenia instytucji banku, który się w nich specjalizuje i do teorii mikrokredytu. Z kolei pomysł utworzenia wespół z firmą Danone fabryki produkującej tanie jogurty dla niedożywionych dzieci zaowocował teorią przedsiębiorstwa społecznego. Przy czym przedsiębiorstwo to ma dwie postaci: pierwszą, którą reprezentuje Grameen Bank i w której cele społeczne nie wykluczają osiągnięcia zysku przez współwłaścicieli – akcjonariuszy, oraz drugą, bardziej w opinii Yunusa doskonałą etycznie, mającą formę przedsiębiorstwa niegenerującego zysków dla właścicieli. Celem nie jest bowiem powiększanie istniejących nierówności, lecz likwidacja ubóstwa w skali całego świata, przy czym Yunus wierzy, że może się to dokonać w ramach zreformowanego kapitalizmu.

Sen jest ekonomistą i filozofem, a Yunus ekonomistą praktykiem, ale łączy ich wiara w postępujący w świecie proces rozwoju w zakresie powiększania ludzkiej wolności (Sen) i likwidacji biedy (Yunus). Łączy ich wiara w to, że proces ten dokonuje się dzięki zdolnościom człowieka i dzięki jego twórczym działaniom. System instytucjonalny, polityczny i ekonomiczny powinien, w ich przekonaniu, wyzwać przedsiębiorczość jednostek i umożliwić im samym wydobywanie się z biedy. Yunus podkreśla, że ludzie nie są biedni z powodów losowych, lecz społecznych, czasem kulturowych, zaś jednostki powinny żyć w warunkach, które im samym umożliwiają godne życie i realizowanie swych pragnień.

Zdaniem obu ludzie nie różnią się radykalnie, a różnice, które obserwujemy, są przeważnie wynikiem oddziaływania kultur i religii; jeśli jednak pewne cechy kulturowe czy narodowe przeszkadzają w rozwoju wolności i przedsiębiorczości ludzkiej, należy je zmieniać. Można powiedzieć, że sukces Grameen Banku i innych podobnych inicjatyw opierał się na dostrzeżeniu potencjału, jakim było niewykorzystanie zdolności produkcyjnych i przedsiębiorczości kobiet w Bangladeszu. Yunus potrafił uaktywnić zawodowo tę grupę i przyczynił się tym samym do poprawienia sytuacji całej zbiorowości. Nie wymaga to działań radykalnych, rewolucji politycznej, ekonomicznej ani obyczajowej; można zmieniać krępujące ludzką

wolność i inicjatywę uwarunkowania kulturowe poprzez argumentację, perswazję i ukazywanie korzyści ekonomicznych, jakie z tych przemian płyną dla jednostek.

Zarówno Yunus, jak i Sen podzielają założenie o uniwersalności ludzkiej natury i tkwiących w człowieku możliwościach twórczych oraz kreatywności. Nie ma różnicy pod tym względem między Europejczykami i Azjatami, między ludźmi Wschodu i Zachodu, a istniejące różnice kulturowe często bywają wyolbrzymiane w celach politycznych, co może prowadzić do konfliktów i wojen. Sen porusza ten problem w swej książce *Identity and Violence* (2006), gdzie wyraża stanowisko kosmopolityczne i przekonanie o możliwości osiągnięcia przez ludzkość pokojowego rozwoju. Zapewne wizja świata bez wojen, niedostatku i nędzy, w którym ludzie będą korzystać z wolności, podejmując racjonalne i etyczne decyzje, jest ideą wyrastającą z myśli oświecenia – z koncepcji Condorceta, a także Kanta i Smitha. W pracach Sena i w działalności Yunusa teoria postępu, połączona z ideą sprawiedliwości społecznej, znajduje swoje współczesne odbicie.

Teorie sprawiedliwości społecznej: Amartya Sen i Martha Nussbaum

Koncepcje sprawiedliwości stworzone przez Sena i Nussbaum łączy to, że oboje wywodzą się ze „szkoły” Rawlsa, chociaż nie nawiązują wprost do jego teorii, lecz ujmują to zagadnienie w odmienny sposób. Podkreślając inspirację, jakiej dostarczyła im Rawlsowska teoria sprawiedliwości dys-trybucyjnej, odcinają się oni jednak zarówno od stosowanej przez niego metodologii, jak i wynikających z niej wniosków teoretycznych. Inspiracja ta polegała na tym, że oboje włączyli się i znacząco posunęli naprzód zainicjowaną przez amerykańskiego filozofa światową dyskusję na temat idei równości oraz nierówności społecznych, przy czym Sen włączył się w ową debatę bezpośrednio, już pod koniec lat siedemdziesiątych, by ostatecznie w pełni sformułować swe stanowisko w *Idei sprawiedliwości*, Nussbaum natomiast czerpała inspiracje z prac obu tych uczonych, a swą koncepcję przedstawiła w *Granicach sprawiedliwości*.

Zarówno Sen, jak i Nussbaum odrzucają jednak racjonalistyczne i konstruktywistyczne poglądy Rawlsa. Wychodząc ze stanowiska liberalnego indywidualizmu i empiryzmu, Sen podważa jego osiągnięcia, bowiem filozof ten w swej teorii sprawiedliwości nie uwzględnia faktu różnorodności istnień ludzkich i tworzy modele opierające się na redukcjonistycznym ujęciu jednostki. Podobnie czyni Nussbaum, która kwestionuje teorię Rawlsa również z empirycznego punktu widzenia i stwierdza, że należy ją odrzucić,

ponieważ nie obejmuje ona pewnych szczególnych grup społecznych oraz istot, które powinny zostać uwzględnione w teorii sprawiedliwości: osób niepełnosprawnych fizycznie i umysłowo, a także zwierząt. Tak więc oboje, Sen i Nussbaum, tworząc swe teorie sprawiedliwości, stosują inną niż Rawls metodologię, podejście zdolnościowe (*capability approach*), i otwierają tym samym nową drogę badawczą oraz nowy nurt poszukiwań, który doczekał się już następców i kontynuatorów, jak też spotkał się z ostrą krytyką, przede wszystkim ze strony uczniów Rawlsa¹¹⁴.

Podejście zdolnościowe jest metodą empiryczną, w której badacze za podstawę obierają jednostki rzeczywiste i starają się określić optymalny sposób ich funkcjonowania w danym społeczeństwie, by mogły one realizować swe zamierzenia, możliwości i plany życiowe. Wyznaczenie właściwej dla tego celu struktury relacji społecznych, politycznych i ekonomicznych jest istotnym elementem stworzonych przez nich teorii sprawiedliwości. Każda z tych odwołujących się do podejścia zdolnościowego teorii skonstruowana jest w nieco inny sposób i posiada swoje zalety, jak również pewne słabe strony, w zestawieniu z klasyczną już teorią Rawlsa.

Problem zdolności

Sen po raz pierwszy wprowadził pojęcie zdolności (*capabilities*) w 1979 roku, w wykładzie Tannerowskim, opublikowanym pod tytułem *Description as Choice* w książce *Choice, Welfare and Measurement*¹¹⁵; pojawia się ono także w znanym, szeroko dyskutowanym na świecie i zawartym w tym samym tomie artykule *Equality of What?*¹¹⁶. W tym ostatnim Sen włącza się w wywołaną przez *Teorię sprawiedliwości* Rawlsa światową dyskusję na temat pojęcia równości, kluczowego dla każdej definicji sprawiedliwości społecznej. Krytykuje zawartą w tym dziele koncepcję dóbr podstawowych (*primary goods*), przysługujących każdej jednostce w imię sprawiedliwości, ponieważ nie uwzględnia ona różnorodności ludzkich bytów, rozmaitego typu istnień ludzkich¹¹⁷.

Sen nie akceptuje utylitaryzmu, bowiem w tej teorii przyjmuje się, że ludzie są zrównani w zakresie potrzeb. Jeśli jednostki mają takie same pod-

¹¹⁴ T. Pogge, *A Critique of the Capability Approach* [w:] H. Brighouse, I. Robeyns (red.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

¹¹⁵ A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem, s. 366.

stawowe potrzeby, to maksymalizacja ogólnej sumy użyteczności nie jest przy tym założeniu trudna. Utylityzm zapewne mógłby zostać uznany za teorię prawdziwą, gdyby ludzie byli jednakowi lub podobni do siebie. To samo można powiedzieć o Rawlsowskiej zasadzie dyferencji: gdyby ludzie byli do siebie podobni, wówczas zaproponowany przez niego indeks dóbr podstawowych stanowiłby dobre narzędzie do oceny korzyści, jaką mogą osiągnąć, żyjąc w sprawiedliwym społeczeństwie. W rzeczywistości jednak ludzie mają różne potrzeby, w zależności od ich stanu zdrowia, wieku czy wykonywanej przez nich pracy. A zatem zarówno utylitaryści, jak i Rawls przeoczą istotne różnice, a ocena korzyści jednostki w terminach dóbr podstawowych prowadzi ich do „ślepej” moralności.

Zdaniem Sena istnieją głębokie różnice między teorią Rawlsa a utylityzmem. Ta pierwsza jest bardziej moralizatorska, gdyż ma na celu bezstronną i uczciwą dystrybucję dóbr, włącznie z podstawowymi wolnościami i możliwościami¹¹⁸. Stanowisko jednostki w zbiorowości i korzyść, jaka płynie dla niej z uczestnictwa w społeczeństwie, są oceniane nie na podstawie użyteczności, lecz w terminach posiadania przez nią owych podstawowych dóbr. Teoria ta jednak nie rozwiązuje problemu nierówności społecznych. W obliczu różnic między ludźmi, posiadanych przez nich rozmaitych zdolności, które mogliby realizować, oferowanie wszystkim pewnego standardowego zestawu dóbr, jak proponuje Rawls, nie oznacza, że wszyscy odtąd zaczną urzeczywistniać swe zdolności, ponieważ osoby starsze albo cierpiące na pewne choroby mogą nie skorzystać na dostarczonym im zestawie, potrzebują bowiem swoistych dóbr, by mogły prowadzić zadowolające życie.

Jak zauważa John Alexander, próbując rozwiązać ten problem, Sen w swych rozważaniach wprowadził najpierw pojęcie uprawnień (*entitlement*), by w późniejszych pracach zastąpić je pojęciem zdolności. Początkowo idea uprawnień pojawiła się w dziełach Sena dotyczących głodu i niedostatku, a następnie rozszerzył on jej zakres do podejścia zdolnościowego, które ma na celu ocenę dobrostanu czy zadowolenia z życia jednostek oraz ich pozycji społecznej „w terminach pewnych podstawowych zdolności do osiągnięcia wartościowego funkcjonowania”¹¹⁹.

Idea uprawnień jest zatem w koncepcji Sena poprzedniczką pojęcia zdolności. W pracy *Poverty and Famines*¹²⁰ wykazał on, że panujący w jakimś państwie głód najczęściej nie wynika z nagłego braku pożywienia i spadku podaży żywności, lecz jest spowodowany tym, iż pewne grupy ludzi utraciły swe dotychczasowe uprawnienia i siłę nabywczą. Ilustruje to

¹¹⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 149.

¹¹⁹ J.M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Aldershot 2008, s. 54.

¹²⁰ A. Sen, *Poverty and Famines...*, op. cit.

często przytaczany przez Sena przykład głodu w Bengalu w 1943 roku¹²¹. Jego zdaniem zjawisko głodu ma przyczyny nie tylko ekonomiczne, lecz także polityczne i wiąże się przede wszystkim z dystrybucją żywności¹²². W bogatych państwach problem głodu nie występuje, bowiem w sytuacji, gdy pewne grupy utracą swe uprawnienia i siłę nabywczą, ochrania je system zasiłków oraz pomocy społecznej; kraje biedniejsze na ogół takich zabezpieczeń nie mają. Niezależnie jednak od poziomu rozwoju gospodarczego państwa, system demokratyczny jest rodzajem zabezpieczenia przed głodem, pozwala bowiem wyborcom lub wybranym przez nich reprezentantom wywierać wpływ na decyzje polityczne podejmowane przez rząd i przeciwdziałać w ten sposób sytuacjom ekstremalnym.

Widoczne w pracach Sena z początku lat dziewięćdziesiątych przejście od pojęcia uprawnień do pojęcia zdolności jest nie tylko zabiegiem stylistycznym, lecz ma także o wiele głębsze znaczenie: ten ostatni termin nie oznacza bierności, ale odnosi się do działania i aktywnej partycypacji osoby w społeczeństwie¹²³. Sen bowiem twierdzi, że dobrostan i pozycja społeczna ludzi powinny być oceniane na podstawie ich „zdolności do osiągnięcia wartościowego funkcjonowania”¹²⁴. W tym kontekście pojawia się pojęcie funkcjonowania, które oznacza osiągnięcia danej osoby, to, co dana jednostka zdołała lub kim jest. Pojęcie to wchodzi w zakres szerszej kategorii, ogólnego stanu osoby, lecz stan ten trzeba odróżnić od dóbr, które jej przysługują, i od subiektywnego poczucia szczęśliwości. Jak pisze Sen: „Funkcjonowanie trzeba odróżnić od (1) posiadania dóbr (i odpowiedniej ich charakterystyki), wobec których jest ono późniejsze; i od (2) posiadania użyteczności (w formie szczęścia wynikającego z funkcjonowania), wobec której jest ono w istotny sposób uprzednie”¹²⁵.

Zdolności czy zdolności do funkcjonowania oznaczają to, co jednostka może osiągnąć realnie w społeczeństwie. Pojęcie to należy rozpatrywać na gruncie filozofii politycznej, gdyż ich realizacja wymaga politycznej, ekonomicznej i społecznej infrastruktury. Wprowadzając pojęcie zdolności i czyniąc je kluczowym terminem swej teorii sprawiedliwości, Sen przechodzi zatem z płaszczyzny antropologicznej do sfery politycznej, stara się też ukazać praktyczne znaczenie analizowanych przez siebie pojęć.

Przejście to ma także inne doniosłe skutki w filozofii politycznej Sena, oznacza bowiem przemianę pojęcia wolności. Przenosząc ciężar znacze-

¹²¹ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 339.

¹²² V. Walsh, *Smith after Sen* [w:] H. Putnam, V. Walsh (red.), *The End of Value-Free Economics*, Routledge, London 2012, s. 14.

¹²³ A. Sen, *Nierówności...*, op. cit., s. 101.

¹²⁴ A. Sen, *Capability and Well-Being*, op. cit., s. 31.

¹²⁵ A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, New Delhi 1987, s. 7.

niowy z uprawnień na pojęcie zdolności, opowiada się on za wolnością w państwie i w społeczeństwie demokratycznym. Wolność w jego koncepcji jest wartością autonomiczną, ściśle związaną z jednostką, lecz musi się ona realizować w pewnych warunkach i do swej realizacji potrzebuje otoczenia w postaci państwa demokratycznego. Jest to więc, w jego ujęciu, zarówno wolność pozytywna, jak i negatywna.

Zdolności, wolność jednostki i sprawiedliwość

W książce *Anarchia, państwo i utopia*¹²⁶ Nozick skrytykował wczesne prace Sena, pisane w duchu teorii społecznego wyboru i stanowiące rozwinięcie tez Arrowa¹²⁷. Zapewne pod wpływem tych uwag Sen skonstatował, że teoria *social choice* jest ślepą uliczką, a przedstawione w jej ramach analizy wyborów są jałowe ze względu na ściśle racjonalistyczny i aksjomatyczny charakter prowadzonych badań. Zbliżył się wówczas do teorii wyboru publicznego, podkreślając jako jej zaletę empiryczny grunt, na którym jest oparta. Zainspirowany obecnym w pismach Buchanana libertariańskim ujęciem jednostki wybierającej i działającej w sposób wolny, niezdeterminowany, starał się połączyć tę koncepcję z wprowadzoną do filozofii liberalizmu przez Rawlsa ideą sprawiedliwości społecznej, osiąganą w ramach demokratycznego państwa. Ostatecznie jednak przyjął, że określanie celów zbiorowych powinno się dokonywać w państwie o ustroju liberalnej demokracji, w którym są prowadzone debaty i dyskusje na temat celów działania. By jednak te debaty opierały się na jasnych kryteriach wartości, umożliwiających ocenę proponowanych rozwiązań, należy zająć się problemem: jak rozwiązania i decyzje polityczne oraz ekonomiczne wpływają na życie i funkcjonowanie nie abstrakcyjnej, lecz konkretnej jednostki. Ten grunt empiryczny stał się podstawą do pojęcia zdolności, które ona posiada i które może w swoim życiu społecznym realizować. Jeśli wiele możliwych perspektyw otwiera się przed jednostką i, wykorzystując swe zdolności, może je ona spożytkować dla swego dobra, osiągnięcia dobrego życia, to państwo, które jej to umożliwia, będzie państwem sprawiedliwym.

Teoretycznej podstawy idei sprawiedliwości określonej w sposób empiryczny dostarczył mu Smith jako twórca *Teorii uczuć moralnych*¹²⁸ i przedstawionej tam idei „bezstronnego obserwatora”. Koncepcja ta, przeniesiona przez Sena na grunt filozofii politycznej, przybrała postać komparatystycznej procedury, która pozwala, jego zdaniem, rozwiązać problem przejścia

¹²⁶ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit.

¹²⁷ Ibidem, s. 164.

¹²⁸ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, op. cit.

od empirycznych i subiektywnych danych do obiektywnego punktu widzenia oraz do oceny polityki danego państwa właśnie ze względu na umożliwienie jednostkom funkcjonowania. Ocena ta jest jakościowa i uwzględnia przede wszystkim wolność ujmowaną w jakościowym wymiarze. Filozofia polityczna Sena jest więc teorią zbudowaną na podstawach empirycznych i pozwalającą do pewnego stopnia mierzyć jakość życia, a także biorącą pod uwagę systemy wartości wyznawane przez jednostki.

Pojęcie wolności, jakim posługuje się Sen, jest w jego pracach określone w sposób metaforyczny w rozmaitych przykładach, między innymi w przytoczonej w poprzednim rozdziale historii muzułmańskiego robotnika Kadera Mii. Wynika z niej, że jednostkowa wolność wyboru wymaga pewnych warunków nie tylko podmiotowych, ale także politycznych i społecznych, które musi spełnić państwo – warunków koniecznych do funkcjonowania. W ramach tych możliwości jednostka może wybrać, lecz warunki te powinny dawać jej okazję do poprawy życia i zadowolenia.

Zdolności w koncepcji Sena są refleksją nad ludzką wolnością do osiągnięcia wartościowego funkcjonowania i do bycia tym, kim człowiek chce być. Kiedy jednak analizujemy zakres wolności, jaka przysługuje jednostce, trzeba rozróżnić dwa aspekty: sprawczości (*agency*) i dobrostanu czy zadowolenia z życia (*well-being*)¹²⁹. To ostatnie pojęcie odnosi się do korzyści jednostki, zadowolenia z tego, że jest zdrowa, wykształcona i niegłodna; to pierwsze natomiast oznacza różne rodzaje aktywności jednostek, które podejmują działania, by osiągnąć zamierzone cele¹³⁰. Rozróżnienie między tymi dwoma sposobami przejawiania się wolności w życiu jednostki jest istotne i wiąże się z ogólną koncepcją człowieka, bo o ile w pierwszym ujęciu jednostka jest postrzegana jako podmiot działania, za które jest odpowiedzialna, o tyle w drugim występuje jako beneficjent działań lub instytucji wobec niej zewnętrznych, a przede wszystkim państwa. Chodzi tu jednak zawsze o tę samą osobę, zaś zalecaną przez Sena najlepszą drogą do osiągnięcia zadowolenia i satysfakcji z życia jest zachęcenie jej do podjęcia działań. Na przykład sytuacja kobiety w wielu krajach radykalnie się poprawia, gdy może ona znaleźć niezależny dochód, zatrudnienie poza domem lub zdobyć wykształcenie. Te czynniki wpływają na aktywność kobiet i powodują ważne konsekwencje dla ich sytuacji społecznej oraz roli w rodzinie¹³¹.

Tak więc wolność jest w nas, lecz możliwości działania wpływają z ram stworzonych przez otoczenie, rząd i państwo. Zapewne jest to dziedzina trochę niezależna od aktywności człowieka, której jednak nie można po-

¹²⁹ A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishing, Malden, MA 1988, s. 43.

¹³⁰ J.M. Alexander, op. cit., s. 58.

¹³¹ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 209.

minąć przy charakterystyce ludzkiej wolności. Przedstawione w pracach Sena ujęcie tego problemu dowodzi, że chociaż podobnie jak libertarianie uznaje on wolność jednostki za podstawową wartość, wyraźnie nie zgadza się z Hayekowską koncepcją wolności i opowiada się po stronie liberalizmu „wrażliwego społeczeństwa”. Ponadto odsłania się tu także charakterystyczne dla stanowiska Sena skupienie uwagi na związku między wolnością a jakością życia jednostki¹³².

Kluczowe w jego filozofii politycznej pojęcie wolności charakteryzuje on poprzez wyróżnienie kolejnych jej wymiarów: z jednej strony przejawia się ona w sferze prywatnej i polega na panowaniu nad tym, co się człowiekowi w życiu przydarza, z drugiej zaś występuje w dziedzinie społecznej, w której uzależniona jest od warunków zewnętrznych.

Wolność w wymiarze prywatnym jest podstawą aktywności i warunkiem, bez którego nie można sobie pomyśleć działania jednostki, tak więc musimy ją założyć jako fundamentalne prawo jednostki. Sen nie używa w tym kontekście stosowanego przez libertarian terminu „prawa”, lecz posługuje się pojęciem „zdolności”. Zdolności są fundamentem wolności jednostki i od niej samej zależy, czy zrobi z nich użytek, bowiem nawet w trudnych warunkach i w okolicznościach skrajnie niesprzyjających jednostka może wykazać aktywność, działać w taki czy inny sposób, jeśli chce. Stwierdzenie to stało się powodem krytycznego argumentu Cohena, który zarzucił Senowi, że aktywność jednostki nie musi się koniecznie przekładać na jej rozwój i urzeczywistnienie przez nią zdolności¹³³. Zarzut ten jednak jest oparty na nieporozumieniu; Sen nie twierdzi, że zdolności i ich posiadanie sprawiają, iż człowiek jest całkowicie odpowiedzialny za to, co go w życiu spotyka, i za swą sytuację życiową w wymiarze ekonomicznym, gdyż sposób realizacji zdolności i ich wykorzystanie przez człowieka zależą od drugiego czynnika, jakim jest ów społeczny wymiar wolności.

Ujmowana w wymiarze społecznym wolność oznacza, że realizując zdolności i podejmując jakieś działanie, wchodzimy w relacje z otoczeniem. Środowisko to może być przyjazne i może sprzyjać realizacji naszego potencjału jednostkowego, ale nie musi. W przyjaznym środowisku, w odpowiedzialnym i życzliwym człowiekowi państwie, jednostka rozwija swe zdolności i dobrze się jej powodzi. Może zdobyć wykształcenie, ma dostęp do służby zdrowia, może uzyskać nisko oprocentowany kredyt na prowadzenie firmy. Nie oznacza to jednak akceptacji dla jakiegóż formy socjalizmu państwowego, od którego Sen wyraźnie się dystansuje. Zarówno socjalizm,

¹³² Zwrócił na to uwagę Gerald J. Beyer w artykule: *Poverty, Freedom and Solidarity in the Thought of Amartya Sen*, „Prakseologia” 2014, nr 156.

¹³³ G.A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2011, s. 43.

postulujący zniesienie własności prywatnej drogą rewolucji, jak i socjaldemokratyzm, nakazujący reformowanie środowiska kapitalistycznego, kładą nacisk na czynniki pozajednostkowe, „warunki” społeczne, które dopiero umożliwią jednostce osiągnięcie tych celów. Wolność we wspomnianych koncepcjach zależy przede wszystkim od ustanowienia pewnej doskonałej struktury, nie jest zaś – jak w liberalnym ujęciu – związana z jednostkami i ich działaniami. Indywidualizm Sena odróżnia go od holistycznych i deterministycznych koncepcji społeczeństwa, gdyż – jego zdaniem – nawet w niekorzystnych warunkach jednostka może podjąć wysiłek, by wydobyć się z biedy, oraz może liczyć na życzliwość i pomoc ze strony innych ludzi czy organizacji pozarządowych, niekoniecznie zaś państwa.

Sen stara się wyważyć właściwe proporcje między aktywnością jednostki a sprzyjającymi jej warunkami ekonomiczno-społecznymi i stwierdza, że bez zapewnienia człowiekowi minimalnego stopnia egzystencji realizacja zdolności nie jest możliwa. Unika jednak bliższego określenia tych podstawowych warunków, nie podaje konkretnej ich listy, co odróżnia go od Rawlsa (lista dóbr podstawowych) i Nussbaum (lista zdolności). Dlatego też uzasadniony wydaje się zarzut, iż analizy Sena cechuje pewna niekonkretność, która sprawia, że nie mamy właściwie precyzyjnego kryterium do oceny rządów i instytucji.

Należy więc zapytać: dlaczego Sen wzbrania się przed sporządzaniem takiej listy? Omawiając Rawlowską koncepcję dóbr podstawowych, wyjaśnia on, że żadna lista podstawowych dóbr, które mają być zapewnione jednostkom, nie spełnia swego zadania dostarczenia im podstaw do rozwijania swych zdolności. Może ona jedynie umożliwić ludziom przeżycie, ale nie godne życie, w którym uzyskaliby zadowolenie. Bowiem ofiarowanie ludziom, w formie zasiłku, elementarnych środków jest dla zdrowego człowieka zadowalające, lecz nie wystarcza na pokrycie potrzeb człowieka chorego i nie poprawia jego komfortu życia. Problemu tego nie da się rozwiązać na gruncie systemu teoretycznego, gdyż trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż w rzeczywistości jednostki w sposób istotny różnią się w zakresie potrzeb¹³⁴.

Nie oznacza to wcale, że Sen całkowicie lekceważy kwestię elementarnych środków umożliwiających przeżycie, bowiem pisał on wielokrotnie, że pewien zasób żywności, minimalna edukacja i dostęp do pomocy medycznej w wymiarze podstawowym stanowią niezbędne warunki, które każde państwo powinno swym obywatelom zapewnić. Dostęp do szerszej gamy możliwości życiowych jest pożądanym, lecz ich zakres ustala się w publicznej debacie, ponieważ zależy to już od ogólnej sytuacji społecznej i gospodar-

¹³⁴ A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 17.

czej. Jak podzielić wypracowany w państwie dochód? Jakie są priorytety? Nie można opracować matematycznego modelu, społeczeństwo demokratyczne musi o tym debatować i wskazać rządzącym cele¹³⁵.

Zjawiskiem, które występuje prawie we wszystkich współczesnych państwach demokratycznych, nawet w krajach wysoko rozwiniętych, jest bieda. Z problemem tym musi się zmierzyć każda filozofia polityczna, która – jak w wypadku Sena – opiera się na empirii i głosi ideę sprawiedliwości. Jak już wspomniałam, bieda w jego koncepcji nie daje się jednak zdefiniować na podstawie mierników ilościowych, takich jak najczęściej stosowane w opracowaniach ekonomicznych kryterium dochodu narodowego przypadającego na głowę mieszkańca, lecz zostaje przez niego określona jako niedostatek możliwości. Możliwości w znaczeniu pozytywnym, nie negatywnym, to znaczy takich, które umożliwiają jednostce polepszenie, a nie pogorszenie jej poziomu życia.

Jednym z argumentów wysuniętych przez Sena przeciwko sporządzaniu list dóbr podstawowych, w rodzaju tej, którą znajdujemy w koncepcji Rawlsa, jest ich nieadekwatność, co sprawia, że nie stwarzają one jednostkom okazji do wyjścia poza elementarny poziom egzystencji. Drugim powodem może być to, że w ślad za każdą listą niezbędnych dóbr idzie postulowanie określonych działań państwa i wzmocnienie jego uprawnień, co może odbić się niekorzystnie na ludzkiej wolności i inicjatywie. Ten w istocie libertariański argument jest tu przeszkodą, która nakazuje Senowi w obawie przed rozrostem władzy państwa minimalizować jego rolę w działaniach gospodarczych, podkreślać zaś wagę organizacji pozarządowych i działań indywidualnych.

Sen jest empirystą, nie pragnie tworzyć abstrakcyjnej idei sprawiedliwości, która stanowiłaby rodzaj modelu, formy nakładanej na rzeczywistość. Jako myśliciel liberalny szuka możliwości przejścia od indywidualnej wolności decydowania do zbiorowych celów poprzez inne narzędzia niż budowa racjonalistycznie uzasadnionego systemu. Nie przekonały go stworzone na gruncie liberalizmu teorie Rawlsa i Arrowa, ani nawet najbardziej zbliżona do jego własnego podejścia koncepcja Buchanana. Sięga więc do Smitha, do kluczowej w jego teorii moralności idei bezstronnego obserwatora i przenosi ją z etyki w wymiar polityczny. Idea ta jawi się tu jako komparatystyczna procedura służąca do określania celów w debacie publicznej, pozwalająca na przejście od poziomu subiektywnych ocen i wartości na wyższy poziom zbiorowych ustaleń, uzgodnień, a wreszcie wartości, podzielanych przez wszystkich i będących wskazówką dla rządzących.

¹³⁵ A. Sen, *Dialogue: Capabilities, Lists and Public Reason*, „Feminist Economics” 2004, vol. 10, iss. 3.

Powstaje pytanie o możliwość praktycznego zastosowania teorii Sena w programach polityki społecznej czy w programach gospodarczych. Stawiano wobec niej zarzut, że owa „ekonomia oparta na wartościach” z trudnością daje się przełożyć na język konkretnych zaleceń czy określonej polityki gospodarczej. Skłoniło to zapewne Marthę Nussbaum do opracowania listy zdolności, które w jej koncepcji nie są prawami człowieka, choć mają ukonkretniony kształt i mogą stanowić, podobnie jak prawa człowieka, podstawę do roszczeń obywateli wobec państwa, a w każdym razie służą jako wyznacznik do realizowania ważnych dla zbiorowości celów społecznych, a także mogą być miernikiem prowadzonej w państwie polityki gospodarczej oraz społecznej.

Wydaje się jednak, że stoimy w tym miejscu przed problemem natury metodologicznej, dotyczącym rozmaitych teorii sprawiedliwości, które – ogólnie rzecz ujmując – nie mają zastosowania praktycznego. Wprawdzie są to teorie normatywne, lecz ich bezpośrednie zastosowanie do programów polityki gospodarczej czy społecznej nie jest możliwe; raczej mogą być pomocne w kreowaniu polityki gospodarczej, ale określone ich zastosowanie jest już kwestią dalszych losów teorii politycznej, na które jej twórca nie ma bezpośredniego wpływu. Czasem zdarza się, jak w wypadku Leszka Balcerowicza czy Mario Montiego, że teoretyk ekonomista zostaje powołany na stanowisko premiera lub wicepremiera i dokonuje reform, opierając się na wyznawanej przez siebie teorii, lecz sytuacje te są rzadkie.

Jeśli zaś chodzi o teorię Sena, problemem, który nastęrcza szczególnych trudności przy próbie jej praktycznego zastosowania, jest to, że w jego ujęciu bieda, niedostatek, a nawet głód nie polegają tylko na braku wystarczającej ilości pożywienia, lecz na braku możliwości realizacji przez jednostki posiadanych zdolności, utraceniu dotychczasowych uprawnień, i – co czyni rzecz jeszcze trudniejszą i mniej wymierną – zdaniem Sena bieżące funkcjonowanie oraz to, jak w danej chwili człowiek realizuje swe zdolności, nie jest właściwą miarą jego sytuacji, tylko to, jakie zdolności mógłby on w danej chwili realizować¹³⁶.

Sen wielokrotnie stwierdzał, że żadna lista dóbr podstawowych nie może uwzględniać różnorodności istnień ludzkich, był więc przeciwny konstruowaniu list dóbr podstawowych czy listy zdolności. Sam stworzył coś w rodzaju takiej listy, lecz jak podkreślał, obejmowała ona tylko kilka najbardziej podstawowych zdolności, była zatem narzędziem do mierzenia poziomu ubóstwa lepszym niż mierniki ilościowe (GDP lub GNP), gdyż uwzględniała dane jakościowe, choć narzędziem bardzo jeszcze niedoskonałym, nie wynikała bowiem z teorii sprawiedliwości. Zwrócił jednak uwagę na fakt,

¹³⁶ T. Pogge, *A Critique of the Capability...*, op. cit., s. 18.

że idea równości, obecna w każdej definicji sprawiedliwości i dotychczas zwykle określana w wymiarach wolności, dochodu, dóbr podstawowych, zasobów czy użyteczności, powinna zostać wyrażona w przestrzeni zdolności. Ze względu na różnorodność istnień ludzkich politycy nie powinni zmierzać do zrównania dochodów jednostek, lecz do zrównania w zakresie zdolności do osiągnięcia przez nie wartościowych celów, co może współistnieć z nierównościami w innych postaciach¹³⁷.

Pojawiają się już także próby mierzenia poziomu życia ludzi na podstawie zaproponowanych przez Sena kryteriów, na przykład corocznie ogłaszany Human Development Report stanowi rezultat badań nad rozwojem mierzonym nie w kategoriach dochodu, tylko w zakresie rozwoju ludzkich zdolności. Będący jego częścią Human Development Index zawiera ranking poziomu życia w różnych krajach i obejmuje trzy podstawowe zdolności: długość życia, dostęp do oświaty, podstawowy standard życia. Świadczy to niewątpliwie o tym, że porównanie dokonywane ze względu na dochód narodowy na głowę nie jest już dziś jedynym miarodajnym kryterium poziomu życia¹³⁸. Te podstawowe mierniki wydają się w koncepcji Sena jedynie możliwe do przyjęcia, nie zgadza się on bowiem z bardziej szczegółowymi wyznacznikami poziomu jakości życia, nie akceptuje też proponowanego przez Nussbaum określenia szczegółowej listy zdolności, gdyż uważa, że selekcja wartości jest nieodłączną częścią „podejścia zdolnościowego” jako pewnej demokratycznej procedury.

Od capabilities do teorii sprawiedliwości: Sen i Nussbaum

Nussbaum, która przejęła wprowadzone przez Sena pojęcie zdolności, by uczynić z niego jedną z centralnych kategorii swej teorii sprawiedliwości, podkreśla jednak, że w jej interpretacji ma ono bardziej filozoficzny niż ekonomiczny charakter, tak jak to było w pierwotnej wersji. Dzieje się tak poprzez osadzenie tego pojęcia w etyce Arystotelesa, gdzie celem człowieka jest osiągnięcie dobrego życia i szczęścia, które nie sprowadza się do przyjemności, lecz składa się nań wiele rozmaitych czynników. Nussbaum czerpie także z teorii politycznej Arystotelesa przekonanie o społecznym wymiarze życia jednostki, dlatego nie sięga po umowę społeczną w celu ugruntowania idei sprawiedliwości, lecz uzasadnieniem tym jest „polityczna” natura ludzkiej egzystencji, która skłania jednostki do życia w *polis*.

¹³⁷ S. Alkire, *Valuing Freedoms*, Oxford University Press, Oxford, Scholarship Online (data dostępu: 13.09.2013).

¹³⁸ J.M. Alexander, op. cit., s. 59.

Stworzona przez nią lista dziesięciu podstawowych zdolności ma znaczenie uniwersalne i opiera się na pojęciach ludzkiej godności¹³⁹, a także na nowoczesnej idei równości, nieobecnej w pismach starożytnego filozofa. Tworzy teorię „hybrydową”, w której określenie treści wartości społecznych dokonuje się, podobnie jak w koncepcji Sena, w ramach dyskusji, demokratycznej debaty. W odróżnieniu od Sena jednak Nussbaum przedstawia w *Granicach sprawiedliwości* listę owych zdolności, służących jako wyznaczniki godnego życia, której celem jest zarówno ocena istniejących współcześnie społeczeństw, jak i ustanowienie podstawy do roszczeń, jakie jednostki mogą wysuwać wobec wspólnoty i państwa:

1. **Ż y c i e.** Bycie zdolnym do przeżycia życia o normalnej długości, bez przedwczesnej śmierci albo śmierci z powodu braku warunków godziwej egzystencji.
2. **Z d r o w i e.** Bycie zdolnym do cieszenia się dobrym zdrowiem, włącznie ze zdolnością do reprodukcji, odpowiedniego odżywienia i dachu nad głową.
3. **I n t e g r a l n o ś ć c i e l e s n a.** Bycie zdolnym do przenoszenia się z miejsca na miejsce, niebycie atakowanym ani poddanym przemocy domowej czy seksualnej, posiadanie możliwości satysfakcji seksualnej i wyboru w kwestiach reprodukcji.
4. **Z m y ś ł y, w y o b r a ż n i a i m y ś l.** Bycie zdolnym do używania zmysłów, wyobraźni i rozumu po ludzku, czyli wspartych edukacją, lecz nieograniczającego się do podstawowych umiejętności czytania i pisanie oraz elementarnej wiedzy matematyczno-przyrodniczej. Bycie zdolnym do używania wyobraźni i myślenia w celu doświadczania i wytwarzania dzieł oraz wydarzeń według własnego wyboru o charakterze religijnym, literackim, muzycznym itp. Bycie zdolnym do używania własnego umysłu w sposób zapewniający wolność ekspresji w odniesieniu zarówno do politycznej, jak i artystycznej wypowiedzi oraz swobody religijnego doświadczenia. Bycie zdolnym do posiadania sprawiających przyjemność doświadczeń i do unikania niechcianego bólu.
5. **E m o c j e.** Bycie zdolnym do przywiązania się do wybranych przez nas osób i rzeczy, do kochania tych, którzy nas kochają i o nas dbają, oraz do smutku z powodu ich nieobecności; do miłości, żalu, tęsknoty, wdzięczności i uzasadnionego gniewu. Niedoświadczanie sytuacji, w której własny emocjonalny rozwój byłby zakłócony przez obawę czy strach. (Wspieranie tej zdolności oznacza wspieranie form stwarzania się ludzi, mających kluczowe znaczenie w ich rozwoju).

¹³⁹ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 75.

6. R o z u m p r a k t y c z n y. Bycie zdolnym do sformułowania koncepcji dobra i krytycznej refleksji dotyczącej planowania własnego życia. (Obejmuje to ochronę swobody sumienia i przekonań religijnych).
7. A f i l i a c j a. A) Bycie zdolnym do życia wspólnie z innymi, do okazywania zainteresowania innymi ludźmi i angażowania się w społeczne interakcje; bycie zdolnym do wyobrażenia sobie sytuacji drugiego człowieka. (Chronienie tej zdolności oznacza chronienie instytucji, które tworzą i wspierają tego typu formy stowarzyszeń, a także ochraniają wolność zgromadzeń i politycznej wypowiedzi). B) Posiadanie społecznych podstaw do szacunku i niebycia poniżanym, lecz traktowanym jako obdarzona godnością istota, której wartość jest równa tej, którą posiadają inni. Obejmuje to gwarancję braku dyskryminacji z powodów rasowych, płci, orientacji seksualnej, etniczności, przynależności kastowej, religii, narodowości.
8. I n n e g a t u n k i. Bycie zdolnym do życia z troską i w relacji do zwierząt, roślin i świata przyrody.
9. Z a b a w a. Bycie zdolnym do śmiechu, zabawy, aktywności rekreacyjnej.
10. P a n o w a n i e n a d ś r o d o w i s k i e m. A) Politycznym. Bycie zdolnym do uczestnictwa w wyborach politycznych, które rządzą czymś życiem; posiadanie prawa do politycznej partycypacji, gwarancji wolności słowa i stowarzyszeń. B) Materialnym. Bycie zdolnym do posiadania majątku (zarówno nieruchomości, jak i ruchomości) i do posiadania praw własności na równi z innymi; posiadanie prawa do zatrudnienia na równi z innymi, posiadanie wolności od bezpodstawnego przeszukiwania i grabieży. Bycie zdolnym do pracy jako istota ludzka, wykorzystująca swój rozum praktyczny i nawiązująca znaczące relacje o charakterze wzajemnościowym z innymi pracownikami¹⁴⁰.

Istnieje pewne podobieństwo między tymi podstawowymi określeniami ludzkich zdolności a prawami człowieka czy niektórymi koncepcjami praw naturalnych, jednak zdolności różnią się od nich, ponieważ ich realizacja wymaga odpowiedniej struktury polityczno-ekonomicznej, a ponadto nie mają one absolutnego statusu, lecz ich szczegółowa treść i zakres są ustalone w trakcie debaty społecznej¹⁴¹.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 76–77.

¹⁴¹ M.C. Nussbaum, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice* [w:] T. Brooks (red.), *The Global Justice Reader*, Blackwell Pub., Malden, MA 2008, s. 60; eadem, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011, s. 62.

Wadą tej koncepcji są milcząco przyjmowane przez Nussbaum założenia dotyczące owej infrastruktury polityczno-ekonomicznej, na przykład w postaci możliwości zapewnienia wszystkim obywatelom pracy. Przypomina to socjalistyczną utopię i obecne w niej prawo do pracy – postulat, którego żadne państwo w rzeczywistości nie może w pełni zagwarantować. Podobnie jak marksowski ideał godnego życia, tak i powyższa lista zdolności pozostaje więc zbiorem postulatów, zakładającym dobrą wolę rządzących oraz w miarę wysoki poziom gospodarczy państwa, umożliwiający ich realizację. Obecne jest tu także kosmopolityczne przekonanie, że zdolności i kryjące się za nimi wartości, charakterystyczne dla Zachodu, które pozostają przedmiotem postulowanych działań, są cenione we wszystkich kulturach i zbiorowościach na świecie.

Sen podchodzi do tego problemu w sposób bardziej realistyczny i chociaż podziela owo kosmopolityczne przekonanie o wspólnocie podstawowych cenionych przez ludzi zdolności, to jednak szczegółowo ich nie określa, zdając sobie sprawę z różnic polityczno-gospodarczych, jakie występują we współczesnym świecie; w jego koncepcji pozostają one ogólnymi postulatami. Obie te teorie sprawiedliwości ufundowane na pojęciu zdolności, mimo dzielących je różnic, mają ten sam słaby punkt: nie określają przejścia od postulatów do ich realizacji, nie wskazują drogi innej niż demokratyczna debata, która ustala zakres i szczegółową treść zdolności. Brakuje w nich wskazania, jakie konkretnie działania mają być podjęte i jakie instytucje temu celowi służą, poza tym, że Sen wspomina o roli organizacji pozarządowych, zaś Nussbaum kładzie nacisk na kosmopolityczne wychowanie. Wydaje się, że pod tym względem krytykowana przez nich teoria sprawiedliwości Rawlsa ma nad ich koncepcjami przewagę, filozof ten bowiem przedstawia instytucjonalne ramy potrzebne do realizacji ogólnej filozoficznej idei sprawiedliwości.

Nussbaum, podobnie jak Sen, nie uznaje jednak powyższego argumentu za zasadny, kwestionując nie tylko teorię Rawlsa, lecz także wszelkie kontraktualistyczne ujęcia problemu sprawiedliwości, ze względu na ich wady teoretyczne, które ujawniają się w momencie prób ich praktycznego zastosowania. Teorie te bowiem opierają się na idei umowy między jednostkami, które same dla siebie ustalają reguły sprawiedliwości. W rzeczywistości jednak w podejściu tym pomija się całe grupy społeczne: są to kobiety (w krajach takich jak na przykład Indie, gdzie z powodów społeczno-kulturowych nie mają one równego z mężczyznami statusu i możliwości podjęcia pracy), ludzie niepełnosprawni fizycznie (którzy nie mogą, tak jak zdrowi ludzie, dokonać zakupów w sklepie, gdyż nie potrafią pokonać przeszkody w postaci schodów), osoby upośledzone umysłowo, a wreszcie zwierzęta (którym współczesny świat odmawia praw do bycia jego obywatelem).

Tak więc, zdaniem Nussbaum, żadna koncepcja sprawiedliwości opierająca się na umowie społecznej, łącznie z teorią Rawlsa, nie ujmuje specyficznych problemów tych kategorii ludzi i zwierząt; dopiero podejście zdolnościowe umożliwia stworzenie pełnej, to znaczy uwzględniającej wspomniane grupy, teorii¹⁴².

Zwrócenie uwagi na pewne pomijane w dotychczasowych rozważaniach nad sprawiedliwością grupy społeczne jest cennym i nowym odkryciem, które Nussbaum wnosi do współczesnej filozofii politycznej, jednak zaproponowane przez nią rozwiązanie tej kwestii na podstawie pojęcia zdolności jest w gruncie rzeczy podobne do koncepcji Sena. Ich stanowiska są zbliżone do relatywizmu, chociaż oboje starają się uniknąć skrajnej jego postaci. Sen nie próbuje ustalić kryterium sprawiedliwości społecznej i szczegółowe określenie „tego, co się komu należy” deleguje do demokratycznej debaty, zaś zabezpieczeniem przed absolutną dowolnością przy wyznaczaniu wartości i celów społecznych staje się w jego koncepcji komparatystyczna procedura podejmowania decyzji oparta na pojęciu bezstronnego obserwatora. Zbyt wielkie zaufanie pokłada on w demokracji i w debacie publicznej, nie uwzględnia natomiast roli grup interesu i możliwości manipulowania przez nie opinią publiczną. Nussbaum z kolei nie pokłada pełnej ufności w demokratycznej debacie, lecz podaje wzorzec, którym powinniśmy się kierować przy wyborze celów zbiorowych. Jej koncepcja także ma na celu uniknięcie całkowitej dowolności przy ustalaniu celów zbiorowych, chociaż dopuszcza ona w ramach owego wzorca wielość możliwych interpretacji.

W istocie jednak wspomniane różnice między tymi dwiema teoriami sprawiedliwości nie są głębokie, przy czym trzeba podkreślić, iż Nussbaum nie jest tylko komentatorką i interpretatorką filozofii politycznej Sena. Zapożycza od niego pojęcie zdolności, lecz buduje swą teorię sprawiedliwości na założeniach podobnych do tych, które występują w koncepcji Rawlsa, oraz na stoicko-kantowskiej koncepcji człowieka i świata jako struktury racjonalnej; kładzie też nacisk na wychowanie jako środek mający tę właściwą światu racjonalność wpoić jednostkom w procesie wychowania¹⁴³.

Zarówno Sen, jak i Nussbaum krytykują więc teorię sprawiedliwości Rawlsa na gruncie empirycznym, wskazując, że nie ujmuje ona specyficznych potrzeb jednostek i całych grup społecznych oraz czynników wynikających z mentalności społecznej. Zaproponowane przez nich podejście zdolnościowe ma z kolei inną wadę: uzasadnienie teorii sprawiedliwości dokonuje się na gruncie etyczno-politycznym. U Nussbaum jest nim etyka i stoicko-kantowski kosmopolityzm, przekonanie, że jako ludzie jesteśmy

¹⁴² M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 14–15.

¹⁴³ M.C. Nussbaum, *Kant and Cosmopolitanism* [w:] G.W. Brown, D. Held (red.), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge 2012, s. 40.

do siebie podobni i że połączeni jesteśmy więziami solidarności w ramach ludzkości. W koncepcji Sena zaś uzasadnieniem jest przekonanie, że jako istoty ludzkie mamy prawo do dobrego życia i do tego, by podstawowe prawa człowieka były szanowane, połączone z kosmopolitycznym założeniem, iż te same mechanizmy demokratyczne mogą być zastosowane wszędzie w skali całego świata.

Próba konkretyzacji przez Nussbaum tych podstawowych praw w postaci listy zdolności jest jednak utopijnym zbiorem życzeń, niemającym przełożenia na język politycznej praktyki, podobnie jak bardziej ogólna dyrektywa Sena, by szczegółowe zasady sprawiedliwości były ustalane w toku demokratycznej debaty. Nie wszystkie państwa na świecie są demokratyczne, a jeśli w tych ostatnich dochodzi do debaty, to uczestniczą w niej grupy interesu i osiągnięcie bezstronności w rzeczywistym demokratycznym państwie bywa trudne, jeśli w ogóle możliwe. Nawet gdyby udało się osiągnąć bezstronność w ramach owej debaty, to nie wiadomo, na jakiej zasadzie wypracowane w niej rozstrzygnięcia miałyby obowiązywać polityków. Teoria Sena nie opisuje przełożenia deliberacji na działanie instytucji politycznych w państwie demokratycznym, poza tym, że formą nacisku obywateli na rząd są demokratyczne wybory. Odbywają się one jednak w dużych odstępach czasu, zaś pomiędzy nimi prowadzone są działania, na które obywatele nie mają właściwie większego wpływu. Dlatego też rozważania nad ideą sprawiedliwości Sena pozostają, podobnie jak koncepcja Nussbaum, zbiorem postulatów o charakterze moralnym. Zastosowanie praktyczne odsłania wady teoretyczne tych koncepcji, tak jak w wypadku teorii sprawiedliwości Rawlsa.

Mimo to obie te teorie znacząco posuwają naprzód, w stosunku do dzieła Rawlsa, dyskusję nad sprawiedliwością społeczną. Analizy Sena wzbogacają nasze rozumienie wolności i równości – dwóch pojęć konstytuujących Rawlowską ideę sprawiedliwości. Nussbaum z kolei, podobnie jak Rawls, koncentruje uwagę na grupach społecznych, ale wprowadza w krąg myślenia o sprawiedliwości nowe, nieuwzględniane dotąd grupy ludzi i zwierzęta. Zasługą obu tych koncepcji jest więc to, że przekraczają narzucone przez Rawlsa ramy dyskusji, a jej znaczenie polega przede wszystkim na przemianie dotychczasowych sposobów myślenia i świadomości zbiorowej oraz na wprowadzeniu do niej nowych treści, których nie można już będzie pominąć w dalszych badaniach nad tym problemem.

Podejście zdolnościowe: praktyczne konsekwencje

Zainteresowania badawcze zarówno Sena, jak i Nussbaum wykraczają poza filozofię polityczną, obejmują bowiem w wypadku Sena dziedzinę ekonomii, zaś w pracach Nussbaum na podkreślenie zasługuje jej wkład do badań nad filozofią starożytną (myślą stoicką oraz koncepcją Arystotelesa), jak też do filozofii kultury i religii.

Głównym jednak obszarem ich badań jest filozofia polityczna zainspirowana teorią Rawlsa, pod którego kierunkiem pracowali oboje w początkach swej drogi naukowej: Sen jako asystent prowadził seminarium wspólnie z Arrowem i Rawlsem, który także zachęcił Nussbaum, wówczas badaczkę filozofii starożytnej, do zainteresowania się filozofią polityczną. Ponadto oboje spłacają w pewien sposób ów dług wdzięczności poprzez dedykowanie mu swych najważniejszych prac poświęconych sprawiedliwości i napisanych już po jego śmierci¹⁴⁴.

Inspiracje te, jak już wspomniałam, nie oznaczają bynajmniej, że ich prace stanowią uzupełnienie Rawlowskiej teorii sprawiedliwości w duchu kontynuacji i wierności wobec dzieła mistrza. Nussbaum co prawda stwierdza na początku *Frontiers of Justice*, iż zamierza podjąć pominięte lub nierozwiązane przez Rawlsa problemy dotyczące osób niepełnosprawnych

¹⁴⁴ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 3; A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. XVI.

i zwierząt, w istocie jednak jej podejście różni się zasadniczo od koncepcji Rawlsa¹⁴⁵. Sen natomiast podkreśla, że jego teoria sprawiedliwości jest alternatywą wobec dokonań Rawlsa – stanowi pewien rodzaj recepcji poprzez zaprzeczenie i ujęcie wspomnianego zagadnienia w nowy sposób.

Różnice między teoriami sprawiedliwości Rawlsa, Sena i Nussbaum mają charakter przede wszystkim metodologiczny i polegają na tym, że Rawls opiera konstrukcję swej teorii na pojęciu hipotetycznej umowy społecznej, zaś Sen i Nussbaum odrzucają racjonalistyczną metodę dochodzenia do zasad sprawiedliwości na rzecz podejścia empirycznego. Punktem wyjścia jest dla nich doświadczenie, obserwacja ludzi i zjawisk istniejących w rzeczywistości, a następnie skonfrontowanie tej wiedzy z założeniami teoretycznymi. Nie mamy więc tu do czynienia z czystą metodą indukcji, jak w naukach przyrodniczych, lecz z ujęciem syntetycznym, obejmującym zarówno teoretyczne hipotezy, jak i empiryczne fakty, które są przedmiotem uogólnienia i przedstawione zostają jako sytuacje typowe.

Wszystkie trzy podejścia metodologiczne stosowane do stworzenia teorii sprawiedliwości wywodzą się z filozofii oświecenia. Charakterystyczna dla tego okresu idea umowy społecznej, która w filozofii nowożytnej służyła zarówno do wyjaśnienia genezy państwa, jak i do uzasadnienia zobowiązania politycznego, czyli zobowiązania obywateli do posłuszeństwa wobec władzy państwowej, znalazła zastosowanie w koncepcji Rawlsa jako narzędzie do uzyskania bezstronności i stworzenia modelu sytuacji umożliwiającej wyłonienie zasad sprawiedliwości na drodze racjonalnego rozumowania. Podobnie jak Rawls, który w oryginalny sposób posłużył się tą oświeceniową ideą polityczną, Sen także czerpie inspirację z myśli etycznej tej epoki, sięga bowiem do filozofii moralnej Smitha, by przenieść stworzoną przez niego koncepcję bezstronnego obserwatora na grunt filozofii politycznej i stworzyć z niej podstawę komparatystycznej procedury, która pozwoli na określenie sprawiedliwości. Nussbaum buduje swą teorię na założeniu Arystotelesowskiej koncepcji człowieka i jego godności, nawiązuje także do kosmopolitycznego ujęcia jednostki przez Kanta, by ostatecznie oprzeć swe rozważania na zaczerpniętym od Sena pojęciu ludzkich zdolności.

¹⁴⁵ Magdalena Gawin w rozprawie doktorskiej pt. *Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka* (Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, Warszawa 2012) określa koncepcję Rawlsa mianem obowiązującego we współczesnej filozofii politycznej paradygmatu, którego modyfikację stanowi teoria sprawiedliwości Nussbaum. Jednak tak zdefiniowane pojęcie paradygmatu i jego modyfikacji nie jest przydatne, gdy ujmuje się teorię amerykańskiej badaczki w kontekście filozofii politycznej Sena jako odmianę „podejścia zdolnościowego”. Zob. też: M. Gawin, *O możliwości filozoficznego uzasadnienia praw człowieka* [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Tworząc swą koncepcję sprawiedliwości, Nussbaum konfrontuje ją z teorią Rawlsa, wskazując, że ta ostatnia nie uwzględnia pewnych grup, które winny być objęte zasadami sprawiedliwości, jak ludzie niepełnosprawni czy zwierzęta¹⁴⁶. Krytyka ta rozciąga się na wszelkie teorie polityczne opierające się na umowie społecznej, uznane przez Nussbaum za nieprzydatne do osiągnięcia tego celu. Podstawą jej koncepcji jest lista centralnych ludzkich zdolności, które ustanawiają zarówno podstawy sprawiedliwego, respektującego je społeczeństwa, jak i pojęcia sprawiedliwości w wymiarze międzynarodowym. Lista ta nie stanowi empirycznego uogólnienia, lecz skonstruowana jest na podstawie intuicji, która – jak sądzi Nussbaum – była fundamentem przyjmowanych przez Rawlsa założeń przy konstrukcji sytuacji początkowej: „W sprawiedliwości jako bezstronności intuicje i rozsądne sądy stają się przedmiotem konsultacji przy projektowaniu sytuacji początkowej (*Original Position*); w podejściu zdolnościowym są one konsultowane w trakcie tworzenia listy zdolności”¹⁴⁷.

Zdaniem Nussbaum, chociaż teoria Rawlsa ma charakter proceduralny, podczas gdy jej własna koncepcja kładzie nacisk na skutki ludzkich działań, obie mają tę wspólną cechę, że teoretyczne ustalenia mogą zostać poddane rewizji i korektom w świetle empirycznych faktów; tak więc pod względem metodologicznym podobne są do podejścia Arystotelesa¹⁴⁸. Zarazem podkreśla, że Sen, który nie uznaje stworzonej przez nią listy centralnych ludzkich zdolności, odrzucając samą ideę konstrukcji tego rodzaju list, nie może oprzeć swej teorii sprawiedliwości na pojęciu zdolności¹⁴⁹.

Obie te opinie wyrażone przez amerykańską badaczkę nie wydają się słuszne, gdyż po pierwsze, teorie Rawlsa i Sena nie są czysto proceduralne, po drugie zaś, Sen opiera swą teorię sprawiedliwości na pojęciu zdolności jednostek, lecz czyni to inaczej niż Nussbaum. Zdolności odgrywają w istocie ważną rolę w teorii sprawiedliwości Sena mimo jej proceduralnego charakteru. Zapewne widoczny w tym podejściu brak założonej z góry determinacji wyników postępowania zbliża go do libertariańskiej teorii, chociaż w odróżnieniu od nich stara się on połączyć w ujęciu ludzkiego działania procesualność i konsekwencje. Opiera się to na przekonaniu,

¹⁴⁶ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 23.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 173. Na fundamentalną rolę Rawlowskiej sytuacji początkowej przy określaniu szczegółowych zasad funkcjonowania państwa zwrócił uwagę Paul Weithman w referacie *The Original Position in Political Liberalism*, wygłoszonym podczas Międzynarodowej Konferencji Filozoficznej „After Rawls” (Kraków, 2–3 czerwca 2014). Zob. też: S. Freeman, *Original Position* [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/original-position/>.

¹⁴⁸ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 174.

¹⁴⁹ „Sen’s reluctance to make such a list makes it difficult for him to use capabilities to define a theory of social justice” (ibidem, s. 166).

iż człowiek jest istotą zarówno wolną, jak i racjonalną, przy czym obie te zdolności rozwijają się w dziejach społeczeństw zgodnie z ideą postępu pojmowaną w duchu Condorceta¹⁵⁰. Ostatecznie więc obie koncepcje sprawiedliwości: Sena i Nussbaum odnoszą się w mniejszym lub większym stopniu do pojęcia ludzkich zdolności oraz zawierają polemiczne odniesienia do teorii Rawlsa¹⁵¹. Nussbaum zresztą w swych pracach nieustannie toczy tę polemikę, starając się wykazać, że jej koncepcja, chociaż opiera się na odmiennych założeniach, nie jest sprzeczna z ujęciem Rawlsa, lecz uzupełnia niedoskonałości jego teorii. Sen natomiast odrzuca Rawlsowską racjonalistyczną metodologię i tworzy własną teorię opartą na empirycznych podstawach.

Rachunek zdolności – metodologia badań nad sprawiedliwością

Filozofia polityczna Rawlsa miała charakter racjonalistyczny; jej celem było zbudowanie, na podstawie przyjętych założeń, teorii sprawiedliwości w postaci idealnego modelu, który następnie jej twórca starał się przybliżyć do rzeczywistości współczesnego państwa liberalno-demokratycznego. Skonstruowany w *Teorii sprawiedliwości* model stanowił schemat rozumowania analitycznego i dedukcyjnego poprowadzonego w duchu Kanta, a więc ujmowany był jako konieczny i posiadający powszechną ważność. Później, w *Liberalizmie politycznym*, Rawls zmienił nieco warunki początkowe, starając się osadzić tę konstrukcję w realiach współczesnych zachodnich demokracji, przede wszystkim Stanów Zjednoczonych. Nadal jednak sprawiedliwość była czymś w rodzaju Kantowskiej idei regulatywnej, służyła bowiem społeczeństwu za wzór, na którym mogły się oprzeć reguły konstytucji i ustawodawstwo, a dzięki niej posiadało ono instancję odwoławczą przy rozstrzyganiu bieżących konfliktów i kwestii spornych.

Rawls w swej koncepcji przeprowadził granicę między etyką i filozofią polityczną, pomiędzy sferą prywatnych przekonań a dziedziną akceptowanych i przyjętych w wyniku umowy publicznych regulacji. Zasady sprawiedliwości wynikały więc z porozumienia, nie zaś z określonego systemu

¹⁵⁰ A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 24.

¹⁵¹ Rawls, odpowiadając na zarzuty Sena, wskazywał, że jego teoria w pewnym stopniu także uwzględnia ludzkie zdolności, w istocie jednak podejście zdolnościowe i teoria *justice as fairness* stanowią odmienne ujęcia problemu sprawiedliwości, z których wynikają różne konsekwencje i zastosowania w teorii prawa. Zob. B. van Roermund, *Legal Thought and Philosophy. What Legal Scholarship Is About*, Edward Elgar, Cheltenham 2013, s. 173–174.

etyki, jak w koncepcjach utilitaryzmu, lub z naturalnych uprawnień jednostki, jak w koncepcjach libertariańskich. Uzasadnieniem sprawiedliwości politycznej w systemie Rawlsa był wyłącznie kontrakt społeczny, a ponadto cechował ją normatywizm, gdyż jej celem miało być stworzenie kryteriów służących do oceny istniejących społeczeństw oraz ustrojów politycznych. W bardziej szczegółowej postaci teoria ta miała stanowić instancję umożliwiającą rozsądzenie, które roszczenia wysuwane wobec państwa przez rozmaite grupy społeczne w imię sprawiedliwości są uzasadnione, a które należy odrzucić¹⁵².

Koncepcja sprawiedliwości Sena, którą opracował po wielu latach studiów nad szczegółowymi zagadnieniami ekonomii i filozofii politycznej, jest interesująca z dwóch powodów: po pierwsze, Sen kontynuuje pierwotny zamysł Rawlsa, by stworzyć podstawę do sprawiedliwej dystrybucji dóbr w społeczeństwie demokratycznym, po drugie jednak, konstruuje swą teorię w odmienny sposób i opierając się na innych założeniach.

Najistotniejszą różnicą jest obranie za podstawę rozważań o sprawiedliwości rzeczywistej jednostki ludzkiej, a nie – jak w koncepcji Rawlsa – podmiotu, który jest bądź abstrakcyjnym konstruktem, bądź reprezentantem określonej grupy społecznej. Podejście Sena cechuje empiryzm: badacz ten ujmuje człowieka nie tylko jako istotę racjonalną, dbającą o swe interesy, lecz także emocjonalną, wrażliwą na los innych ludzi i umiejącą podporządkować egoistyczne pragnienia przyjętym zobowiązaniom. Wspomniane różnice metodologiczne między Rawlsem i Senem wyrażają się nie tylko w przyjętych przez nich założeniach antropologicznych, ale również w samej konstrukcji pojęcia sprawiedliwości. Obie te teorie często określa się mianem proceduralnych, argumentując, że sprawiedliwość jest w nich definiowana nie jako materialnie określona wartość, lecz jako procedura, którą należy stosować, by otrzymać sprawiedliwy rezultat. Już jednak w książce *Rationality and Freedom* Sen zwrócił uwagę na elementy konsekwencjalizmu w teorii Rawlsa, bowiem przedstawiona w *Teorii sprawiedliwości* procedura wyłonienia sprawiedliwości mieści się w ramach sztucznej sytuacji początkowej i z konieczności musi doprowadzić do wyłonienia dwóch określonych treściowo zasad. Stwierdził też, że teoria publicznego wyboru Buchanana nie ma czysto proceduralnego charakteru, gdyż podobnie jak w wypadku Rawlsa pewne ograniczenia zostają nałożone na dokonującą wyboru jednostkę już w początkowej fazie formowania preferencji, a także na jego wynik, jak w teorii Rawlsa, gdzie powstaje lista dóbr podstawowych¹⁵³. Podkreślał także, że w rzeczywistości

¹⁵² Por. P. Pettit, *Rawls's Political Ontology*, „Politics, Philosophy, Economics” 2005, vol. 4, no. 2, s. 157–174.

¹⁵³ A. Sen, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 278.

trudno jest oddzielić w działaniu jednostki procedury od konsekwencji, dlatego należy raczej próbować połączyć te stanowiska w jednej koncepcji sprawiedliwości¹⁵⁴.

Rozwiązanie to przedstawił w *Ideji sprawiedliwości*, gdzie opowiedział się w istocie po stronie konsekwencjalizmu, jednak nie w klasycznym utylitarnym wydaniu, lecz wzbogaconym o uwzględnienie czynników emocjonalnych i odpowiedzialności przy rozważaniu procedur ludzkiego działania i przy ocenie wynikających z nich skutków. Przytoczył tam dwie sytuacje: zaczerpniętą ze starożytnego indyjskiego eposu *Mahabharata*, a także z czasów II wojny światowej, opisując rozterki etyczne twórcy bomby atomowej – Roberta Oppenheimera po pierwszej eksplozji atomowej. Podobnie jak mityczny bohater Arjuna, mający wątpliwości dotyczące swego udziału w bitwie, która pochłonie wiele ofiar, tak też amerykański fizyk kierujący pracami nad stworzeniem bomby atomowej stanął przed problemem: czy uczony powinien prowadzić swe badania nad wynalazkiem, nie oglądając się na to, że jego zastosowanie może spowodować masową zagładę istnień ludzkich¹⁵⁵. Sen stwierdził, że jeśli przy ocenie działań pominiemy ich rezultaty i skupimy uwagę tylko na procedurach, wówczas zgubimy całkowicie zagadnienie odpowiedzialności. Tymczasem ludzkie czyny mają wymiar moralny i polityczny, a w ich ocenie trzeba uwzględniać zarówno element osobistej odpowiedzialności jednostki za siebie oraz własne działania, jak i odpowiedzialność za innych ludzi. Tak więc radykalne oddzielanie procedur od ich konsekwencji przy ocenie ludzkiego działania nie jest właściwą drogą do określania idei sprawiedliwości¹⁵⁶.

Sen zwraca uwagę także na problem, który wiąże się z oceną ludzkich działań, uwzględniającą oba ich wymiary, jakim jest niebezpieczeństwo relatywizmu i arbitralności przy ocenianiu wyników tych działań; sądzi jednak, że trudności te można pokonać. Zgodnie z przyjętym założeniem o racjonalności człowieka i jego zdolności do rozumnego oceniania zjawisk w publicznej debacie wierzy on w możliwość osiągnięcia przez ludzi żyjących w danym społeczeństwie porozumienia i wypracowania wspólnego stanowiska¹⁵⁷. Równocześnie zakłada pewne warunki brzegowe, dotyczące tego, kto może uczestniczyć w publicznej debacie, co odróżnia go od utylitaryzmu; przyjmuje więc, że są to osoby dorosłe, posiadające zdolność do racjonalnego myślenia i mające uprawnienia do uczestniczenia w życiu politycznym. Warunki te mają charakter zdroworozsądkowy i nie prowadzą

¹⁵⁴ Ibidem, s. 308.

¹⁵⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 211–212.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 219.

¹⁵⁷ Sen podkreśla, że pogląd o istotnej roli dyskusji publicznej w formowaniu preferencji zaczerpnął od Buchanana. Zob. A. Sen, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 290.

do elitaryzmu, przeciwnie – autor *Idei sprawiedliwości* jest zwolennikiem demokratycznego, swobodnego podejmowania decyzji przez członków społeczeństwa w sprawach, które dotyczą ich życia.

Chociaż podejście Sena cechuje empiryzm, nie posługuje się on jednak klasyczną metodą indukcji. Nakłada pewne warunki na badany materiał empiryczny, na uczestników debaty, ale przejście do wniosków ogólnych nie następuje tu poprzez podsumowanie wszystkich możliwych punktów widzenia, lecz jest wypracowanym przez nich wspólnym stanowiskiem. Stanowi ono rezultat uzgodnień, porównań i przemyśleń, kolektywnego rozumowania, które bierze pod uwagę nie tylko lokalne warunki społeczno-kulturowe, ale i rozwiązania przyjęte w innych krajach, by uzgodnić decyzję najkorzystniejszą dla członków danej zbiorowości. Senowi zarzuca się czasami „ekonomiczny punkt widzenia”, który miałby polegać na tym, że rozważając kwestię sprawiedliwej dystrybucji, uwzględnia przede wszystkim materialny dobrobyt jednostek. Jest to jednak zarzut całkowicie nieuzasadniony, bowiem już samo pojęcie zdolności, które uznaje on za podstawę sprawiedliwych decyzji społecznych, wykracza poza materialny dostatek¹⁵⁸. W ujęciu Sena, podobnie jak to było w koncepcji Rawlsa, celem sprawiedliwości jest wyznaczenie zasad dystrybucji dóbr rozmaitego typu, zarówno materialnych, jak i duchowych.

Dlaczego więc Sen nie podąża śladem Rawlowskiej teorii, lecz stosuje odmienne podejście? Zarzutem, który stawia on wobec koncepcji Rawlsa, a także wobec utylitaryzmu i libertarianizmu, jest niedostrzeżenie złożoności ludzkiej egzystencji w jej konkretnym, życiowym wymiarze. Teoria sprawiedliwości, zdaniem Sena, powinna uwzględniać nie tylko to, jak człowiek żyje i jakie ma potrzeby w danym społeczeństwie, ale i to, co mógłby osiągnąć gdzie indziej. To, jakie zdolności jednostka może aktualnie realizować, jest równie ważne jak to, jakie posiada potencjalne zdolności, które mogłyby urzeczywistnić, gdyby były ku temu warunki. Społeczeństwo i państwo traktuje on nie jako byty, do których jednostka powinna się dostosować, lecz jako istniejące dla jednostek i przez nie powoływane do życia. Ten wspólny rys teorii politycznej Sena i libertarianizmu Nozicka, polegający na określaniu wtórnej czy nawet służebnej wobec jednostki funkcji państwa, nie prowadzi ich jednak do identycznych wniosków.

Podobnie jak libertarianie, Sen nie absolutyzuje państwa, nie odrzuca jego roli w zapewnieniu sprawiedliwej dystrybucji, kładąc przy tym nacisk na równie istotną funkcję organizacji pozarządowych, instytucji

¹⁵⁸ T. Kwarciański, *Równość i korzyść. Amartyi Kumar Sena koncepcja sprawiedliwości dystrybucyjnej*, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Monografie doktorskie nr 11, Kraków 2011, s. 161.

charytatywnych czy działań polegających na samopomocy. Niemniej ocena państwa w jego ujęciu sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu zapewnia ono dobre życie swym obywatelom i umożliwia im realizowanie posiadanych przez nich zdolności. To jest zasadnicza treść, wokół której skupiają się rozważania Seny na temat sprawiedliwości społecznej, określanej przez niego mianem idei, a nie teorii, zapewne przez wzgląd na różnicę tego podejścia w stosunku do filozofii politycznej Rawlsa.

Powstaje jednak pytanie: czy powyższe rozważania nad sprawiedliwością i próby jej precyzyjnego ujęcia mają praktyczne znaczenie dla życia obywatela w państwie demokratycznym, czy przeciwnie – są tylko akademicką debatą, podczas gdy życie polityczne toczy się własnym torem? Można przypuszczać, że nowe idee powoli oddziałują na społeczeństwo poprzez kształcenie młodych pokoleń, a zaszczerpione w ten sposób poglądy wprowadzane są następnie do debaty publicznej i znajdują wyraz w rozwiązaniach politycznych, instytucjach i prawodawstwie. Jest to proces rozciągający się w czasie, przy czym w sposób naturalny wspomniane teorie ulegają modyfikacjom w konfrontacji z praktyką.

Obecnie większość zachodnich liberalnych demokracji pozostaje pod wpływem teorii Rawlsa, zaś sprawiedliwość społeczna stała się przedmiotem publicznej debaty w obrębie zamieszkujących je społeczeństw, które interpretują ją rozmaicie. Zdaniem Rawlsa system podatkowy powinien zostać skonstruowany tak, by nie powiększać różnic między biednymi i bogatymi. Badania natomiast wskazują, że jest inaczej, a nierówności społeczne i ekonomiczne narastają w krajach wysoko i średnio rozwiniętych w sposób niezgodny z założeniami jego teorii sprawiedliwości. On zresztą sam gorzko komentował sytuację, iż Stany Zjednoczone rządzone są przez banki, które swoje interesy przedkładają nad dobro zbiorowości, co obecnie – jak się zdaje – dotyczy też krajów europejskich¹⁵⁹. Stworzona przez Sena idea sprawiedliwości jako społecznej deliberacji także wydaje się obciążona błędem zbytnej idealizacji. Zakłada ona bowiem, że uczestniczące w niej jednostki wyrażają szczerze i w sposób uczciwy swe preferencje, zmierzając do zbiorowego konsensusu. Tymczasem rzeczywiste życie polityczne w dużej mierze dyktowane jest przez grupy interesu, a przepisy prawa często są podporządkowane celom określonej partii rządzącej lub polityki partyjnej. W debacie publicznej na czoło wysuwają się kwestie światopoglądowe i etyczne, nie zaś sprawy sprawiedliwego rozłożenia ciężarów i korzyści społecznych, czego obecne życie polityczne w Polsce jest przykładem. Wolność prasy i mediów, którą z takim trudem zdobyliśmy

¹⁵⁹ J. Rawls, Ph. Van Parijs, *Three Letters on "The Law of Peoples" and the European Union*, „Revue de Philosophie Économique” 2003, no. 7, special issue: *Autour de Rawls*, s. 7–20, www.uclouvain.be/.../RawlsVanParijs1.Rev.phil.Econ.

po obaleniu komunizmu, zamiast służyć kształtowaniu opinii publicznej i inicjowaniu debaty, często przeradza się w spektakl polityczny, stanowiący pogoń za sensacją.

Pomysł Sena, by proces wyłaniania szczegółowych zasad sprawiedliwości przenieść do demokratycznej debaty, wydaje się więc utopijny, podobnie jak opisywany przez Habermasa model demokracji deliberatywnej¹⁶⁰, muszą bowiem istnieć instytucjonalne ograniczenia dla interesowności uczestników debaty i całkowitej dowolności jej wyników. Rozwiązaniem tego problemu wydaje się zaproponowana w teorii publicznego wyboru zasada jednomyślności, zaczerpnięta z prac szwedzkiego teoretyka Knuta Wicksella i dostosowana do wymogów współczesnej demokracji przez Jamesa Buchanana i Gordona Tullocka w pracy *The Calculus of Consent*. Proponowany przez nich model państwa – konstytucyjna liberalna demokracja – pozwala dobrze chronić interesy obywateli, a równocześnie daje się uzgodnić z Senowską obroną jednostki z jej swoistymi zdolnościami. Model ten nie wyklucza debatowania, określa jedynie rodzaje decyzji, które muszą być podejmowane jednomyślnie (konstytucyjne), a które mogą zostać przyjęte większością głosów. Teoretycy *public choice* skonstatowali jednak później niewystarczalność tych ograniczeń, postulując wprowadzenie zasad etyki do życia politycznego i gospodarczego poprzez edukację etyczną. Wydaje się też, że dobrym środkiem politycznym byłoby upowszechnienie jednomyślności w podejmowaniu decyzji nie tylko konstytucyjnych, dotyczących ustawodawstwa najwyższego szczebla, lecz również spraw mniejszej wagi, co oznaczałoby szersze wprowadzenie zasad demokracji bezpośredniej do dotychczasowej praktyki politycznej¹⁶¹.

Na tę konieczność wskazywały prowadzone w latach dziewięćdziesiątych XX wieku badania europejskich „dojrzałych” demokratycznych społeczeństw¹⁶². Wiele się jednak w tym zakresie nie zmieniło, w dalszym ciągu tylko Szwajcaria stosuje referendum do rozstrzygnięcia istotnych spraw. Ale liczne ostatnio manifestacje obywateli z kręgu tak zwanych oburzonych, zarówno w krajach zachodniej, jak i wschodniej Europy, dowodzą, że muszą oni uciekać się do radykalnych form protestu, gdy rząd próbuje ograniczyć wolność słowa lub nie przeciwdziała obniżeniu poziomu życia. Stosowanie zasady jednomyślności i instytucji referendum w większym

¹⁶⁰ M. Żardecka-Nowak, *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych PAN, Oddz. w Lublinie” 2008, s. 29–40.

¹⁶¹ H. van Erp, *Political Reason and Interest. A Philosophical Legitimation of the Political Order in a Pluralist Society*, Ashgate, Aldershot 2000.

¹⁶² *Is There a Crisis?*, „The Economist”, 17 lipca 1999, s. 35. Zob. też: J. Miklaszewska, *Teoria wyboru publicznego a reformy polityczno-ekonomiczne w Polsce* [w:] eadem (red.), *Demokracja w Europie Środkowej, 1989–99*, Instytut Studiów Strategicznych Fundacji MCRD, Kraków 2001.

niż dotychczas zakresie byłoby korzystne zarówno dla obywateli, jak i dla władzy jako uzasadnienie proponowanych ustaw, nie zmuszałoby bowiem rządzących do wycofywania się pod wpływem społecznych protestów z istniejących regulacji prawnych lub nieprzemyślanych reform, co zawsze osłabia autorytet władzy.

A poziom życia i jego jakość? Sen wielokrotnie w swych pracach stwierdzał, że określenie poziomu życia jest niezwykle trudne, a przyjmowane kryteria pomiaru w postaci PKB bywają mało precyzyjne. Zapewne istnieją także inne kryteria, lecz decyzja, które z nich wybrać, zawsze ma charakter arbitralny. Zwykle najczęściej stosowanym miernikiem jest PKB, jednak niedawny kryzys ekonomiczny podważył przekonanie o wartości tego kryterium jako jedynego określenia poziomu życia i miary dobrobytu¹⁶³, bowiem ten najpopularniejszy miernik aktywności gospodarczej obejmuje jedynie produkcję rynkową, co nie przekłada się automatycznie na poprawę jakości życia¹⁶⁴. Wspomnianym już przykładem jest opisywana przez Sena sytuacja w Bengalu, kiedy to w wyniku wzrostu gospodarczego w części kraju zapanował głód, lecz znacznie częściej występują mniej drastyczne zdarzenia o podobnym charakterze. Równie dobrze można określić w ten sposób obecnie panującą w Polsce sytuację, która jest negatywnie oceniana przez obywateli, odczuwających spadek poziomu życia i domagających się radykalnej zmiany w polityce gospodarczej, a jednocześnie pozytywnie postrzegana przez ekspertów, którzy zwracają uwagę na korzystne wskaźniki wzrostu gospodarczego. Potwierdza to tylko przekonanie Sena o niewystarczalności dotychczas stosowanych w ekonomii miar dobrobytu, przekładającego się na poprawę poziomu życia jednostek, i o konieczności opracowania nowych kryteriów.

W latach 2008–2009 Sen uczestniczył w pracach powołanej przez ówczesnego francuskiego prezydenta Nicolasa Sarkozy'ego komisji, która miała na celu zbadanie, jakie czynniki rzeczywiście wpływają na jakość życia, i opracowanie nowych metod pomiaru lub dostosowanie do tego dotychczasowych mierników. Upowszechniło się bowiem przekonanie, że sam PKB nie stanowi miarodajnego kryterium: wątpliwości budził zarówno sposób księgowania produktu krajowego brutto, jak i utożsamienie go z miarą dobrobytu.

Szukając odpowiedzi na pytanie, jak zmienić dotychczasowe mierniki, sięgnięto do prac członków komisji, którzy już się tym problemem zajmowali, między innymi do badań Sena, który wcześniej, na zlecenie ONZ, wspólnie z Mahbubem ul Haqiem pracował nad stworzeniem wskaźnika

¹⁶³ J.E. Stiglitz, A. Sen, J.-P. Fitoussi, *Błąd pomiaru. Dlaczego PKB nie wystarcza*, przeł. A. Kliber, P. Kliber, PTE, Warszawa 2013.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 23.

rozwoju społecznego: *Human Development Index* (HDI), uwzględniającego zarówno ilościowe, jak i jakościowe mierniki dobrobytu. Indeks ten obrazuje, że ranking krajów dokonany według wskaźników obejmujących zdrowie i edukację obywateli może się znacznie różnić od opartego wyłącznie na kryterium produkcji. Ponadto Senowska koncepcja człowieka odwołująca się do pojęcia ludzkich zdolności w dużym stopniu wpłynęła na członków komisji¹⁶⁵. W trakcie jej badań analizowano rozmaite zagadnienia: pomiar PKB, wydatki na obronę, kryteria mierzenia jakości życia, szukając odpowiedzi na pytanie, „jak odpowiednio uchwycić odmienne sytuacje, których doświadczają różni ludzie. Większość wskaźników statystycznych tworzono, opierając się na średnich; ale gdy mamy do czynienia z nierównościami, to, co dzieje się na szczycie lub nawet w środku, może się zupełnie różnić od tego, co dzieje się na przykład z PKB *per capita*”¹⁶⁶. W konkluzji stwierdzono, że obecnie stosowane mierniki wydajności gospodarczej także wymagają zmiany, gdyż zmienił się charakter produkcji – są to często usługi, medyczne lub edukacyjne, które trudno wycenić. W dzisiejszym świecie z reguły usługi te świadczy rząd, ale ich pomiar jest błędny, ponieważ opiera się tylko na poniesionych wydatkach¹⁶⁷.

Generalnie z prac wspomnianej komisji wynika, że dobrobyt jest zjawiskiem wielowymiarowym, toteż przy próbie jego zmierzenia powinno się uwzględnić nie tylko materialny poziom życia jednostek (dochód, konsumpcja, majątek), lecz także zdrowie, wykształcenie, zajęcia jednostki (w tym pracę), wpływ na decyzje polityczne, powiązania społeczne, środowisko naturalne oraz niepewność natury ekonomicznej i materialnej.

Wszystkie te wymiary kształtują ludzki dobrobyt, ale nie są uwzględniane w miernikach opierających się na dochodzie¹⁶⁸. W zaleceniach raportu podkreślano, że istotne są zarówno obiektywne, jak i subiektywne wymiary dobrobytu, oraz że wskaźniki jakości życia powinny być brane pod uwagę w kształtowaniu polityki społecznej. Wskaźniki te mogą być oparte na filozoficznych i psychologicznych koncepcjach (użyteczność) i koncentrować się na badaniach szczęścia; mogą mieć charakter ekonomiczny i skupiać

¹⁶⁵ Podkreślając potrzebę uwzględnienia ludzkich zdolności: podstawowej edukacji i ochrony zdrowia jako mierników ekonomicznego dobrobytu, Sen sprzeciwia się tworzeniu bardziej szczegółowych list, jak to czyni Nussbaum. Kompromisowe stanowisko w tej kwestii zajmuje Elizabeth Anderson, proponując wyznaczenie kilku kluczowych obszarów przejawiania się ludzkich zdolności. Zob.: A. Sen, *Beyond Liberalization. Social Opportunity and Human Capability*, LSE, London 1994; E. Anderson, *What Is the Point of Equality?*, „Ethics” 1999, no. 109, s. 287–337; J.M. Alexander, op. cit., s. 70–71.

¹⁶⁶ J.E. Stiglitz, A. Sen, J.-P. Fitoussi, op. cit., s. XXXIX.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 8–9.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 14. Kryteria i zasady badań empirycznych oraz zastosowanie w nich pomiaru ludzkich zdolności szczegółowo analizuje A. Sen w pracy *Commodities and Capabilities* (1987).

uwagę na sprawiedliwej alokacji dóbr i usług, zgodnie z preferencjami jednostki; mogą wreszcie uwzględniać podejście Senowskie, oparte na pojęciu zdolności i przekonaniu, że ludzkie życie jest połączeniem stanów rzeczy i możliwości, zaś wolność to wybór spośród dostępnych możliwości. Podejście to jest zakorzenione w pojęciu sprawiedliwości społecznej, zgodnie z którym cel życia nie ogranicza się tylko do dobrobytu ekonomicznego, a wizja człowieka nie sprowadza się do *homo oeconomicus*; podejście to także uwzględnia rolę zasad etycznych w kształtowaniu modelu dobrego społeczeństwa¹⁶⁹.

Filozofia polityczna Sena, a przede wszystkim stanowiąca jej ukoronowanie teoria sprawiedliwości wyrastają z jego antropologii. W oryginalny sposób adaptuje on Rawlowską koncepcję *justice as fairness*, obejmującą dwa wymiary ludzkiego życia: duchowy oraz materialny i zespala ją z podejściem zdolnościowym. Zaproponowana przez Sena koncepcja jednostki opiera się na pojęciu posiadanych przez nią zdolności, co odróżnia ją od abstrakcyjnego określenia człowieka (Rawls), czy od ujęcia schematycznego i zubażającego indywidualne cechy (Arrow) lub też od sprowadzenia jej do czysto ekonomicznego modelu *homo oeconomicus*. Już wprowadzając to pojęcie w swym tekście z 1979 roku, zauważył on, że jeśli funkcjonowanie jednostki dotyczy jej warunków życia, to zdolności odnoszą się przede wszystkim do wolności jednostki: „Zdolności są oznaczeniem wolności w pozytywnym sensie: jakie masz rzeczywiste możliwości odnoszące się do życia, które możesz prowadzić”¹⁷⁰. Dodał przy tym, że rozmiaru wolności nie należy mierzyć wyłącznie liczbą alternatyw, zależy on bowiem także od jakości tych alternatyw, czyli swoiście pojmowanego dobra jednostki, oraz od tego, czy poprawiają one jej życie, czy je pogarszają. Docieramy tu do istoty stanowiska Sena: dobro jednostek i ocena jakości ich życia polegają przede wszystkim na zapewnieniu im realizacji posiadanych zdolności, a samo to pojęcie odsyła nas i pozwala uchwycić podstawową cechę człowieka, jaką jest wolność działania, i to właśnie ze względu na nią powinno być zorganizowane państwo. Przy czym dla Sena wolność jednostki jest nierozzerwalnie związana z jej racjonalnością; obie te własności zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowego życia muszą być traktowane nierozłącznie, stanowią bowiem etyczne podłoże dla jego pragmatycznej filozofii politycznej.

¹⁶⁹ J.E. Stiglitz, A. Sen, J.-P. Fitoussi, op. cit., s. 60–61.

¹⁷⁰ A. Sen, *Equality of What?* [w:] idem, *Choice, Welfare...*, op. cit., s. 367.

Godność istoty ludzkiej i prawa zwierząt

Nussbaum jako podstawę swej teorii sprawiedliwości przyjmuje Rawlowską polityczną koncepcję osoby, nie tworzy bowiem pełnej wizji człowieka czy natury ludzkiej, lecz formułuje pojęcie osoby, na którym można oprzeć społeczną zgodę i budować sprawiedliwe społeczeństwo¹⁷¹. W obu wypadkach jest to procedura selekcji, polegająca na tym, że dany filozof wybiera te cechy człowieka, które są przydatne z punktu widzenia obranej przez niego całościowej koncepcji społeczeństwa i państwa oraz które pozwalają oprzeć na niej oraz uzasadnić jego optymalny kształt¹⁷². Istnieje jednak różnica w obu tych podejściach, gdyż Nussbaum inaczej niż Rawls określa podstawy ludzkiej godności. W koncepcji Rawlsa, podobnie jak w etyce Kanta, podstawą godności jest racjonalność człowieka, w ujęciu Nussbaum natomiast godność tkwi już w samym fakcie bycia istotą żywą. Powołując się na Arystotelesowską koncepcję człowieka, przedstawia ona naturalistyczną interpretację teorii starożytnego filozofa, przywołuje jednak w tym kontekście jego prace dotyczące zoologii, nie zaś *Etykę Nikomachejską*, w świetle

¹⁷¹ M.C. Nussbaum, *The Frontiers of Justice*, op. cit., s. 356.

¹⁷² J. Rawls, *A Kantian Conception of Equality* (1975) [w:] idem, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 254–255; idem, *The Priority of Rights and Ideas of the Good* (1988) [w:] ibidem, s. 452–453.

której byłaby ona nie do utrzymania. W tym ostatnim dziele, rozważając pojęcie szczęścia, Arystoteles podkreśla odrębność człowieka od innych istot żywych, wynikającą z posiadanej przez niego zdolności do używania rozumu, i uważa, że szczęście polega na rozwijaniu tych działań, które z ową zdolnością są związane, a więc na życiu kontemplacyjnym. Zdaniem amerykańskiej myślicielki jednak Arystoteles jest przede wszystkim twórcą całościowej koncepcji człowieka, filozofem, który nie naśladował Sokratesa i Platona, nadmiernie podkreślających rozłam między sferami duchowości i cielesności w naturze ludzkiej. Píše ona, iż „Arystotelesowska koncepcja sytuuje ludzką moralność i racjonalność dokładnie w obrębie ludzkiej zwierzęcości i głosi, że ludzka zwierzęcość sama w sobie posiada godność”¹⁷³.

W ten sposób określając człowieka i przyjmując koncepcję osoby opierającą się na tak rozumianej godności, Nussbaum zespała ją z pojęciem zdolności i rozszerza następnie podejście zdolnościowe na osoby upośledzone psychicznie oraz na zwierzęta, jej zdaniem bowiem stworzona na podstawie zdolności posiadanych przez istoty żywe teoria sprawiedliwości może być zastosowana „ponad racjonalnością i ludzkością”. Chociaż to odejście od antropocentrycznego punktu widzenia przypomina nieco behawiorystyczną koncepcję Skinnera, Nussbaum nie ma zamiaru porzucać filozofii politycznej i podejmować psychologiczne rozważania. Chodzi jej o to, by prawa i instytucje polityczne stanowione przez ludzi uwzględniały nie tylko osoby upośledzone psychicznie, lecz i świat zwierząt, które także powinny być objęte teorią sprawiedliwości i traktowane według określonych reguł i praw, a nie tylko zdane na ludzkie współczucie lub jego brak¹⁷⁴.

Powstaje jednak pytanie: czy godność człowieka jest pojęciem z zakresu filozofii politycznej? Wydawać by się mogło, że należy ono do etyki, a filozofia polityczna nie musi podejmować prób jego zdefiniowania. Z drugiej strony jednak godność stanowi fundamentalną cechę każdej istoty, zaś filozofia polityczna liberalizmu opiera się na założeniach indywidualizmu, również w znaczeniu ontologicznym, przyjmując byt jednostkowy za podstawę rozważań dotyczących społeczeństwa i państwa. Zapewne godność człowieka tradycyjnie określa religia chrześcijańska (człowiek jest tworem Boga), a w oświeceniowym, pokartezjańskim ujęciu ufundowana jest na racjonalności człowieka, co najdobitniej wyraził Kant, opierając ją na tym, że człowiek posiada rozum. Warto jednak zauważyć, że z tego sposobu pojmowania godności wymykał się świat zwierząt (wyjątek stanowił święty Franciszek), które we wspomnianych koncepcjach zdane były na miłosierdzie człowieka. Dopiero teoria ewolucji Darwina stworzyła płyn-

¹⁷³ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 2.

ne przejście między tymi dwoma światami, otwierając pole dla koncepcji naturalistycznych i utilitaryzmu¹⁷⁵.

W koncepcji Nussbaum utilitaryzm jest sojusznikiem, w przeciwieństwie do teorii kontraktualistów i kantystów, ale też nie jest stanowiskiem całkowicie przez nią akceptowanym¹⁷⁶. Jej zdaniem utilitaryzm proponuje zbyt wąską płaszczyznę jednoczącą ludzi i zwierzęta, jaką jest zdolność do odczuwania przyjemności i bólu, tymczasem w jej ujęciu każdą istotę żywą należy rozpatrywać w całości jako twór doskonały, uwzględniając jej funkcjonowanie, rozwój oraz pomyślność. Dlatego sięga ona do Arystotelesa, do refleksji dopatrującej się piękna i doskonałości w organizmie żywym, w całej jego strukturze duchowej i cielesnej. Widać tu też pewien trop prowadzący do Leibniza i do koncepcji monady jako entelechii, ale Nussbaum tego wątku nie rozwija, zaś nawiązanie do antycznej koncepcji człowieka pozwala jej uniknąć wąsko rozumianego naturalizmu, łączącego się z materializmem i ateizmem¹⁷⁷. Ten rodzaj arystotelesowskiego naturalizmu, do którego się odwołuje, nie wyklucza bowiem ani sfery duchowej, ani odniesienia do religii przy próbach zdefiniowania człowieka i ludzkiej natury. Nie wyklucza, lecz pomija te dziedziny jako nieistotne elementy z punktu widzenia obranego przez nią celu, a więc objęcia teorią sprawiedliwości osoby niepełnosprawne umysłowo, zwierzęta, a może nawet i świat roślin. Wydaje się, że to rozwinięcie jest potrzebne, jeśli się zważy bez troskę i okrucieństwo ludzi nie tylko względem świata zwierząt, ale i świata roślinnego, tak więc można by było sobie życzyć, by i ta sfera została objęta prawodawstwem uwzględniającym ich swoistość.

Nussbaum jednak rozciąga wspólnotę objętą zasadami sprawiedliwości tylko na sferę zwierząt ze względu na posiadane przez nie zdolności zbliżone do ludzkich i wypływające z nich prawa. Przy czym, jak wspomniałam, posługuje się koncepcją osoby, która stwarza fundament idei sprawiedliwości i opartego na niej prawodawstwa, a także stanowi punkt wyjścia do wysuwanych na tej podstawie roszczeń. Ponadto charakterystyczną cechą tej koncepcji jest to, że zdolności i wypływające z nich uprawnienia przysługują jednostkom, nie zaś gatunkom. Zdaniem amerykańskiej myślicielki celem sprawiedliwego społeczeństwa nie jest teoretyczne określenie zbiorowego dobra, lecz umożliwienie różnym istotom ludzkim i zwierzęcym

¹⁷⁵ Ibidem, s. 93.

¹⁷⁶ Rozważania dotyczące swoistości ludzkiej natury w relacji do świata zwierząt odnaleźć można także w filozofii Nozicka, który podobnie jak Nussbaum konstatuje niewielką przydatność kandydatury i utilitaryzmu do rozstrzygnięcia tego problemu. Zob. R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 40.

¹⁷⁷ W odróżnieniu jednak od Arystotelesa Nussbaum tworzy kosmopolityczną koncepcję człowieka, która dopiero umożliwi jej włączenie zwierząt w obszar refleksji nad sprawiedliwością. Por. J.M. Alexander, op. cit., s. 61.

godnego życia, to znaczy takiego, w którym będą mogły realizować swe zdolności. Czy prowadzi to do postulatu wegetarianizmu i kategorycznego zakazu zabijania zwierząt w celu pozyskania mięsa? Nussbaum nie opowiada się za tego rodzaju światowym wegetarianizmem, uważa bowiem, iż zaprzestanie hodowli zwierząt w skali światowej naruszyłoby równowagę biologiczną; nie wiadomo też, jakie miałyby to konsekwencje dla ludzkości¹⁷⁸.

Odsłania się w tym miejscu słabość stworzonej przez Nussbaum teorii sprawiedliwości, polegająca na tym, że nie bierze ona pod uwagę konfliktu interesów pomiędzy indywiduami i gatunkami, zarówno ludzkimi, jak i wszelkimi żyjącymi istotami. Tymczasem konflikt jest nieodłączną częścią życia, a każda teoria etyczna jak i polityczna musi się z nim zmierzyć. Wspomniany wyżej dylemat dotyczący zabijania zwierząt przez ludzi jest konfliktem etycznym, narusza fundamentalną regułę każdej etyki: nie zabijaj, stosowaną w odniesieniu do ludzi¹⁷⁹. Nussbaum w swej teorii sprawiedliwości próbuje rozważać to zagadnienie na gruncie filozofii politycznej, lecz wikała się w dylematy etyczne, co nie ułatwia rozwiązania powyższego problemu, gdyż teoria opierająca się na podejściu zdolnościowym nie uwzględnia konfliktu interesów, a wspomniane rozszerzenie pojęcia sprawiedliwości na inne gatunki przenosi problemy etyczne do filozofii politycznej. Oparta na emocjonalnych podstawach koncepcja zdolności staje się nie tylko techniką pokojowego rozwiązywania konfliktów społecznych pod nazwą sprawiedliwości społecznej, lecz dotyczy także racji moralnych, zasadności wysuwanych roszczeń, co do których, jak sądzi Nussbaum, jesteśmy w stanie się zgodzić, ponieważ wszyscy czujemy tak samo. W oczywisty sposób jest to założenie błędne, nieuwzględniające związku funkcjonujących w społeczeństwach systemów etyki z religią, co często utrudnia zajęcie kosmopolitycznego stanowiska. Rozwiązaniem tej kwestii jest, zdaniem autorki *Political Emotions*, odpowiednio prowadzona w państwie liberalnym edukacja, emocje bowiem można kształtować podobnie jak intelektualne zdolności człowieka; co mimo wszystko wydaje się zbyt idealistycznym założeniem, jeśli weźmiemy pod uwagę obecne realia polityczne¹⁸⁰.

Już samo jednak wprowadzenie do teorii politycznej zagadnienia relacji między człowiekiem a światem zwierząt jest cennym elementem jej koncepcji, a podjęta przez nią próba rozwiązania tego problemu na gruncie teorii sprawiedliwości stanowi istotną nowość w dotychczasowych rozwa-

¹⁷⁸ Ibidem, s. 384. Podobny argument rozważał też Nozick, który przed laty pisał, iż hodowla zwierząt stanowi mniejsze zło niż jej brak. Zob. R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 38.

¹⁷⁹ Temat ten porusza w swych pracach Peter Singer; por. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alchiewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2004.

¹⁸⁰ M.C. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 20.

zaniach na ten temat. Nussbaum ma niewątpliwie rację, gdy postuluje, by ów problem rozważyć nie tylko w ramach danego społeczeństwa, lecz także w kontekście sprawiedliwości globalnej, zasad dających się rozciągnąć na cały świat¹⁸¹. Jako środek mający doprowadzić do zastosowania tych przemyśleń w praktyce amerykańska myślicielka proponuje kosmopolityczną edukację i w swych pracach wiele miejsca poświęca problemom wychowania i wykształcenia uniwersyteckiego w celu wyrobienia wśród młodych ludzi właściwych postaw kosmopolitycznych oraz uwrażliwienia na losy innych istot czujących. Przedstawia udane, jej zdaniem, systemy edukacji, w których religijny światopogląd łączy się z kosmopolitycznym podejściem, jak amerykański uniwersytet katolicki Notre Dame, oraz kontrastujące z nim inne uczelnie, gdzie religia przeszkadza w wyrobieniu tolerancji i bezstronnego nastawienia¹⁸².

Zaprezentowana przez nią w książce *Frontiers of Justice* teoria sprawiedliwości obejmująca nieuwzględniane przez Rawlsa grupy ludzi oraz zwierzęta ma jednak idealistyczny i w istocie utopijny charakter. Teoria ta pozostaje w kręgu postulatów moralnych odwołujących się do emocjonalnych czynników ludzkiej natury, a pomija właściwie polityczny wymiar funkcjonowania owych zdolności, zwłaszcza zaś problem interesów grupowych i korzyści materialnych. Zagadnienie świata zwierząt i troska o ich los w skali globalnej w czasach obecnych przybrały już nowy wymiar, gdyż według alarmujących doniesień wielu gatunkom grozi wyginięcie wskutek destrukcyjnych działań człowieka. Czasami powodem bywają zmiany klimatyczne, aktualnie jednak przede wszystkim w Afryce dochodzi do bezmyślnego i niepoddanego żadnym ograniczeniom zabijania ludzi i zwierząt. To już nie jest problem, któremu mogłoby przeciwdziałać kosmopolityczne wychowanie; owszem, może ono wyrobić w ludziach wrażliwość moralną, lecz rozwiązać ten problem można jedynie środkami politycznymi. W tym sensie teorie uwzględniające kwestię zwierząt, między innymi koncepcja sprawiedliwości Nussbaum, mogą okazać się przydatne jako podstawa do szczegółowych norm prawnych i decyzji politycznych, same w sobie pozostają jednak tylko postulatami o charakterze moralnym.

Związek etyki ze sprawiedliwością w podobny jak u Nussbaum sposób przejawia się w pracach Rorty'ego, którego etyka społeczna jest ufundowana na innych podstawach niż chrześcijańskie i racjonalistyczne koncepcje. Filozof ten bowiem wprowadza do porawlsowskiej tradycji wartości takie jak życzliwość i współczucie, które oprócz wolności jednostki stanowią

¹⁸¹ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 406.

¹⁸² M.C. Nussbaum, *Sokrates na uniwersytecie wyznaniowym* [w:] eadem, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. A. Mięczkowska, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 276–277.

podstawę jego koncepcji. Nie jest ona jednak zbudowana jako systematyczna teoria moralności, lecz zgodnie z pragmatycznym podejściem jako pewien program działania, który ma na celu przemianę współczesnego amerykańskiego społeczeństwa. Celem jest demokratyczne i wolne społeczeństwo, w którym jednostki będą rozwijać swe zdolności; państwo umiarkowanie egalitarne, gdzie nierówności społeczne będą systematycznie niwelowane i w którym przestrzegana będzie etyka solidarności oraz związane z nią wartości: współczucie i uwrażliwienie na cierpienie innych. I chociaż wspomniane wartości, takie jak egalitaryzm, życzliwość, współczucie, zyskały już uznanie i są obecne w koncepcjach Sena oraz Nussbaum, niemniej etyka społeczna Rorty'ego stanowi oryginalny wkład do nowej odmiany liberalizmu, którą filozof ten w swych pracach współtworzył.

Etyka Rorty'ego jest konstruowana w związku z problemami współczesnego liberalnego państwa demokratycznego i służy do ich rozwiązania; stanowi w istocie program kształtowania charakteru współczesnego człowieka na podstawie odczucia wrażliwości na cierpienie innych, obecny zaś w niej ideał moralny powinien służyć jako wzór wychowawczy, którego szerzenie wśród członków społeczeństwa demokratycznego spowoduje jego postęp moralny¹⁸³. Uzasadnieniem tego stanowiska była obawa Rorty'ego przed narastaniem dogmatyzmu i fundamentalizmu, które filozof uważał za największe zagrożenia dla wolności jednostki, dlatego ochroną przed nimi miał być stworzony przez niego program wychowawczy. Zasadniczym celem jego wysiłków było działanie na rzecz egalitarnej Ameryki, społeczeństwa przyszłości, gdzie zmniejszają się nierówności i wzrasta rola sprawiedliwości¹⁸⁴. W konsekwencji liberalny egalitaryzm Rorty'ego przybiera formę realizowania demokratycznej polityki opartej na ideałach solidarności, zmniejszania nierówności i reagowania na przejawy okrucieństwa. Przejawia się też jako norma etyczna nakazująca traktować wszystkich obywateli jako równych pod względem politycznego statusu, przy czym Rorty, powołując się na Rawlsa, postuluje, by sprawiedliwość rozumieć jako stosowanie się do reguł, oraz domaga się, by ludzie mieli w społeczeństwie równe szanse, przede wszystkim w zdobyciu wykształcenia.

Stworzona przez niego etyka wrażliwości odwołuje się do idei sprawiedliwości, przy czym Rorty w odróżnieniu od Nussbaum podporządkowuje

¹⁸³ Por. A. Markiewicz, *Etyka wrażliwości Richarda Rorty'ego*, Studio MOT, Kraków 2014, s. 126–129.

¹⁸⁴ M. Żardecka-Nowak, *Wspólnota i ironia...*, op. cit., s. 130; zob też: A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002; B. Grabowska, *Samotny egoista czy odpowiedzialny obywatel? Rozważania na temat liberalnego ideału człowieka i obywatela*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 133.

etykę indywidualistyczną etyce społecznej, na której koncentruje uwagę w swych rozważaniach. Jej celem jest rozwijanie wrażliwości jednostki na cierpienie i ból, których przyczyną są niesprawiedliwość i nierówności społeczne. Owa wrażliwość (*sensibility*) ma podłoże emocjonalne i jest rodzajem doświadczenia, bliskiego doświadczeniu estetycznemu, dlatego tak wielką rolę odgrywa w nim wyobraźnia. Tak więc Rorty ze swą etyką odwołującą się do uczucia ma swych poprzedników nie tylko w filozofii romantyzmu, na którą się powołuje, lecz także w koncepcjach filozofów szkockiego oświecenia: Hume'a i Smitha.

Wyobraźnia w koncepcji Rorty'ego, podobnie jak u Smitha, jest czynnikiem kształtującym wrażliwość na cierpienie, ale również zdolnością do zmieniania praktyk społecznych; filozof podkreśla zarazem doniosłą rolę literatury w realizacji tego zadania¹⁸⁵. Literatura pełni tu funkcję spoiwa między sferą prywatną a publiczną; dzięki oparciu na wartościach wspólnotowych oraz tradycji i poprzez odwołanie się do wyobraźni pozwala na kształtowanie wrażliwości moralnej jednostek. Ponadto owo oparcie się na uczuciu i wyobraźni w etyce Rorty'ego, jak można przypuszczać, ma swój pierwowzór w idei bezstronnego obserwatora sformułowanej w *Teorii uczuć moralnych* Smitha. Inspiracja brytyjską etyką oświeceniową łączy się u Rorty'ego z charakterystycznym dla romantyzmu przekonaniem o poznawczej roli literatury i stanowi oryginalną podstawę dla swoistej koncepcji doświadczenia etycznego, która nie jest tylko pewną wersją amerykańskiego pragmatyzmu, lecz znajduje oparcie w tradycji filozofii europejskiej.

Rorty tworzy etykę świecką, niemającą uzasadnienia w metafizyce ani w religii, którą pragnie usunąć z dyskursu publicznego i przenieść do sfery życia prywatnego¹⁸⁶, zamykając niejako oczy na to, co dzieje się obecnie na świecie. Inaczej sądzi Nussbaum, która podkreśla co prawda wielokulturowy i wieloreligijny charakter współczesnych społeczeństw, uważa jednak, że rozwiązaniem istniejących na tym tle sporów nie jest eliminacja religijnego dyskursu, lecz wprowadzenie i upowszechnienie w życiu publicznym ideałów szacunku dla odmienności religijnej i tolerancji¹⁸⁷. Ale etyka Rorty'ego nie odwołuje się do koncepcji natury ludzkiej, której istnienie filozof ten kwestionuje, uważa bowiem, że wystarczy uświadomienie sobie

¹⁸⁵ R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 170.

¹⁸⁶ R. Rorty, *Religion as Conversation Stopper* [w:] idem, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999; idem, *Antyklerykalizm i ateizm* [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2010, s. 42; idem, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 82; zob. też: A. Szahaj, *Liberalizm, wspólnotowość...*, op. cit., s. 112.

¹⁸⁷ M.C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012, s. 244.

przez jednostkę jej przynależności do biologicznego gatunku ludzkiego, by zdolna była do współczucia i solidarności z innymi ludźmi¹⁸⁸. W istocie jest to pewne ujęcie natury człowieka w sensie czysto biologicznym, bez którego etyka ta straciłaby jakiegokolwiek uzasadnienie; mamy tu do czynienia z pojmowaniem czynu moralnego jako działania, które pomaga jednostce przystosować się do zbiorowości oraz umożliwia przetrwanie. W konsekwencji prowadzi to Rorty'ego do ujmowania zjawisk moralności jako pewnego rodzaju praktyk społecznych. Fundamentalne w jego etyce pojęcie solidarności i towarzyszącej jej współpracy jest wynikiem zdolności przystosowawczych człowieka, a oparcie znajduje w darwinowskim rozumieniu istoty ludzkiej jako kierującej się altruizmem i współczuciem.

Podobnie jak solidarność, tak i sprawiedliwość definiowana jest przez Rorty'ego poprzez kategorię użyteczności życia we wspólnocie, a więc jako lojalność wobec instytucji własnego państwa, przy czym traktuje on lojalność wobec najbliższej nam wspólnoty jako etap w dochodzeniu do lojalności w wymiarze globalnym. Ujęcie sprawiedliwości jako konfliktu lojalności między grupami (na przykład: rodzina i naród, naród i ludzkość) lub gatunkami (ludzie i zwierzęta) wiąże się z podstawowym w jego etyce pojęciem solidarności i przejawia się w pytaniu: czy mamy być lojalni wobec bliższej nam wąskiej grupy czy bardziej odległej i szerszej, w rodzaju ludzkości albo też wszelkich istot żywych, a nawet świata roślin?

To, co Kant opisałby jako wynik konfliktu między zobowiązaniem moralnym a uczuciem lub między rozumem a uczuciem, w ujęciu niekantowskim stanowi konflikt między jednym zespołem lojalności a innym. Idea powszechnej powinności moralnej, aby szanować ludzką godność, zostaje zastąpiona przez ideę lojalności wobec bardzo szerokiej grupy – gatunku ludzkiego. Idea, że powinność moralna rozciąga się poza nasz gatunek, staje się ideą lojalności wobec wszystkich zdolnych, tak jak my, doświadczyć bólu – nawet wobec krów i kangurów – lub może nawet wobec wszelkich żywych organizmów, także drzew¹⁸⁹.

Powołując się na dokonane przez Michaela Walzera rozróżnienie moralności na „grubą i chudą” i towarzyszące im narracje¹⁹⁰, Rorty stwierdza, że łatwiej jest określić zasady moralne w stosunku do bliskiej i znanej sobie grupy, trudniej zaś do bardziej odległej – wówczas trzeba sięgać do sztucznie stanowionych praw, które Kant uznał za wyraz powszechnej ludzkiej racjonalności. Stanowisko Rorty'ego jest jednak relatywizmem etycznym, przekonaniem, że podmiotem, który stanowi zasady moralne,

¹⁸⁸ Por. A. Markiewicz, op. cit., s. 100.

¹⁸⁹ R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, op. cit., s. 84.

¹⁹⁰ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1994, s. 4; R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, op. cit., s. 83.

jest określona kulturowo, większa lub mniejsza grupa, a przedmiotem, zgodnie z utylityzmem, wspólnota istot czujących, włączając w to zwierzęta. Z tego punktu widzenia krytykuje on teorię sprawiedliwości Rawlsa i wprowadzone przez niego rozróżnienie na obiektywne (racjonalne) pojęcie i zabarwione subiektywizmem koncepcje sprawiedliwości – jako dające się podciągnąć pod wspomniane Walzerowskie rozróżnienie. Podobnie krytykuje też Habermasowski racjonalizm, sprowadzając obie te koncepcje – Rawlsa i Habermasa – do wyrażania stanowiska związanego z kulturą Zachodu. Sam także czuje się z tą kulturą związany, dlatego nie polemizuje z tezą Rawlsa zawartą w *Prawie ludów*, że potrzebna jest ekspansja wypracowanych w tej kulturze wartości: tolerancji, szacunku dla jednostki oraz pokoju. Uważa jednak, że szerzenie tych idei nie powinno się odbywać w imię racji płynących z uniwersalnego rozumu, lecz ma być poparte argumentacją utylitarystyczną, gdyż pozbycie się resztek oświeceniowego racjonalizmu lepiej służy celowi stworzenia globalnej wspólnoty moralnej niż racjonalistyczne postulaty¹⁹¹.

Przedstawiona przez Rorty'ego argumentacja wykazująca atrakcyjność w skali światowej ekonomicznego dobrobytu Zachodu stanowi konkurencyjne uzasadnienie wobec podejścia zdolnościowego Sena i Nussbaum, gdzie przyjętym przez nich kryterium oceny instytucji życia zbiorowego jest to, czy pozwalają one jednostkom rozwinąć posiadane zdolności dzięki materialnym udogodnieniom oraz stworzeniu im możliwości wolnego i godnego życia. Wadą wspomnianych teorii jest jednak to, że nie wszystkich ta argumentacja przekonuje; nie trafia ona do fanatyków religijnych i kulturowych tradycjonalistów, lecz adresowana jest do ludzi oświeconych i wykształconych. Dlatego też Rorty, podobnie jak Nussbaum, nie widzi innego środka na wprowadzenie tych wartości w obieg niż edukacja, która według niego powinna być oparta na literaturze, a nie na kulcie rozumu¹⁹².

Ktoś jednak musi tę edukację ukierunkować i dobierać odpowiednią literaturę, tak więc powracamy tu do Kantowskiej idei oświecenia jako wzrostu powszechnej edukacji i dorastania jednostek do rozumności¹⁹³. Na jakiej innej podstawie bowiem odrzucimy treści, które są podawane przez edukację w państwie totalitarnym, przekonującą, że lepiej żyć w ustroju despotycznym i w państwie jednolitym etnicznie niż w liberalnej pluralistycznej demokracji? Wadą koncepcji Rorty'ego jest to, że właściwie nie wiemy, dlaczego kultura Zachodu jest lepsza, poza tym, że jest „nasza”. Natomiast zarówno Nussbaum, jak i Sen podają istotny, rozstrzygający

¹⁹¹ R. Rorty, *Filozofia jako polityka...*, op. cit., s. 99.

¹⁹² M.C. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 261.

¹⁹³ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?* (1784) [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, przeł. T. Kupś, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 44.

wątpliwości argument, a mianowicie, że w kulturze tej celem jest wolność, prawa człowieka i rozwój ludzkich zdolności, nie zaś szerzenie globalnej wspólnoty moralnej. Zresztą Sen, który kwestionuje istnienie wartości typowych tylko dla kultury Zachodu, podziela także głoszone przez Nussbaum i Rorty'ego przekonanie o konieczności kosmopolitycznej edukacji, polegającej jednak nie na wyrobieniu uniwersalnej wrażliwości moralnej, lecz umożliwiającej jednostkom podejmowanie racjonalnych, dotyczących nie tylko ich własnego życia wyborów; teoria sprawiedliwości Sena opiera się bowiem przede wszystkim na racjonalności i wolności jednostek oraz na ich zdolności do rozumnego przekształcania świata.

Nie lekceważąc racjonalnej strony natury ludzkiej, Nussbaum wiele miejsca w swych pracach, szczególnie w książce *Political Emotions*, poświęca analizie uczuć i ich oddziaływaniu na życie polityczne. Analiza ta rozciąga się też na zwierzęta, jej zdaniem, chociaż panuje przekonanie, że zwierzęta nie są istotami rozumnymi w zakresie zdolności sądenia i myślenia abstrakcyjnego, to jednak nie ulega wątpliwości, iż cechują je podobne do ludzkich zdolności emocjonalne. Do upowszechniania się tego poglądu przyczynił się Rousseau, na którego zresztą Nussbaum się powołuje, dodając zaczerpnięty z teorii ewolucji argument odnoszący się do gatunkowego pokrewieństwa, iż są one naszymi odległymi w czasie kuzynami. We wspomnianej książce autorka *Granic sprawiedliwości* odchodzi od wcześniej przyjmowanych teoretycznych założeń dotyczących politycznej koncepcji osoby i przechodzi na grunt empirii oraz konkretnych zaczerpniętych z życia przykładów. Naśladuje przy tym, jak stwierdza, intencje Rawlsa, które przyświecały mu przy pisaniu *Politycznego liberalizmu*, stara się bowiem przybliżyć swą teorię sprawiedliwości do realiów współczesnego społeczeństwa, tak by dała się w nim zastosować i mogła wpłynąć na jego przyszły kształt.

W ujęciu Nussbaum ów rzeczywisty człowiek przedstawia się jako niewiele odbiegający od swych ewolucyjnych zwierzęcych przodków, od których odróżniają go umiejętności abstrakcyjnego myślenia, wydawania bezstronnego racjonalnego osądu¹⁹⁴, w zakresie uczuć natomiast tylko w niewielkim stopniu od nich odbiegamy¹⁹⁵. Jeśli jednak dzieci, które nie posiadają wyższych zdolności intelektualnych, nabywają je w procesie edukacji, możliwe jest także kształcenie emocji. Literatura romantyczna czy współczesna poezja stanowią znakomite narzędzie edukacyjne, dostarczają

¹⁹⁴ M.C. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 156.

¹⁹⁵ Zarówno Nussbaum, jak i Rorty podkreślają, że istniejące między ludźmi i zwierzętami różnice polegają na występowaniu negatywnych emocji, specyficznie ludzkich, jak na przykład odczucie przyjemności z zadawania bólu czy powodujące cierpienia nakazy kulturowe. Zob.: R. Rorty, *Przygodność...*, op. cit., s. 272; M. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 158.

wszak opisów ludzkich zdolności uczuciowych, które w filozofii europejskiej rzadko były analizowane, podczas gdy filozofia Wschodu i religia buddyjska poświęcają im należytą uwagę. Niektóre z tych zdolności mają znaczenie polityczne – należy do nich współczucie (*compassion*), które w odróżnieniu od empatii nie jest zdolnością etycznie obojętną¹⁹⁶. Zarówno u ludzi, jak i u zwierząt współczucie jest wartością etyczną mającą wielkie znaczenie dla wspólnoty, wytwarza ono bowiem więzi rodzinne i społeczne pomiędzy jednostkami. Liczne przykłady dowodzą, zdaniem Nussbaum, że jest to zdolność uniwersalna, przysługująca ludziom niezależnie od rasy, kultury czy epoki historycznej; to wspólne dziedzictwo ludzi i zwierząt, które ją posiadają w tym samym stopniu¹⁹⁷.

Na współodczuwanie jako istotny element natury człowieka wskazywał już wcześniej w swoich pracach Sen, krytykując teorie ekonomiczne za obecne w nich uproszczone ujęcie jednostki jako *homo oeconomicus*, nie rozważał jednak tego problemu w związku z zagadnieniem sprawiedliwości w odniesieniu do zwierząt. Nussbaum natomiast na tej zdolności opiera swą tezę o powinowactwie między ludźmi i zwierzętami oraz postuluje, by one także traktowane były jako istoty posiadające godność. Podaje liczne przykłady eksperymentów naukowych i obserwacji dotyczących zachowań zwierząt, mające na celu uzasadnienie tezy, iż powinniśmy istoty te objąć zasadami sprawiedliwości i pozwolić im w jak największym stopniu na realizowanie ich zdolności, podobnie jak postępujemy w stosunku do ludzi¹⁹⁸. Nussbaum, podobnie jak Rorty, wierzy w moc edukacji, a jej prace mają na celu zainteresowanie cywilizowanych społeczeństw i obudzenie wrażliwości moralnej, co następnie powinno się przełożyć na prawodawstwo chroniące godność zwierząt. Postulat ten bez wątpienia wydaje się słuszny, choć zbyt mało miejsca w swych rozważaniach poświęca ona konkretnym rozwiązaniom prawnym i problemowi ich egzekwowania.

Nussbaum przechodzi następnie do świata ludzkich zbiorowych emocji, przede wszystkim politycznych, które mogą mieć charakter pozytywny lub negatywny. Do tych pierwszych należy patriotyzm, który pojmuje ona w duchu dziewiętnastowiecznych koncepcji jako umiłowanie własnego kraju i narodu, wchodzącego w skład ogólnoludzkiej wspólnoty¹⁹⁹. Można w tym miejscu dodać, że taki właśnie charakter miał w tym okresie polski

¹⁹⁶ Nussbaum określa emocje jako „obciążone wartością sposoby rozumienia świata”; zob. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 88; zob. też: M. Michalik-Jeżowska, *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2013, s. 59.

¹⁹⁷ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought...*, op. cit., s. 142.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 147; zob. też: M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 326.

¹⁹⁹ M.C. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 209.

patriotyzm, który odegrał pozytywną rolę w jednoczeniu się narodu w czasie zaborów. Amerykańska myślicielka podaje też jako wzór nowoczesny patriotyzm Gandhiego, w którym umiłowanie narodu łączyło się z kosmopolityzmem oraz poszanowaniem zasad równości i sprawiedliwości, wymienia ponadto inne formy przejawiania się „uczucia patriotycznego” w światowej literaturze i tradycji filozoficznej²⁰⁰. Jej zdaniem jednak emocje zbiorowe mogą również odgrywać rolę negatywną w życiu społecznym, a wykorzystywane w walce politycznej nienawiść, agresja lub zawiść prowadzą do destrukcji życia wspólnotowego²⁰¹. Przesłaniem zarówno tej, jak i innych, wcześniejszych prac Nussbaum jest zwrócenie uwagi na pomijane dotąd w liberalnej filozofii kwestie leżące na styku etyki i życia politycznego oraz stworzenie programu normatywnego: postulowanie edukacji krzewiącej wrażliwość moralną i umiejętność zaakceptowania innych. Nussbaum zresztą pomniejsza znaczenie negatywnej roli uczuć w polityce, uważa bowiem, że emocje można kształtować w sposób świadomy, a wspominając o Kantowskiej koncepcji zła radykalnego, podkreśla, że nie jest ono wrodzone i jego działanie można zmniejszyć dzięki politycznym oraz edukacyjnym zabiegom.

Problem włączenia zwierząt w orbitę zainteresowań teoretyków sprawiedliwości podobnie jak uznanie równości praw osób upośledzonych psychicznie można uzasadniać na płaszczyźnie filozoficznej antropologii lub stosując podejście socjologiczne, w którym obie te kategorie dają się określić mianem grup dotkniętych różnymi rodzajami wykluczenia. Obydwa rodzaje argumentacji odnajdujemy w pracach amerykańskiej filozof.

Ludzkie zdolności i wykluczenie

W swych rozważaniach na temat różnorodności kulturowej i religijnej współczesnych społeczeństw, stanowiącej przyczynę konfliktów, jako środek ich przewyciężenia Nussbaum proponuje edukację wpajającą ideę równego traktowania ludzi o odmiennych poglądach i poszanowania ich odmienności²⁰². Zdaje sobie jednak sprawę, że istniejący stan rzeczy daleko odbiega od ideału i na razie równouprawnienie w większości krajów

²⁰⁰ Na teorię uczuć moralnych Adama Smitha jako podstawę, na której można oprzeć współczesne ujęcie świadomości narodowej oraz jej funkcjonowanie w obszarze stosunków międzynarodowych, wskazuje Barbara A. Markiewicz w artykule *O życzliwości jako postulatcie metodologicznym, czyli o softwarowej wersji radykalizmu Oświecenia*, który ukaże się w przygotowywanej do druku pracy zbiorowej *Filozofia Oświecenia* pod redakcją J. Miklaszewskiej i A. Tomaszewskiej.

²⁰¹ M.C. Nussbaum, *Political Emotions...*, op. cit., s. 314.

²⁰² M.C. Nussbaum, *The New Religious...*, op. cit., s. 244.

funkcjonuje w polityce jako postulat; nawet bowiem w krajach gospodarczo rozwiniętych występuje zjawisko wykluczenia, z którym polityka społeczna próbuje sobie poradzić.

Wszelkie postaci wykluczenia politycznego i społecznego są sprzeczne z fundamentalnymi wartościami, na których opierają się liberalne teorie sprawiedliwości: równości i wolności, ale przede wszystkim naruszona zostaje równość, ponieważ dochodzi do nierównego traktowania jednostek odbiegających w jakiś sposób od przyjętej normy. Dotyczy to w największym stopniu osób niepełnosprawnych, przy czym, jak zauważa Nussbaum, o ile niepełnosprawność fizyczna obecnie nie jest już przeszkodą w realizowaniu przez osoby nią dotknięte ich swoistych zdolności, gdyż w większości rozwiniętych społeczeństwach mogą one liczyć na udogodnienia usprawniające ich funkcjonowanie, o tyle odmiennie rzecz się przedstawia w wypadku osób upośledzonych psychicznie. Na ten temat wciąż toczą się dyskusje w kręgach etyków i filozofów politycznych, którzy nie są zgodni co do tego, w jakim charakterze osoby te mogłyby zostać dopuszczone do uczestnictwa w życiu publicznym. Nussbaum prezentuje w tej kwestii stanowisko egalitarystyczne i opowiada się za przyznaniem im (bezpośrednio lub poprzez opiekunów) prawa nie tylko do głosowania, lecz także do szerszego udziału w życiu publicznym, na przykład w charakterze ławników sądowych. Uważa bowiem, że posiadają one swoiste uzdolnienia i na swój sposób odczuwają świat, mają zatem prawo domagać się udziału w życiu zbiorowym.

Jednym z podanych przez nią przykładów opisujących sytuację osób upośledzonych psychicznie jest Jamie cierpiący na zespół Downa, który dzięki stosowanej od dziecka terapii i troskliwej opiece rodziców funkcjonuje podobnie jak jego rówieśnicy²⁰³, powinien więc zostać na równych prawach dopuszczony do udziału w życiu politycznym i społecznym. Z tezą tą polemizuje ojciec Jamiego, amerykański krytyk literacki Michael Bérubé, który uważa, że prawo do głosowania mogłoby zostać przyznane osobom takim jak jego syn, jednak już rozstrzygnięcie przez nie zasadności stawianych przestępcom przez sąd zarzutów nie jest możliwe, gdyż brakuje im swoistych zdolności. Inaczej niż Nussbaum, ojciec Jamiego argumentuje, że rozsądzanie o winie lub niewinności przestępcy polega nie na zdolnościach emocjonalnych, lecz wymaga wyobraźni oraz umiejętności rozumienia i wydania bezstronnego osądu, których osoby takie jak jego syn nie posiadają. Argument ten, zaczerpnięty z bezpośredniego wieloletniego doświadczenia i dokonywanej przez ojca obserwacji upośledzonego dziecka, ma wielkie znaczenie, dowodzi bowiem, że nie wszystkie postulaty wprowadzone z opartej na zdolnościach teorii sprawiedliwości Nussbaum

²⁰³ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 97–98.

są uzasadnione. Rozstrzygnięcie zaś ich słuszności jest sprawą dyskusji, w której muszą zostać uwzględnione zarówno argumenty teoretyczne, jak i empiryczne racje²⁰⁴.

Wszystkie niemal teorie sprawiedliwości stworzone w ramach liberalizmu w ostatnich dziesięcioleciach kładą nacisk na maksymalizację wolności i równości obywateli żyjących w liberalno-demokratycznych państwach, a różnice między nimi polegają na odmiennym definiowaniu wspomnianych wartości, co ma znaczenie w kontekście rozstrzygnięcia uprawnień przysługujących osobom niepełnosprawnym. Jeśli więc nawet istnieje podobieństwo między koncepcją Nussbaum a teorią sprawiedliwości Walzera, gdyż oboje krytykują teorię Rawlsa, w której – jak stwierdza ten ostatni – przyznanie wszystkim równego prawa do głosowania stanowi polityczny ekwiwalent dla osób dotkniętych różnymi formami wykluczenia społecznego w zakresie biedy, odpowiedniej pracy czy edukacji²⁰⁵, to w odniesieniu do osób niepełnosprawnych filozofowie ci zajmują odmienne stanowisko. Nussbaum zgodnie z liberalnym kosmopolityzmem uznaje uniwersalność ludzkiej natury, z czego wynika przyznanie osobom niepełnosprawnym wolności polegającej nawet na działaniach, które szkodzą im samym, Walzer natomiast wyraża komunitarystyczny pogląd, iż zakres owych swobód ustalany jest w ramach kulturowych i historycznych ram funkcjonowania danej zbiorowości. Jak słusznie zauważa Bérubé, włączając się do tej dyskusji, problemem w tym wypadku nie jest samo przyznanie wolności i równości wszystkim obywatelom, lecz rozstrzygnięcie słuszności ich roszczeń, biorąc pod uwagę to, w jakich obszarach życia ktoś ceni sobie wyżej jedną z tych wartości i dlaczego²⁰⁶. To ostatnie kryterium w większym jednak stopniu niż koncepcja Nussbaum uwzględnia teoria sprawiedliwości Sena.

„Wykluczenie” to termin szeroki i znaczeniowo pojemny; zwykle utożsamia się je z ubóstwem, chociaż związek między tymi pojęciami jest bardziej złożony: bieda często jest przyczyną wykluczenia, ale bywa i odwrotnie – wykluczenie staje się powodem zbiednienia. Różne postaci wykluczenia są dziś analizowane w ekonomii, socjologii, psychologii, w dziedzinie nauki o kulturze, a także w filozofii politycznej, gdzie w ramach podejścia zdolnościowego jawi się ono jako brak możliwości realizacji posiadanych przez jednostkę zdolności i osiągnięcia wartościowego funkcjonowania w życiu.

²⁰⁴ M. Bérubé, *Equality, Freedom and/or Justice for All. A Response to Martha Nussbaum*, „Metaphilosophy” 2009, vol. 40, no. 3–4, s. 360; zob. też: E. Kelly, *Equal Opportunity, Unequal Capability* [w:] H. Brighouse, I. Robeyns (red.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 70.

²⁰⁵ M. Walzer, *Spheres of Justice...*, op. cit., s. 305–306.

²⁰⁶ M. Bérubé, op. cit., s. 357.

Pojęcie wykluczenia pojawiło się w początkach lat siedemdziesiątych XX wieku w związku z rozpoczynającą się wówczas światową dyskusją na temat nierówności społecznych. Do dyskusji tej włączył się Sen, który w pracy *Equality of What?* poddał krytyce dotychczasowe badania nierówności społecznych, a w szczególności stosowane w nich sposoby ilościowego określania czy mierzenia poziomu biedy oraz stopnia wykluczenia. Krytyka ta opierała się na argumentach różnorodności i niepowtarzalności istnień ludzkich i dotyczyła zarówno koncepcji Rawlsa, utylitaryzmu, jak i teorii ekonomicznych, w których wyznacza się próg biedy (*poverty line*) na podstawie kryterium dochodu²⁰⁷.

Stworzona przez Sena teoria sprawiedliwości zwraca uwagę na związek wykluczenia nie tylko z biedą, ale i z wolnością jednostki, a także na to, jakie powinny zostać podjęte środki przez państwo i organizacje pozarządowe, by przeciwdziałać temu zjawisku. Jak wspomniałam, obecnie podkreśla się, że mierniki ilościowe (dochód) nie pozwalają ani na właściwą ocenę ubóstwa, ani na ocenę wykluczenia, zaś w nowszych pracach Sena pojawił się postulat, aby ekonomia i filozofia polityczna skupiły uwagę na jakości życia, zakładając, że w danym państwie podstawowe dobra są już zapewnione.

Powstaje jednak kolejny problem: jak mierzyć jakość życia jednostek, skoro są one, jak zakłada Sen, niepowtarzalnymi, zindywidualizowanymi istotami posiadającymi rozmaite potrzeby? Czy jest to możliwe w ekonomii, która operuje metodami ilościowymi? Wielu ekonomistów wciąż uważa, że jedynym miernikiem poziomu życia jest dochód w przeliczeniu na głowę mieszkańca; inni, jak Hilary Putnam, sądzą, że ekonomia dziś musi łączyć się z etyką²⁰⁸.

Sen wskazuje, że aby określić sytuację życiową jednostki, powinniśmy zbadać jej funkcjonowanie i to, jak może ona spożytkować dla własnej korzyści posiadane zdolności. Problem zdolności staje się dla Sena głównym kryterium badania jakości życia, którym proponuje zastąpić dotychczas stosowane mierniki ilościowe, nie chodzi mu przy tym o ich całkowite odrzucenie, lecz o ich uzupełnienie, a więc o zbadanie, czy jednostka mieszkająca w danym państwie realizuje swe zdolności i czy mogłaby osiągnąć więcej, gdyby żyła w innych warunkach. Podejście zdolnościowe staje się narzędziem do ujęcia problemu biedy i wykluczenia w jego rozmaitych postaciach w badaniach podejmowanych przez Sena wspólnie z Nussbaum²⁰⁹, a także w pracach ich kontynuatorów, jak Elizabeth Anderson²¹⁰.

²⁰⁷ A. Sen, *Equality of What*, op. cit., s. 357; zob. też: E. Kelly, op. cit., s. 65; E. Anderson, *Justifying the Capability Approach to Justice*, op. cit., s. 89.

²⁰⁸ H. Putnam, V. Walsh (red.), *The End of Value-Free Economics*, Routledge, London 2011.

²⁰⁹ A. Sen, M.C. Nussbaum, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.

²¹⁰ E. Anderson, *What Is the Point of Equality?*, „Ethics” 1999, no. 109, s. 287–337. Zob. też: J.M. Alexander, op. cit., s. 53–54.

Problem pojawia się jednak, gdy próbujemy zastosować to podejście w praktyce i na podstawie kryterium zdolności określić zasady sprawiedliwej dystrybucji dóbr w społeczeństwie lub – w skali międzynarodowej – do tworzenia programów pomocowych dla krajów Trzeciego Świata. Sen sformułował w tym celu kryterium, które nakazuje przy określaniu poziomu życia jednostek uwzględniać oprócz dochodu także poziom edukacji i dostęp do służby zdrowia, Nussbaum zaś sporządziła obszerniejszą listę podstawowych ludzkich zdolności, niezależnie jednak od przyjętych mierników i możliwości ich zastosowania pomijają one nasilający się obecnie proces społecznego rozwarstwienia. Coraz wyraźniej ujawnia się niebezpieczeństwo polegające na tym, że w miarę bogacenia się danego państwa narastają nierówności, które sprawiają, iż powiększający się dobrobyt nie przekłada się równocześnie na poprawę warunków życia najuboższych, lecz służy przede wszystkim osobom zamożnym. Dzieje się tak w Polsce, która według badań prowadzonych w ciągu ostatnich kilku lat osiągnęła bardzo wysoki poziom zróżnicowania dochodów między bogatymi i biednymi, co świadczy o wadliwości redystrybucji, niepoprawiającej znacząco życia ludzi biednych. Teoria sprawiedliwości Rawlsa nakazuje przeciwdziałać tym negatywnym zjawiskom, a jej realizacja w społeczeństwach liberalnych sprowadza się, podobnie jak w podejściu zdolnościowym Sena, do działań politycznych i zaprowadzenia zasad sprawiedliwej dystrybucji. Sen przy tym uważa, że problem nierówności i wykluczenia ekonomicznego może być rozwiązany przez mechanizmy polityczne państwa demokratycznego, w którym powinna odbywać się debata nad zasadami podziału dochodu narodowego między poszczególne grupy, zaś jej ustalenia winny obowiązywać rządzących.

Ten ostatni jednak nie koncentruje uwagi tylko na kwestiach materialnych i dochodzie przypadającym na jednostkę, lecz stwierdza, że możemy przeciwdziałać wykluczeniu środkami innymi niż zwiększanie dochodu, poprzez stwarzanie jednostkom warunków, by mogły realizować posiadane zdolności. Na przykład możliwość uzyskania skutecznej terapii pozwala osobie chorej podjąć pracę i poprawić jakość życia; tak więc zastanawiając się, komu przyznać środki finansowe, nie powinniśmy ich dzielić po równo, lecz rozsądzając roszczenia jednostek, brać pod uwagę to, w jaki sposób poprawią życie poszczególnych ludzi.

Zarówno Sen, jak i Nussbaum w swych pracach zwracają też uwagę na wykluczenie społeczne kobiet, które tylko czasem wiąże się z biedą i kwestiami ekonomicznymi, często jednak ma podłoże kulturowe. Nussbaum prowadziła badania dotyczące sytuacji kobiet w Indiach, a w swych licznych pracach wskazywała na występujące na całym świecie kulturowe i obyczajowe przeszkody, które uniemożliwiają kobietom realizowanie

posiadanych przez nie zdolności²¹¹. Można w tym miejscu wskazać jeszcze inny, dostrzegany ostatnio rodzaj wykluczenia, które mogłoby także zostać uwzględnione w ramach podejścia zdolnościowego. Polega ono na braku umiejętności posługiwania się komputerem, co wiąże się najczęściej z ubóstwem i brakiem środków na zakup tego urządzenia oraz dostępu do sieci internetowej. Zgodnie z podejściem zdolnościowym zaproponowanym przez Sena należy zwrócić uwagę nie tylko na związek wykluczenia ze społecznymi ograniczeniami wolności jednostki, lecz również na to, jakie powinny zostać podjęte środki ze strony państwa oraz organizacji pozarządowych, by mu przeciwdziałać²¹².

Uczynienie przez Nussbaum godności istoty ludzkiej i zwierząt centralną kategorią jej teorii sprawiedliwości nie jest sprzeczne z Senowskim uwytknieniem wartości wolności człowieka wśród kategorii ludzkich zdolności. Reprezentowane w ich pracach podejście zdolnościowe stanowi próbę podania kryteriów do oceny jakości życia jednostek i polega na osądzeniu, czy dana osoba ma dostateczne środki, by realizować posiadane przez nią zdolności. Oboje starają się przy tym odnieść swe rozważania na temat sprawiedliwości do politycznej praktyki i wskazać metody ich realizacji w demokratycznym społeczeństwie, przy czym Nussbaum kładzie nacisk na edukację, także w wymiarze moralnym, Sen natomiast przywiązuje wagę do materialnej podstawy egzystencji, do posiadania niezbędnych środków, by można było wyzwolić ludzką inicjatywę. Brak tych środków lub ich niewłaściwe rozdzielanie pomiędzy grupy społeczne nie tylko uniemożliwia jednostkom osiągnięcie materialnego komfortu życia, lecz także w szerszym znaczeniu degraduje je jako istoty ludzkie. Tak więc chociaż podejście zdolnościowe stawia na kreatywność jednostki, to jednak równie ważna jest w nim rola państwa i organizacji pozarządowych, które powinny ową kreatywność umiejętnie wspierać, zaś istniejące w państwie demokratycznym instytucje powinny wyzwać inicjatywę jednostek, pozwalającą im zmieniać na lepsze swe otoczenie ekonomiczne i społeczne.

²¹¹ M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000; eadem, *Women's Capabilities and Social Justice*, „Journal of Human Development”, vol. 1, no. 2, 2000; eadem, *Creating Capabilities...*, op. cit., s. 13; eadem, *The Challenge of Gender Justice* [w:] R. Gotoh, P. Dumouchel (red.), *Against Injustice. The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 94, Cambridge Books Online: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511657443>.

²¹² W Polsce działają już programy przeciwdziałania wykluczeniu cyfrowemu finansowane ze środków Unii Europejskiej, w których uczestnicy otrzymują komputer, opłacony dostęp do sieci i biorą udział w bezpłatnym szkoleniu internetowym. Podobna idea realizowana jest przez bangladeski Grameen Bank, kredytujący obecnie zakup komputera przez studentów, bowiem wykluczenie internetowe jest na całym świecie postrzegane jako bariera w realizacji posiadanych przez jednostkę zdolności w celu poprawy jakości swego życia oraz jako przeszkoda w znalezieniu pracy.

CZĘŚĆ III

Wolność, sprawiedliwość
i państwo liberalne

Podmiotowość, wolność i ludzkie działanie

Podmiot ludzki jako podstawowe założenie filozofii politycznej liberalizmu

Problem jednostki ludzkiej, która myśli i działa w sposób wolny, rozważany jest w filozofii nowożytnej od jej zarania. Najwybitniejsi filozofowie tego okresu: Kartezjusz, Locke i Kant analizowali podmiot ludzki na gruncie metafizyki, epistemologii oraz etyki. W epoce oświecenia zagadnienie to podjęte zostało także w filozofii politycznej kształtującego się wówczas liberalizmu. W koncepcji tej, która obiera za punkt wyjścia wolność jednostki przejawiającą się zarówno w sferze polityki, jak i w działaniach gospodarczych, kluczowe znaczenie ma relacja, jaka zachodzi między jednostką a państwem, szczególnie zaś kwestia posłuszeństwa wobec jego władzy. Państwo nie jest jednak traktowane jako byt naturalny, lecz jako twór ludzki, który wymaga uzasadnienia. W tym celu filozofowie nowożytni sięgają po teorię umowy społecznej, znaną już w starożytności, choć nieodgrywającą w tej tradycji większej roli. Dopiero oświecenie uzna wartość eksplanacyjną owej umowy, która w rozmaitych wersjach jest analizowana przez wielu filozofów epoki, w naszych czasach natomiast sięga po nią Rawls, by uczynić z niej podstawę swojej teorii sprawiedliwości.

*Teoria umowy społecznej:
przez kogo i dla kogo jest zawierana?*

Teoria umowy przeformułowana i odnowiona przez Rawlsa znalazła licznych zwolenników i podjęta została przez wielu współczesnych liberalnych myślicieli. Nie wszyscy jednak przedstawiciele tego nurtu ją uznają, a wśród krytycznych argumentów wobec kontraktualizmu na uwagę zasługuje sformułowany przez Nussbaum zarzut, że w teorii tej istotny jest fakt, przez kogo i dla kogo zawiera się umowę, bo ten, kto dokonuje wyboru, ma wpływ na to, jakie reguły i instytucje zostają wybrane²¹³.

Rawls w swojej filozofii politycznej zamierzał skonstruować teoretyczny model sprawiedliwego państwa, który każdy obywatel zaakceptuje. W tym celu wprowadził w *Teorii sprawiedliwości* pojęcie podmiotu jako strony przystępującej do hipotetycznej umowy. Strony te (nazwane później w *Liberalizmie politycznym* reprezentantami) reprezentują grupy społeczne i nie są rzeczywistymi ludźmi, lecz konstruktami koniecznymi do zbudowania teorii. Dzięki temu zabiegowi można zagwarantować bezstronność wyboru reguł, na których państwo będzie oparte²¹⁴.

Inne nurty liberalizmu, krytyczne wobec racjonalistycznej teorii Rawlsa, albo obierają za punkt wyjścia umowy jednostki rzeczywiste, jak dzieje się to w teorii wyboru publicznego Buchanana, albo też, jak Sen, odrzucają teorię umowy społecznej i proponują inny, empiryczny sposób osiągnięcia bezstronności w trakcie publicznej debaty, podczas której jednostki mogą się porozumieć w kwestii zbiorowych celów.

*Indywidualizm: ontologiczny, metodologiczny
i normatywny*

Zarówno jednak w filozofii politycznej Sena, jak i w teoriach publicznego oraz społecznego wyboru podstawowym założeniem jest to, że podmiot wybierający ma swoisty system wartości, wybór kolektywny zaś musi to uwzględnić. Koncepcje te zakładają indywidualizm w postaci ontologicznej oraz metodologicznej, mają też charakter normatywny²¹⁵. W związku z tym pojawia się więc istotny problem teoretyczny: wyjaśnienie przejścia od wyborów jednostkowych do zbiorowych.

²¹³ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice...*, op. cit., s. 16.

²¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 216; idem, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. 58.

²¹⁵ Na temat indywidualizmu metodologicznego zob.: L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, przeł. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2007, s. 37.

Problem ów stał się przedmiotem rozważań w myśli liberalnej XX wieku w tworzonych wówczas teoriach zbiorowych wyborów. Najwcześniej, bo już w połowie stulecia, podjęty został przez Arrowa na gruncie stworzonej przez niego teorii społecznego wyboru. Analizowany był w niej zasadniczy dla demokracji problem składania jednostkowych decyzji w zbiorowy wybór poprzez zastosowanie reguły większości. Ale wynik tych badań, zmierzających do skonstruowania funkcji dobrobytu, był negatywny; okazało się, że zastosowanie demokratycznych procedur nie zawsze prowadzi do jednoznacznych konkluzji²¹⁶. W teorii publicznego wyboru natomiast pewne rozwiązanie tego problemu zaproponował Buchanan, postulując sprowadzanie wyborów kolektywnych do decyzji podejmowanych przez jednostki i przyjmując regułę jednomyślności za kryterium uzasadnienia wyboru zbiorowego²¹⁷. Miała ona też poważne wady, a mianowicie wskazywano na trudności osiągnięcia powszechnej zgody w życiu społecznym i na wysokie koszty zastosowania tej reguły, gdyby upowszechniła się metoda referendum. Dopiero koncepcja Sena i zaproponowane przez niego „podejście zdolnościowe” otwarły nową perspektywę badawczą, która umożliwia uwzględnianie wyznawanych przez jednostki wartości w wyborach zbiorowych i daje się stosować w demokratycznej praktyce.

Krytyka stanowiska Sena przez Nozicka

W początkach swej drogi naukowej Sen współpracował zarówno z Arrowem, jak i Rawlsem w Uniwersytecie Harvarda. Z uczelnią tą związany był także Nozick, który w książce *Anarchy, State and Utopia*²¹⁸ przedstawił argumentację mającą na celu podważenie teorii sprawiedliwości Rawlsa i przeciwstawienie jej koncepcji libertariańskiej, ta ostatnia bowiem ustanawiała podstawy państwa minimalnego. W pracy tej wprowadził termin „uprawnienia” (*entitlements*), na którym opiera się zarysowana w książce teoria uprawnień (*entitlement theory*), pełniąca w istocie funkcję teorii sprawiedliwości²¹⁹.

W jednym z rozdziałów zatytułowanym *Sprawiedliwość dystrybucyjna* Nozick przedstawił polemikę z teorią sprawiedliwej dystrybucji głoszoną przez Rawlsa, jak również z podobnymi do niej koncepcjami, które określił mianem ahistorycznych i wzorcowanych. Po zdefiniowaniu teorii upraw-

²¹⁶ K. Arrow, *Social Choice...*, op. cit.

²¹⁷ J.M. Buchanan, *What Should Economists Do?*, Liberty Press, Indianapolis 1979, s. 153.

²¹⁸ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit.

²¹⁹ T. Nagel, *Libertarianism without Foundations*, „The Yale Law Journal” 1975, vol. 85, iss. 1, s. 136–149.

nień, określającej uznane przez niego za sprawiedliwe zasady dystrybucji, wykazał on, iż wszelkie opierające się na wzorcu zasady sprawiedliwości, zaprowadzone w jakimś społeczeństwie, nie dadzą się utrzymać przez dłuższy czas, ulegną bowiem destrukcji w wyniku spontanicznych ludzkich działań, a ich zachowanie wymagałoby ustawicznych ingerencji państwa, podejmowanych w celu utrzymania danego wzorca i naruszających prawa jednostki²²⁰.

Istotą tej argumentacji jest wykazanie, że każda odwołująca się do jakiegoś wzorca zasada podziału wytworzonych w społeczeństwie dóbr prowadzi do naruszenia przez państwo podstawowych uprawnień jednostki: wolności i własności, ponieważ musi ono ingerować w dziedzinę tego, co jednostka posiada, odbierać i przekazywać innym pewne dobra, naruszając tym samym jej wolność. Zarzut ten odnosił się także do koncepcji sprawiedliwej dystrybucji Sena, zawartej w jego książce *Collective Choice and Social Welfare*²²¹. Nozick rekonstruuje przedstawiony w niej argument, będący modyfikacją i wzmocnieniem słynnego twierdzenia o niemożliwości (*impossibility theorem*) Arrowa, a przemawiający za brakiem możliwości demokratycznego wyłonienia celów zbiorowych przy założeniach przyjętych w teorii wyboru społecznego.

Argument ten można przedstawić następująco: załóżmy, że prawa jednostkowe są interpretowane jako prawa wyboru opcji, która ma być wyżej ceniona w społecznym rankingu, przy czym jeśli jedna jest preferowana jednomyślnie, zostaje ona umieszczona wyżej. Tak więc jeżeli weźmiemy pod uwagę dwie jednostki, A i B, mające indywidualne prawa i wybierające spośród dostępnych im opcji: A (X, Y), zaś B (W, Z), to dla pewnego możliwego rankingu preferencji między alternatywnymi parami, tworzonego przez te jednostki, nie da się wyznaczyć w sposób linearny tranzytywnie społecznego wyboru. Załóżmy, że preferencje wspomnianych jednostek układają się następująco: A : X > Y, zaś B : Z > W. Uwzględniając inne społeczne preferencje, ich wybory można przedstawić jako: A: W > X > Y > Z oraz B: Y > Z > W > X; a w wyniku otrzymujemy zbiorowy układ preferencji: W > X > Y > Z, który jednak pozostaje w sprzeczności z preferencjami jednej z wybierających osób (B).

Przytaczając to rozumowanie Sena, Nozick zauważa, że problem polega w tym wypadku na traktowaniu jednostkowego prawa wyboru jako prawa do wyznaczania relatywnego uporządkowania opcji w obrębie uporządkowania społecznego²²². Cała ta sytuacja jest już zaprogramowana i jednostka w istocie nie wyraża swoich preferencji, a jedynie decyduje w ramach

²²⁰ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 160.

²²¹ A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day Inc., San Francisco 1970, rozdz. 6.

²²² R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 165.

zadanego układu czy pewnego wzorca. A zatem podjęta przez Sena próba modyfikacji teorii społecznego wyboru i doprowadzenia do demokratycznego, szanującego wolność jednostki systemu określania celów zbiorowych nie jest skuteczna, przeciwnie – wzmacnia jedynie sposób myślenia o sprawiedliwej dystrybucji jako o sytuacji odwołującej się do wzorca i wytoczone przez Nozicka argumenty przeciwko tego rodzaju koncepcjom do niej się odnoszą. Analiza tych zarzutów skłoniła Sena do refleksji, a następnie przyczyniła się do rezygnacji przez niego z adaptowania teorii społecznego wyboru na rzecz własnej teorii opartej nie na uprawnieniach, lecz na pojęciu zdolności (*capabilities*).

Problem wyboru ograniczeń

Znaczenie tej polemiki jest jednak o wiele bardziej doniosłe, ponieważ Nozick, podsumowując w krótkim komentarzu wysiłki Sena i zarazem całego nurtu społecznego wyboru, stwierdził, że prowadzone w jego obrębie analizy miałyby sens, gdyby jednostki mogły wybierać nie w ramach oferowanego im zespołu alternatywnych możliwości, lecz samodzielnie decydować o doborze alternatyw. Podał przykład: jednostka ma do wyboru parę X, Z i preferuje $X > Z$, podczas gdy w istocie wybrałaby $A > B$, ale nikt jej takiej alternatywy nie proponuje. Jakaś osoba może wybrać miejsce zamieszkania w którejś z dzielnic Nowego Jorku, lecz w istocie wolałaby wybierać między Nowym Jorkiem a Bostonem, bo chciałaby zamieszkać w tym drugim mieście. Wniosek jest oczywisty: gdyby jednostki same mogły wybierać alternatywy, a nie tylko spośród przedstawionych im możliwości, i gdyby same mogły wybierać ograniczenia, a nie pomiędzy już ustalonymi ograniczeniami – wówczas analizy wyborów miałyby sens, gdyż uwzględniałyby wolność jednostki²²³. Powstaje jednak kolejne pytanie: czy możliwy jest wybór ograniczeń?

Pytania te miały dalekosiężne konsekwencje i zainspirowały wielu filozofów, w tym Nozicka i Sena, do dalszych poszukiwań²²⁴. Przede wszystkim sam Nozick zrobił użytek z własnego pomysłu, przedstawiając w zakończeniu swojej głośnej książki utopię, model doskonałego państwa uwzględniający

²²³ Ibidem, s. 166.

²²⁴ Odpowiadając na zarzut Nozicka, Sen stwierdził, że opiera się on na nieporozumieniu i na odmiennym w obu wypadkach definiowaniu ograniczeń. W koncepcji Sena bowiem ograniczenia wiążą się z wyborem zbiorowym, a ich ocena umożliwia porównania między społeczeństwami ze względu na dostępny w nich zakres możliwości jednostkowego wyboru. Tak więc społeczeństwo, w którym jednostka może wybrać spośród wielu dostępnych możliwości miejsce zamieszkania, jest lepsze od tego, które ogranicza ten wybór do jednej z dzielnic Nowego Jorku. Zob. A. Sen, *Choice, Welfare...*, op. cit., s. 306–307.

wybory jednostek. Pytanie o to, jak wyglądałby świat, gdyby jednostki mogły wybierać państwo, w którym żyją i wyznaczać alternatywy, które będą je ograniczać, znalazło wyraz w stworzonym przez tego autora modelu państwa minimalnego – odpowiednika państwa wolnorynkowego zarysowanego wcześniej na kartach książki w sposób opisowy. Niesłusznie zarzucono mu niekonsekwencję, brak związku między wolnorynkowym kapitalizmem a utopijnym modelem, ponieważ związek ten istnieje, lecz nie polega na przechodzeniu od empirii do ogólnego modelu, model ten bowiem jest właśnie odpowiedzią na pytanie o państwo, w którym jednostki wybierają alternatywy i ograniczenia. Nozick przy tym nie troszczy się o dane empiryczne, lecz rozważa problem możliwych światów, doskonałego, to znaczy szanującego wolność jednostki, państwa, jako problem logiczny. Najbardziej zbliżoną do owego modelu konkretyzacją w rzeczywistości empirycznej jest owo państwo minimalne, wcześniej opisane przez niego jako państwo kapitalistyczne, o wolnorynkowej gospodarce, zachowujące uprawnieniową, sprawiedliwą dystrybucję. Dedukcja w filozofii politycznej Nozicka splata się z empirią, a podstawą tej filozofii jest skrajnie indywidualistyczna antropologia: wolna jednostka, której przysługują pewne nienaruszalne prawa.

Inspirująca siła pytania o możliwość wyboru przez jednostki ograniczeń własnych działań i przyszłych wyborów widoczna jest także w filozofii politycznej Buchanana, który polemizował z koncepcjami Arrowa i nigdy nie podejmował prób określenia funkcji dobrobytu, gdyż – jak pisał – gdyby się ją udało wynaleźć, zagroziłoby to wolności jednostek, ponieważ w każdej ważnej społecznie zbiorowej decyzji ustalano by cel, za którym opowiada się większość, ustanawiając zarazem tyranie większości²²⁵. Z punktu widzenia wolności jednostki, rozumianej jako wolność dokonania wyboru i swoboda działania, byłoby to rozwiązanie nie do przyjęcia. Jednak samo pytanie o możliwość wyboru ograniczeń swych działań już wcześniej pojawia się na gruncie teorii wyboru publicznego²²⁶, w której zaproponowane zostało rozwiązanie owego dylematu trwałej dominacji większości poprzez zasadę optimum Pareta i regułę jednomyślności. W myśl tej koncepcji wybór ograniczeń podejmowanych działań to wybór reguł w państwie, które będą ograniczać nasze przyszłe zachowania, wybór konstytucyjny. Te fundamentalne reguły ustanawiają ramę dla późniejszych wyborów dokonywanych już w zakresie istniejących ograniczeń, a ich uzasadnieniem jest jednomyślność, która zdaniem teoretyków publicznego wyboru jest możliwa do osiągnięcia w sytuacji niepewności towarzyszącej zawsze owym konstytucyjnym wyborom.

²²⁵ J.M. Buchanan, *What Should Economists...*, op. cit., s. 150.

²²⁶ J.M. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1962, s. 85.

Ewolucja stanowiska Sena

Wspomniany komentarz Nozicka wpłynął zapewne na zmianę stanowiska Sena, który uznał, iż analizy prowadzone w ramach teorii społecznego wyboru są jałowe. W swych pracach wskazywał na stosowane przez Arrowa błędne założenia teoretyczne, redukcjonistyczną koncepcję jednostki jako *homo oeconomicus* i zbyt szczupłą bazę informacyjną, którą przyznaje jednostkom w twierdzeniu o niemożliwości – by w rezultacie odrzucić tę teorię ze względu na jej racjonalistyczny i oderwany od rzeczywistości charakter²²⁷. Zbliżył się do koncepcji publicznego wyboru, podkreślając jej empiryczne podstawy, a zarazem dostrzegał jej wady teoretyczne polegające na braku spójności i koherentnego systemu. Zainspirowany libertariańskim, wolnościowym ujęciem jednostki wybierającej i działającej w sposób wolny, niedeterminowany, starał się równocześnie łączyć to podejście z wprowadzoną do filozofii liberalnej przez Rawlsa ideą sprawiedliwości społecznej osiąganą w ramach demokratycznego państwa. Ale po krytyce Nozicka poszukiwanie zasad sprawiedliwej dystrybucji w obszarze aparatury pojęciowej społecznego wyboru było już bezcelowe.

Tak więc Sen porzucił zamiar szukania modelu, wizji państwa szanującego wolności, prawa czy uprawnienia jednostkowe. Odrzucił samo pojęcie uprawnień jako kojarzące się z abstrakcyjną koncepcją wolności wyboru, a przeszedł na grunt empiryczny. Przyjął, że określanie celów zbiorowych powinno się dokonywać w ramach państwa demokratycznego, w którym prowadzi się debaty i dyskusje na temat celów zbiorowego działania. Potrzebne są jednak kryteria oceny proponowanych rozwiązań, należy zatem zająć się innym problemem: jak rozwiązania oraz decyzje polityczne i ekonomiczne wpływają na życie i funkcjonowanie konkretnej jednostki? To empiryczne podejście skłoniło Sena do oparcia swych rozważań na pojęciu zdolności jednostki, którymi ona dysponuje i które może w swoim życiu społecznym realizować. Przedmiotem analiz stało się funkcjonowanie, bieżące i możliwe: jeśli wiele rozmaitych perspektyw otwiera się przed jednostką, jeśli może je ona spożytkować dla własnego dobra i osiągnięcia dobrego życia, to państwo, które jej to umożliwia, będzie państwem sprawiedliwym²²⁸. Filozofia polityczna Sena staje się odtąd teorią zbudowaną na podstawach empirycznych i uwzględniającą systemy wartości wyznawane przez jednostki. Przechodzi on od ekonomii matematycznej i modelowania ludzkich wyborów do analizy ludzkich działań, uwzględniającej posiadane przez poszczególne osoby zdolności oraz możliwości ich realizacji w spo-

²²⁷ A. Sen, *Wybór społeczny a jednostkowe działania* [w:] idem, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 266.

²²⁸ A. Sen, *Choice, Welfare...*, op. cit., s. 367.

leczeństwie. Nie ulega wątpliwości, że poglądy Nozicka odegrały tu rolę inspirującą i zaadaptowane zostały w oryginalny sposób.

Znaczenie Nozicka we współczesnej filozofii politycznej można porównać do roli Kanta w nowożytnej epistemologii, bowiem ten pierwszy, podobnie jak ten drugi, dokonał swoistego przewrotu kopernikańskiego polegającego na zmianie dotychczas obowiązującej perspektywy badawczej. Wspomniana książka *Anarchia, państwo i utopia* stanowiła próbę podważenia koncepcji Rawlsa poprzez wskazanie na jej teoretyczne ograniczenia i praktyczne konsekwencje, prowadzące do totalitarnego modelu państwa ograniczającego wolność jednostki. Podstawą libertariańskiej filozofii Nozicka była koncepcja człowieka jako istoty autonomicznej; bronił on swobody myślenia, ale także działania, gdyż myślenie nie dokonuje się w próżni, lecz w człowieku, który jest autonomiczną całością, bytem jednostkowym. *Anarchia...* w istocie była dziełem wskazującym na podmiotowe warunki działania i stanowiącym obronę jednostki przed państwem oraz społeczeństwem, które chce ograniczyć jej autonomię. Prowadziło to do zarysowania koncepcji państwa minimalnego, które badacze zinterpretowali jako apologię wolnorynkowego kapitalizmu, podczas gdy w intencji autora miał to być model ukazujący właściwe środowisko dla wolnych działań jednostki.

W tym miejscu porównanie z Kantem nasuwa się samo: zamiast badać społeczeństwo i państwo w punkcie wyjścia, w jakiejś inicjującej jego powstanie sytuacji początkowej, i wobec niego określać to, co jednostka ma prawo uczynić, Nozick zapytał o zakres uprawnień państwa wobec podstawowych praw jednostki oraz o to, jak wiele miejsca te prawa pozostawiają dla działalności państwa²²⁹. Starał się on odwrócić dotychczasowy sposób myślenia o państwie, wskazując, że jest ono instytucją powołaną do życia przez jednostki i dla ich wygody, ponieważ ich działanie wymaga pewnej instytucjonalnej ramy, którą trzeba określić teoretycznie w taki sposób, by jak najmniej ograniczała możliwości twórcze jednostki.

Podobnie jak Nozick, Sen także jest przekonany o wtórnej wobec praw człowieka roli państwa i innych instytucji, które są potrzebne po to, aby umożliwić jednostkom działanie zgodne z ich predyspozycjami i talentami. Inaczej jednak niż Rawls i Nozick, empirycznie podchodzi on do problemu ludzkiej natury oraz dostrzega wielką różnorodność bytów jednostkowych, która wyraża się w różnych sposobach funkcjonowania w społeczeństwie. Często jednak te sposoby funkcjonowania odbiegają od możliwości – od tego, co jednostka mogłaby osiągnąć (nawet jeśli sobie tego nie uświadamia), gdyby miała pewne warunki. Na przykład: wydobyć się z beznadziejnej na pozór sytuacji życiowej jest łatwiejsze, gdy mamy do dyspozycji bank udzie-

²²⁹ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. ix.

lający pożyczek ludziom biednym. Istnienie tej instytucji, z której jednostki mogą skorzystać, jest już dostarczeniem pewnej możliwości działania, zaś tworzenie takich rozwiązań nie musi być domeną państwa, mogą w tym uczestniczyć organizacje pozarządowe lub prywatne osoby.

Pytanie: dlaczego ktoś ma wybierać między X i Z, jeśli chciałby wybrać pomiędzy A i B?, które – zdaniem Nozicka – może dotyczyć nie tylko jednostki, lecz nawet całego społeczeństwa (czemu mamy tkwić w systemie totalitarnym, skoro wolimy żyć w państwie demokratycznym?), zostało swoiście zinterpretowane przez Sena. Inaczej niż Nozick, który minimalizuje rolę instytucji państwa, by maksymalizować indywidualną swobodę działania, Sen uznaje oba te czynniki za równie istotne i wzajemnie się uzupełniające z punktu widzenia właściwego funkcjonowania jednostki. Wolność działania oderwana od instytucjonalnego podłoża i sprzyjającego jednostkom otoczenia nie zapewni człowiekowi dobrego życia ani szczęścia, jak tego dowodzi przytaczany już przykład Kadera Mii.

Fakt, że ów muzułmański robotnik, który zginął z rąk hinduistów w ogarniętym wojną Pakistanie, miał swobodę działania, nie był wystarczającym warunkiem do osiągnięcia przez niego celów, które sobie założył. W istocie wybór, przed którym stanął, polegał na alternatywie: umrzeć wraz ze swą rodziną z głodu lub udać się w poszukiwaniu pracy w niebezpieczny rejon walk; obydwie możliwości nie oznaczały poprawy jego sytuacji życiowej. Ta autentyczna historia urasta do rangi archetypu, bowiem powtarza się ona w rozmaitych miejscach i czasach, wszędzie tam, gdzie toczą się wojny. Stanowi ona argument w polemice Sena z libertariańską, głoszoną przez Nozicka koncepcją państwa, które gwarantuje swym obywatelom wolność działania, ale pozostawia ich bez pomocy w sytuacjach biedy, konfliktów politycznych i innych trudnych do przewidzenia nieszczęść. Nie opowiada się on, jak to czyni Nozick, za skrajnie wolnościowym systemem gospodarki wolnorynkowej, w którym rząd nie ma prawa ingerować w procesy ekonomiczne, lecz dopuszcza tego rodzaju działania mające zapobiegać kryzysom lub przyczyniać się do ich zażegnania. Akceptując antropologię opierającą się na fundamencie jednostkowej wolności, uważa on jednak, że wolność ta wymaga pewnych warunków nie tylko podmiotowych, lecz także politycznych, ekonomicznych i społecznych, które musi zapewnić państwo lub organizacje pozarządowe – warunków do funkcjonowania.

Odpowiedź Sena na postawione przez Nozicka pytanie o możliwość wyboru społeczeństwa przez jednostkę jest więc w istocie pozytywna, chociaż w obu tych koncepcjach rozważane są odmienne rodzaje wyborów. Nozick nie bierze pod uwagę wyborów zbiorowych, a jedynie indywidualne decyzje jednostek i uzasadnia na ich podstawie państwo minimalne, które nie jest ustrojem politycznym, lecz ramą dla systemu wolnorynkowego. Sen

natomiast, oprócz indywidualnych, uwzględnia także wybory zbiorowe, w których ludzie poprzez demokratyczne mechanizmy polityczne, takie jak publiczna debata czy głosowanie, mają wpływ na instytucje polityczne i ekonomiczne własnego społeczeństwa; dlatego też państwo demokratyczne jest przez niego systemem zdecydowanie preferowanym.

*Dualistyczna koncepcja wolności:
wolność w sferze prywatnej i społecznej*

W filozofii politycznej i ekonomii politycznej Sena wolność jednostki jest wartością fundamentalną, podobnie jak w koncepcjach libertariańskich. Nigdy nie zaakceptował on jednak w pełni libertariańskiej wizji człowieka ani związanej z nią koncepcji wolności negatywnej i tak samo jak Buchanan uznał za nieprzydatne wprowadzone przez Isaiaha Berlina rozróżnienie na wolność pozytywną i negatywną²³⁰. Ponadto w koncepcjach Sena i Buchanana prawa jednostki nie mają tak fundamentalnego znaczenia jak w teorii Nozicka, gdzie zyskały status zbliżony do praw naturalnych, lecz pojmowane są odmiennie, jako określane i realizujące się w zbiorowości.

Analizując pojęcie wolności, Sen rozróżnia dwa jej rodzaje: po pierwsze, może ona oznaczać, że jednostka ma kontrolę nad tym, czy jej preferencje są urzeczywistniane, niezależnie od ich charakteru i od otoczenia, w którym się znajduje (*control freedom*). Na ten aspekt Senowskiej koncepcji wolności zwraca szczególną uwagę Philip Pettit, pisząc, że wyraża się w tym najpełniej autonomia jednostki, która w swym działaniu nie jest zależna ani od danych warunków, ani od dobrej woli innych ludzi²³¹. Po drugie jednak, w pojęciu wolności zawierają się także okazje stwarzane jednostkom przez innych ludzi, rodzinę lub państwo (*effective freedom*)²³², umożliwiające im realizowanie posiadanych przez nie zdolności; istotna jest więc cała sfera czynników ekonomicznych, politycznych i społecznych, które mogą wspomóc lub, przeciwnie, hamować ludzkie zdolności, ponieważ „osoby nabywają, realizują i wzmagają swe zdolności zależnie od warunków społecznych, w których się znajdują”²³³. Wolność w ujęciu Sena polega zatem nie tylko na aktywności własnej jednostki, w której inni nie biorą udziału, ani nie

²³⁰ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz i in., Res Publica, Warszawa 1991, s. 108.

²³¹ P. Pettit, *Freedom in the Spirit of Sen* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 98. Por. też: D. Zwarthoed, *Zrozumieć biedę. John Rawls – Amartya Sen*, przeł. A. Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 121–122.

²³² S. Sen, *Well-Being, Agency and Freedom*, „Journal of Philosophy” 1985, s. 169–221.

²³³ J. Alexander, op. cit., s. 59.

mają na nią wpływ, lecz również na aktywności zależnej od innych ludzi, społeczeństwa i państwa, co nie oznacza uznania przez niego determinacji ludzkich działań przez otoczenie ekonomiczne i społeczne.

Podobnie jak Nozick, Sen przyjmuje, że wolność w wymiarze prywatnym stanowi podstawę czynu, warunek, bez którego nie można pomyśleć działania jednostki, musimy ją więc założyć jako jej fundamentalne uprawnienie, ale nie koncentruje on uwagi na prawach czy uprawnieniach jednostki, lecz na posiadanych przez nią „zdolnościach”²³⁴. Natomiast wolność w wymiarze społecznym oznacza, że wykorzystując zdolności i podejmując jakieś działanie, wchodzimy w relacje z otoczeniem; przy czym w środowisku demokratycznym relacje te polegają nie tylko na „znajdowaniu się w określonych warunkach”, bowiem jednostka poprzez mechanizmy polityczne może mieć wpływ na kształt na przykład systemu gospodarczego lub przepisów podatkowych. Głoszony przez Sena indywidualizm odróżnia jego koncepcję nie tylko od socjalistycznego sposobu myślenia, ale i od teorii *public choice*, mającej także indywidualistyczny charakter, w której jednak warunki działania są ustanawiane poprzez wybory konstytucyjne w ramach państwa o ustroju liberalnej demokracji, bowiem preferowanym przez Sena ustrojem państwa jest demokracja deliberatywna²³⁵. W jej ramach dokonuje się konfrontacja jednostkowych systemów wartości i uzgadnianie hierarchii zadań do realizacji w skali państwa.

Znaczenie teorii Sena we współczesnej liberalnej filozofii politycznej i ekonomii

Poglądy Sena wyrażają umiarkowany relatywizm, który jest stanowiskiem dość rozpowszechnionym we współczesnej filozofii. Istnieje wiele odmian relatywizmu²³⁶, zazwyczaj jednak nie mamy do czynienia z postacią skrajną; tak też jest w wypadku Sena, a autorzy tych koncepcji w etyce oraz filozofii politycznej starają się wskazać na pewne ograniczenia wolności wyboru. Zakładają bowiem, że wartości są nam dane w sposób pozytywny poprzez kulturę, tradycję, religię czy język i że oddziałują na jednostki, skłaniając je do aktywności. Przełożenie tych treści na zbiorowe zadania i cele społeczne w obecnym „tu i teraz” nie jest łatwe, chociaż – zdaniem Sena – możliwe właśnie poprzez demokratyczną debatę²³⁷.

²³⁴ A. Sen, *Choice, Welfare...*, op. cit., s. 367.

²³⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 325.

²³⁶ Na temat współczesnych odmian i koncepcji relatywizmu zob. J.A. Majcherek, *Demokracja. Przygodność. Relatywizm*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

²³⁷ A. Sen, *Dialogue...*, op. cit.

Jego filozofia polityczna mieści się w tradycji liberalizmu, którą wzbogaca o nowe ujęcie wolności jednostki. Wolność nie jest w tej koncepcji tylko wolnością polityczną, jak w tradycji umowy społecznej, ani też nie sprowadza się do swobody podejmowania inicjatyw gospodarczych przez abstrakcyjnego „człowieka ekonomicznego”, jak w skrajnie libertariańskich ujęciach, lecz jest czymś więcej. Pojęcia wolności nie da się oddzielić od działającej jednostki pojmowanej jako istota indywidualna i posiadająca własny system wartości. Tak więc wprowadza on do filozofii i ekonomii politycznej jako podstawę tworzonych w nich teorii indywidualny podmiot działający, który ma swoisty system wartości i niepowtarzalne uzdolnienia. Filozofia ta ma charakter empiryczny i jest ściśle związana z podejściem ekonomicznym, a podjęte w jej ramach rozważania na temat sprawiedliwości społecznej stanowią próbę określania zasad sprawiedliwej dystrybucji, która uwzględnia wspomnianą koncepcję podmiotu. W ujęciu Hilary’ego Putnama i Vivian Walsh²³⁸, analizujących nowe tendencje i sposoby uprawiania opartej na wartościach ekonomii, koncepcja Sena stanowi najbardziej interesujący obecnie przykład teorii ekonomicznej, która odchodzi od modelowania matematycznego i nie jest aksjologicznie neutralna²³⁹. Niewątpliwą jego zasługą jest wprowadzenie nowych wątków do toczącej się we współczesnym liberalizmie na gruncie zarówno ekonomii, jak i polityki dyskusji nad pojęciem sprawiedliwości społecznej jako idei związanej z wolnością jednostki i z dokonującym się stopniowo postępem cywilizacyjnym ludzkości.

²³⁸ H. Putnam, V. Walsh, *Entanglement through Economic Science: The End of a Separate Welfare Economics* [w:] iidem (red.), *The End of Value-Free Economics*, op. cit.

²³⁹ Ibidem, s. 208.

Liberalna koncepcja człowieka

Idee liberalizmu są obecne w kulturze europejskiej od kilku stuleci, chociaż samo to pojęcie ukształtowało się w początkach XIX wieku i od tego czasu powstało wiele stanowisk, których przedstawiciele często zwalczają się wzajemnie. Najszerze i najbardziej pojemne określenie liberalizmu ujmuje go jako filozofię wolności, przy czym chodzi tu przede wszystkim o wolność polityczną, którą jednostka otrzymuje w państwie. W każdej definicji wymienia się ponadto indywidualizm, koncepcję zakładającą pierwszeństwo jednostek wobec państwa, które jest pojmowane jako ich wytwór, co prowadzi do umowy społecznej, teorii uznawanej w różnych odmianach tego kierunku. Indywidualizmowi towarzyszy racjonalizm, rozumiany najczęściej jako praktyczna racjonalność²⁴⁰.

Tak określony liberalizm jest kierunkiem w filozofii politycznej, koncentrującej uwagę na teorii państwa, a nie na problematyce antropologicznej; jednak poszczególne odmiany liberalizmu zawierają swoistą koncepcję jednostki, która żyje w państwie i podlega jego prawom. Relacja jednostka a państwo nie ma przy tym charakteru antynomicznego, lecz ujmuje się ją w kategoriach dającej się racjonalnie uzasadnić umowy i współpracy. Próbując uchwycić najbardziej podstawowe cechy, które konstytuują naturę człowieka w filozofii liberalnej, trzeba pamiętać, że przez naturę rozumie

²⁴⁰ J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Znak, Kraków 1994; J. Miklaszewska, *Liberalizm* [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 621–636.

się tu nie tyle biologiczne czy psychologiczne właściwości człowieka, lecz – zgodnie z ujęciem Kantowskim – jego cechy istotne.

Przedstawiona tu rekonstrukcja pojęcia człowieka liberalnego będzie dotyczyć koncepcji zawartych w dziełach wybitnych przedstawicieli współczesnego liberalizmu, a przede wszystkim – teorii politycznej Rawlsa, jak również filozofów pozostających w kręgu oddziaływania jego myśli i nawiązujących do koncepcji i idei demokratycznych. Problem, który pojawia się w związku z rozważaniem natury ludzkiej w ujęciu liberalnym, ma charakter metodologiczny i zarazem ontologiczny. Można go wyrazić w postaci pytania: czy ów człowiek liberalny ma swój odpowiednik w świecie realnym, to znaczy, czy zespół owych istotnych cech opisuje jednostki ludzkie takimi, jakie są w rzeczywistości, czy przeciwnie – koncepcja człowieka jest tylko konstruktem teoretycznym, użytecznym pojęciem do budowania złożonych modeli życia społecznego lub różnych odmian państwa?

Rozpocząć trzeba jednak od koncepcji człowieka, które pojawiły się u progu epoki nowożytnej, a przede wszystkim – od filozofii Thomasa Hobbesa i zawartej w niej wizji natury ludzkiej. Do filozofii politycznej Hobbesa nawiązywało wielu myślicieli z kręgu tradycji liberalnej i chociaż współcześnie istnieją rozmaite interpretacje, dotyczące zwłaszcza jego teorii umowy społecznej, rozważanej w świetle teorii racjonalnego wyboru czy teorii gier²⁴¹, najciekawsze jest stanowisko Johna Rawlsa, który koncentruje się w swoich wykładach z historii filozofii politycznej na Hobbesowskim pojęciu natury ludzkiej i interpretuje je tak, by stało się podstawą do jego własnej koncepcji człowieka. Pomija więc biologiczno-naturalistyczny aspekt koncepcji angielskiego filozofa, podkreśla natomiast obecny w niej element racjonalizmu.

Opublikowane niedawno, już po śmierci Rawlsa, wykłady prowadził on na Uniwersytecie Harvarda od lat sześćdziesiątych XX wieku aż do swego przejścia na emeryturę w 1995 roku. Zostały one zrekonstruowane z zapisków samego Rawlsa, z notatek studentów lub nagrań dokonanych przez jego asystenta i redaktora tomu – Samuela Freemana. W 1983 roku Freeman nagrał wykład o Hobbesie, a zapis tego nagrania, wraz z krótkim podsumowaniem w formie pisemnej, które Rawls wręczał studentom po każdym wykładzie, znalazł się w wydany już po śmierci filozofa tomie²⁴².

Rawls wymienia cztery cechy natury ludzkiej wskazane przez Hobbesa. Pierwszą jest równość ludzi w naturalnym środowisku (stanie natury), którą Hobbes pojmuje nie w dosłownym sensie, lecz raczej jako równość ich zdol-

²⁴¹ J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; D. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969.

²⁴² J. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press, Cambridge, MA 2007.

ności mentalnych. Druga cecha lub element ludzkiej natury polega na tym, że ludzie znajdujący się w sytuacji braku, niedoboru naturalnych zasobów, muszą sobie z tym problemem poradzić, powstaje więc między nimi rywalizacja; jak stwierdza Rawls: natura naszych potrzeb zaprowadza konkurencję. Niedobór zasobów prowadzi do konkurencji między ludźmi; społeczeństwo ani państwo nie zmieni faktu, że naturalnych dóbr nie wystarcza do zaspokojenia potrzeb wszystkich ludzi, lecz instytucje te cywilizują konkurencyjną walkę, czynią ją zbiorowo racjonalną. Trzecia cecha natury ludzkiej, zdaniem Rawlsa, daje się wyprowadzić z psychologicznej obserwacji, iż każdy człowiek jest skoncentrowany na sobie. Kiedy ludzie dyskutują o priorytetach zbiorowych, każdy ma przede wszystkim na względzie własne przeżycie i bezpieczeństwo. W *Lewiatanie* Hobbes stwierdza, że mamy zdolność do sprawiedliwego działania dla własnego dobra. Nie zaprzecza, że posiadamy inne jeszcze zdolności, lecz minimalizuje ich rolę, by wprowadzić Suwerena, który zapewnia pokój i kontrolę nad ludzkimi działaniami, podejmowanymi z samolubnych, egoistycznych pobudek. Inaczej mówiąc, angielski filozof opiera swą wizję polityki na założeniu dotyczącym interesowności jednostek. Nie kwestionując istnienia szlachetnych cech i zdolności w człowieku, twierdzi, że nie możemy się na nich opierać, by zapewnić jedność społeczeństwu, scalić jednostki w jedno ciało – państwo, symbolizowane przez Lewiatana. Tak więc opis natury ludzkiej uwypuklający skłonność jednostki do samozachowania i skoncentrowania na sobie służy w koncepcji politycznej Hobbesa celowi, jakim jest uzasadnienie konieczności silnej władzy Suwerena, niezbędnego, by zapewnić zgodę i pokój.

Z faktu, że musi się założyć, iż wszystkie osoby zmierzają do własnego dobra i do zachowania życia, wynikają normatywne wnioski dla prawodawcy. Skoro stan natury przypomina wojnę, jest on nieefektywny, tak więc jako jedyne racjonalne wyjście z tej sytuacji jawi się państwo, w którym władza zostaje upersonifikowana w osobie Suwerena.

Zdaniem Rawlsa te zrekonstruowane przez niego Hobbesowskie założenia dotyczące natury ludzkiej nie muszą być prawdziwe i dokładnie opisywać rzeczywistych ludzkich zachowań. Na przykład hipoteza egoizmu lub egoizm psychologiczny nie oznaczają, że człowiek zawsze jest egoistą. Rawls sądzi, że cechy te Hobbes zakłada, bowiem w istotny sposób kształtują one ludzkie zachowania w sytuacji pierwotnej, w stanie natury, który filozof opisuje i który jest punktem wyjścia w rozważaniach nad państwem. Ponadto w jego koncepcji świecka moralność jest nierozzerwalnie związana z doktryną polityczną. Następnie Rawls przypisuje człowiekowi Hobbesa praktyczną racjonalność, dzięki której przechodzi on od stanu natury do państwa. Jest to więc czwarta z kolei cecha natury ludzkiej w filozofii Hobbesa. Zdaniem amerykańskiego filozofa praktyczna racjonalność może

oznaczać zarówno racjonalność *sensu stricto* (Hobbes), racjonalną debatę nad tym, co teoretycznie słuszne, co jest racjonalne, jak i rozsądek (Locke) polegający na uzgodnieniach, porozumieniach i wzajemnych ustępstwach.

Dokonana przez Rawlsa interpretacja Hobbesowskiego ujęcia natury ludzkiej prowadzi nas do jednej z najważniejszych kwestii w filozofii politycznej samego Rawlsa, a mianowicie do jego koncepcji człowieka, określanego mianem osoby czy podmiotu. W powyższej interpretacji Rawls odczytuje Hobbesa przez pryzmat swoich własnych przemyśleń. Twierdzi, że Hobbes nie opisuje człowieka i jego natury empirycznie, lecz wybiera i akcentuje te cechy, które są mu potrzebne do zbudowania teorii politycznej oraz koncepcji państwa w kształcie, jaki – jego zdaniem – w ówczesnej sytuacji jest najlepszy, czyli modelu absolutystycznego. Podobnie postępuje Rawls, budując polityczną koncepcję osoby, tworzy on bowiem taką wizję człowieka, która pozwoli mu uzasadnić model dobrze urządzonego, sprawiedliwego społeczeństwa i państwa. W koncepcji Rawlsa jednak, inaczej niż u Hobbesa, modelem tym jest urządzenie konstytucyjnej liberalnej demokracji. Jak twierdzi amerykański filozof, celem wspomnianych wykładów z filozofii nowożytnej jest określenie głównych cech liberalizmu jako stanowiska wyrażającego polityczną koncepcję sprawiedliwości, przy czym liberalizm jest tu ujmowany w obrębie tradycji demokratycznego konstytucjonalizmu.

Jeśli spojrzymy na inne nowożytne teorie polityczne w sposób zaproponowany przez Rawlsa, to znaczy jako na koncepcje, w których założenia antropologiczne służą do zbudowania modelu dobrze zorganizowanego państwa, to metoda ta w odniesieniu do filozofii Locke'a i Spinozy wymaga pewnych ustępstw na rzecz empirii. Zresztą zalecany przez Rawlsa model państwa – konstytucyjna liberalna demokracja – wywodzi się z koncepcji Johna Locke'a, który odmiennie niż Hobbes opisuje ludzką naturę.

W filozofii politycznej Locke'a jednostka nie jest wyizolowana ze społeczności i z kontekstu religijnego; prawo natury ustanowione zostało przez Boga, a z naturą człowieka wiąże się to, że do przetrwania potrzebuje on innych ludzi. Kolejna cecha ludzkiej natury: samoposiadanie – prowadzi do Locke'owskiej koncepcji własności i do ustroju politycznego, w którym podstawą są naturalne uprawnienia jednostki, w tym do własności prywatnej. Prawo to interpretowano niesłusznie jako przejaw właścicielskiego indywidualizmu, uzasadniającego państwo skrajnie liberalne²⁴³, obecnie jednak badacze najczęściej ujmują teorię własności Locke'a w duchu umiarkowanego liberalizmu, zgodnie z którą tworzy on koncepcję państwa

²⁴³ Por. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962.

demokratycznego, gdzie kryterium oceny władzy politycznej i danego rządu jest to, czy zachowuje on prawa natury²⁴⁴. I chociaż idee liberalizmu i demokracji można także wyprowadzić z przyjętych przez Hobbesa założeń antropologicznych²⁴⁵, stanowisko Rawlsa dotyczące państwa jest zbliżone do koncepcji Locke'a, z tą różnicą, że w teorii amerykańskiego filozofa podstawą oceny ustroju jest przestrzeganie przez władzę polityczną nie praw naturalnych, lecz praw człowieka.

Zasadnicza jednak różnica między koncepcjami Rawlsa oraz wspomnianych filozofów nowożytnych polega na tym, że Rawlsowski podmiot jest zbiorowy i stanowi reprezentację pewnej klasy osób. Jeśli więc czytając dzieła Hobbesa czy Locke'a, można było odnieść wrażenie, że charakteryzują oni naturę ludzką w sposób empiryczny i opisują rzeczywistość jednostkę, to w koncepcji Rawlsa objawia się odmienne podejście: podmiot jest konstrukcją, zbiorem cech reprezentatywnych i zarazem przedstawicielem grupy. Chociaż w pismach amerykańskiego filozofa pojawiają się też inne, empiryczne i opisowe ujęcia człowieka: jako obywatela w systemie społecznej kooperacji czy jako jednostki obdarzonej naturalnymi cechami i zdolnościami, to pojęcie podmiotu jako racjonalnego konstruktu, pozwalającego przejść od jednostki do struktury sprawiedliwego państwa, wydaje się najbardziej znamienne dla teorii Rawlsa. Tak pomyślany podmiot jest bowiem potrzebny, by – jako strona – zawrzeć porozumienie zbiorowe dotyczące zasad sprawiedliwości społecznej i kształtu ustrojowego zbudowanego na ich podstawie państwa.

Rozważając inne koncepcje nowożytne, trzeba wspomnieć o filozofii politycznej Barucha Spinozy, który nie jest bynajmniej tylko naśladowcą Hobbesa, za jakiego często był uważany, a jego teoria polityki stanowi inspirację dla jednego z nurtów współczesnego liberalizmu – teorii wyboru publicznego. Podobnie jak Hobbes, Spinoza akcentuje w naturze ludzkiej wspomniane cztery cechy, wyróżnione przez angielskiego filozofa, przypisuje jednak człowiekowi nie tyle zdolność do racjonalnego rozumowania, jak to się dzieje u Hobbesa, ile raczej praktyczną umiejętność, zbliżoną do ekonomicznej kalkulacji, dokonywania korzystnej wymiany. Zdaniem Spinozy najlepszym modelem ustroju jest demokracja, czyli państwo, w którym ludziom żyje się dobrze zgodnie z tym, jak oni sami swoje dobro pojmują. Stąd określenie, którego użył Giambattista Vico, pisząc, że wizja ta obrazuje społeczeństwo kupców, w którym aspekty racjonalności

²⁴⁴ S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford University Press, Oxford 1991; J. Waldron, *The Right to Private Property*, op. cit.

²⁴⁵ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 168; Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków–Warszawa 2006, s. 193.

i rozsądku łączą się w koncepcji człowieka rozważnie kalkulującego swoje szczęście, zadowolenie oraz dobrobyt.

Dochodzimy tu do koncepcji człowieka ekonomicznego, której załączki odnajdujemy w refleksji nad człowiekiem obecnej w pismach wspomnianych nowożytnych filozofów i którą rozwija następnie Smith w dziele *O bogactwie narodów*, chociaż samo pojęcie *homo oeconomicus* opracowane zostało dopiero w teoriach Johna Stuarta Milla i Maxa Webera. Dzięki szkole austriackiej owa koncepcja człowieka i związane z nią pojęcie racjonalności stały się fundamentem współczesnych teorii ekonomicznych i teorii racjonalnego wyboru. Koncepcja ta określa człowieka jako istotę zmierzającą do własnej korzyści, co Mill nazwie użytecznością, i odtąd postawa maksymalizacji użyteczności własnej będzie charakteryzować zarówno wspomnianą wizję jednostki, jak i działanie racjonalne. Wobec tej wizji człowieka, podobnie jak wobec koncepcji Rawlsa, także wysuwano zarzut, że nie oddaje ona w pełni natury ludzkiej, lecz zawiera wycinkowy i niereprezentatywny obraz jednostki. Natomiast zwolennicy tej koncepcji powoływali się na jej użyteczność, pozwala ona bowiem na tworzenie modeli w ekonomii oraz w filozofii politycznej opierających się na teoriach racjonalnego działania. Spór dotyczący pojęcia *homo oeconomicus* od wielu lat toczy się na gruncie metodologii nauk społecznych, a ostatnio przeniósł się do ekonomicznej psychologii, mimo to na gruncie liberalizmu koncepcja ta nadal jest podtrzymywana. Co najwyżej niektórzy jej krytycy, jak Sen, postulują wzbogacenie ekonomicznej wizji człowieka, skoncentrowanego na dążeniu do własnego dobra, o element zobowiązania i odpowiedzialności.

Koncepcja człowieka ekonomicznego, na której wspiera się nurt racjonalizmu we współczesnej ekonomii i filozofii politycznej, daje się wyprowadzić z ujęcia natury ludzkiej zawartego w pismach Hobbesa i Spinozy. Jednak problem, który pojawia się w związku z przytoczoną interpretacją filozofii Hobbesa przez Rawlsa, ma charakter nie tylko metodologiczny, nie chodzi tu jedynie o prawomocność tej interpretacji na gruncie historii filozofii. W istocie Rawls, jak już wspomniałam, interpretując Hobbesa, ujawnia teoretyczne podstawy swej własnej filozofii, a mianowicie polityczną koncepcję osoby.

W filozofii liberalizmu najczęściej zakłada się, że koncepcja człowieka, a zarazem jego wolność, określona zostaje w trakcie umowy społecznej i pozostaje w relacji do władzy państwowej. Jeśli przyjmiemy, że państwo może i powinno ograniczać wolność ludzi dla ich dobra (notabene Herbert Spencer pisał, że teza, iż jednostki nie mogą dotrzymywać umów wzajemnych bez państwa, jest herezją, którą Hobbes wmówił późniejszym pokoleniom), to powstaje pytanie, w jakim zakresie władza polityczna może

ograniczać wolność jednostki, narzucać jej pewne zachowania i kształtować materiał ludzki zgodnie z założonym w teorii idealnym modelem politycznej osoby.

Filozofia Rawlsa, a szczególnie jego koncepcja osoby były przedmiotem krytyki ze strony komunitarystów, którzy podkreślali jej sztuczność, ogolnienie człowieka z wielu cech istotnych, postawienie na miejsce jednostki podmiotu zbiorowego. Sandel²⁴⁶ zwrócił uwagę na obecną w Rawlowskiej koncepcji podmiotu moralnego sprzeczność między pluralizmem a indywidualizmem, między racjonalistycznymi i empirycznymi aspektami owej antropologii. Jednak Rawls w odpowiedzi na tę krytykę stwierdził, że nigdy nie utrzymywał, jakoby owe podmioty w sytuacji pierwotnej, zawierające umowę społeczną, były ludźmi rzeczywistymi, w jego zamyśle bowiem są to racjonalne konstrukty stworzone po to, by uzasadnić koncepcję sprawiedliwego społeczeństwa i państwa.

Ważne jest odróżnianie trzech punktów widzenia: punktu widzenia stron w sytuacji pierwotnej, punktu widzenia obywateli w społeczeństwie dobrze zarządzonym, i wreszcie punktu widzenia przyjmowanego przez nas – przez was i przeze mnie – którzy opracowujemy koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności i wypróbujemy ją jako polityczną koncepcję sprawiedliwości.

Dwa pierwsze punkty widzenia należą do koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności i są określane poprzez odniesienie do jej podstawowych idei. Jednak podczas gdy można sobie wyobrazić, że koncepcje społeczeństwa dobrze zarządzanego i obywateli jako wolnych i równych są realizowane w naszym społecznym świecie, to strony jako racjonalni przedstawiciele, określający sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji przez porozumienie się co do zasad sprawiedliwości, są tylko stronami sytuacji pierwotnej. Tę sytuację kreujemy my, opracowując sprawiedliwość jako bezstronność, a wobec tego natura stron zależy od nas – są one jedynie sztucznymi tworamiz zamieszkującymi nasz koncept reprezentacji. Sprawiedliwość jako bezstronność rozumie się opacznie, jeśli rozważania stron i motywy, które im przypisujemy, bierze się za opis psychologii moralnej czy to faktycznych osób, czy to obywateli społeczeństwa dobrze zarządzanego²⁴⁷.

Polemika między komunitarystami a Rawlsem, dotycząca w dużej mierze jego koncepcji człowieka, była ważnym przejawem recepcji tej filozofii, należy jednak także wspomnieć o innych argumentach krytyczno-polemicznych, które były formułowane w kręgu teorii wyboru publicznego (J.M. Buchanan, A. Sen). Podczas gdy Rawls, pisząc o politycznej koncepcji osoby, uwypuklał jako podstawowy element autonomię i wolność²⁴⁸, teoretycy publicznego wyboru podkreślali charakterystyczny dla tej filozofii konsekwencjalizm, stanowiący w istocie ograniczenie jednostkowych wy-

²⁴⁶ M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits...*, op. cit., s. 53.

²⁴⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. 63–64.

²⁴⁸ Ibidem, s. 70.

borów. W opinii jednego z przedstawicieli tej szkoły, Geoffreya Brennana, Rawlsowska wizja ustroju politycznego daje się określić mianem demokratycznego socjalizmu, koncepcji głoszącej ideę większościowej demokracji z powszechnym prawem do głosowania, a zarazem ustroju egalitarnego i realizującego interes publiczny²⁴⁹. Można w tym miejscu zauważyć, że istnieje zbieżność tej socjaldemokratycznej koncepcji z socjalizmem Marksa, który oprócz rzeczywistych jednostek wyróżniał istotę gatunkową człowieka, a więc pewien konstrukt, do którego państwo socjalistyczne musi nagiąć realne istoty ludzkie. Podobne konsekwencje niesie z sobą teoria Rawlsa: państwo musi radzić sobie z samolubnymi istotami ludzkimi przez obmyślenie struktury politycznej i instytucji, które je będą cywilizować, ludzie zaś sami powinni się zgodzić na te struktury w imię korzyści, jaką spodziewają się uzyskać w przyszłości. Zapewne w koncepcji Rawlsa istnieje priorytet wolności nad innymi dobrami i wartościami, przejawia się on jednak na poziomie umowy społecznej, określania ogólnych zrębów państwa, późniejsze zaś jego funkcjonowanie może przynieść regulacje i prawa, które ograniczą wolność jednostek, jeśli tylko spełnione zostaną ustalone procedury.

Rawls nie zamierzał analizować metafizycznych założeń koncepcji osoby, lecz opisywał ją w trakcie jej konstruowania, podkreślając wolność jako główny element tej konstrukcji, teoretycy publicznego wyboru natomiast odnosili tę koncepcję do praktyki politycznej, stwierdzając, że jej funkcjonowanie w rzeczywistości oznacza daleko idące ograniczenie wolności jednostki oraz rozbudowanie władzy państwa. Etatystyczne konsekwencje Rawlsowskiej teorii sprawiedliwej dystrybucyjnej dostrzegł Nozick w *Anarchii, państwie i utopii*; wydaje się jednak, że wynikają one również z przyjętej przez autora *Politycznego liberalizmu* koncepcji człowieka.

W istniejących opracowaniach zwykle wskazuje się na podobieństwo teorii Rawlsa z filozofią polityczną Locke'a, Rousseau i Kanta, na tych bowiem filozofów Rawls powołuje się w *Teorii sprawiedliwości* w kontekście umowy społecznej. Ale dopiero przedstawiona przez amerykańskiego filozofa w wykładach interpretacja Hobbesowskiej wizji człowieka odsłania etatystyczny rys jego własnej koncepcji. Zresztą w filozofii politycznej Kanta, na którego prace Rawls często się powołuje, także widoczny jest wpływ teorii politycznej Hobbesa na ujęcie realnej polityki przez królewieckiego filozofa.

Zakładając koncepcję podmiotu jako strony, teoretycznego, racjonalnego konstrukt, Rawls w istocie ogranicza wolność jednostki, a zarazem w pew-

²⁴⁹ G. Brennan, *Politics with Romance. Towards a Theory of Democratic Socialism* [w:] A. Hamlin, P. Pettit (red.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Basil Blackwell, Oxford 1991, s. 49.

nej mierze podważa Locke'owską tradycję demokratycznego liberalizmu, z której wyrasta jego własna koncepcja. Staje się to widoczne nie w świetle komunitarystycznej krytyki, lecz poprzez porównanie filozofii Rawlsa z teorią wyboru publicznego, której przedstawiciele zarzucają Rawlsowi, że jego koncepcja, narzucająca jednostkom określoną strukturę sprawiedliwego państwa, nie pozwala im wybierać w sposób wolny. Twierdzą ponadto, iż Rawls, skupiając uwagę na sprawiedliwości i określeniu podczas umowy społecznej zrębów państwa, późniejsze jego losy pozostawia kolektywnej mądrości, czyli demokratycznej większości. Tymczasem, zdaniem Buchana i Brennana, rządy większości nie mają oparcia w umowie społecznej, zaś ich absolutyzacja może doprowadzić do tyranii większości.

Autorytarny element teorii politycznej Rawlsa wynika z charakterystycznego dla niej racjonalizmu i przejawia się zarówno w ujęciu jednostki, jak i państwa. Racjonalizm jest zresztą znaną cechą współczesnej filozofii i nauk społecznych, a przyczyną popularności tego nurtu jest dominująca na gruncie anglosaskim filozofia analityczna. Nozick, który – podobnie jak Rawls – tę racjonalistyczną i analityczną tradycję współtworzył, w ostatnich swoich pracach poddał krytyce ów przerost racjonalizmu w filozofii i próbował sięgnąć do metafizyki, by na niej oprzeć swą koncepcję człowieka.

W przedstawionych przez niego we wstępie do książki *Życie przebadane* i w przedmowie do jego ostatniego opublikowanego dzieła – *Invariances*²⁵⁰ – rozważaniach metodologiczne uwagi na temat statusu norm etycznych wiążą się z metafizycznymi założeniami dotyczącymi duszy ludzkiej, której doskonalenie jest celem, jakiemu służy filozoficzne badanie życia. Nozick powraca tu także do Kantowskiego przekonania o konieczności oparcia etyki na założeniach metafizycznych, zdaje sobie bowiem sprawę, że filozof analityczny, programowo odcinający się od metafizyki, nie może z niej całkowicie zrezygnować, gdy wkracza w dziedzinę etyki czy antropologii.

W *Życiu przebadanym* filozof poddaje krytyce współczesną filozofię analityczną, zarzucając jej, że zdobywa wiedzę wycinkową, co powoduje zubożenie i okrojenie problematyki filozoficznej. Zdaniem Nozicka głównym przedmiotem filozofii powinien być człowiek – byt ludzki traktowany jako całość. Zwraca się więc do czytelnika słowami: „Chcę mówić do ciebie jako do stanowiącego całość bytu ludzkiego i pisać od siebie, całościowego bytu”²⁵¹.

Nozick powołuje się na Platona, który wyróżnił trzy części duszy: rozumną, impulsywną i zmysłową oraz uważał, że ideałem życia jest stan,

²⁵⁰ R. Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, The Belknap Press, Cambridge, MA 2001.

²⁵¹ R. Nozick, *The Examined Life...*, op. cit., s. 17.

gdy część rozumna panuje nad dwiema pozostałymi. We współczesnej filozofii natomiast same te części duszy rozmawiają z sobą; w szczególności racjonalne umysły przemawiają do racjonalnych umysłów, obie strony procesu komunikacji są właśnie tymi racjonalnymi częściami umysłu. Według Nozicka to rozczłonkowanie jednostki ludzkiej, będące następstwem dominacji tradycji analitycznej we współczesnej filozofii, ogranicza możliwość jej uprawiania. Zaradzić temu można poprzez odwołanie się do innego sposobu filozofowania, do Kartezjańskiej medytacji i do rozumnej refleksji nad życiem. Metoda ta pozwala mówić o sobie i o ludzkim życiu w sposób pełny, a więc budować całościową koncepcję jednostki na gruncie etyki.

W filozofii politycznej natomiast antidotum na dominację racjonalistycznych teorii jest teoria publicznego wyboru, oparta na założeniach empiryzmu i koncepcji człowieka jako istoty rzeczywistej, wybierającej racjonalnie; przy czym wynik wyborów kolektywnych nie jest zdeterminowany przez pojęcie sprawiedliwości, jak to się dzieje w koncepcji Rawlsa. Nie mamy tu jednak do czynienia ze skrajnym relatywizmem i subiektywizmem, gdyż wybór ten powinien uzyskać jednomyślną akceptację. Zdaniem teoretyków *public choice* człowiek liberalny wybiera w sposób niezdedeterminowany, a racjonalność wyboru wiąże się ze swoistą mentalnością wymiany i współpracy, która jest korzystna dla jednostki. Ta koncepcja człowieka jest zgodna z duchem liberalizmu i nie prowadzi do państwa autorytarnego (chyba że same jednostki jednomyślnie je wybiorą). Ponadto przyjęcie charakterystycznego dla ekonomii paradygmatu wymiany umożliwiłoby przezwyciężenie wąskiego rozumienia racjonalności jako egoistycznego interesu własnego i działanie jednostek na rzecz realizacji wspólnego dobra.

Tak więc liberalna koncepcja człowieka, zawarta w teorii wyboru publicznego, jest dziś najbliższa liberalnej wolnościowej tradycji. Teoria *public choice* ma bowiem zalety, na które zwrócił uwagę Sen, podkreślając oprócz jej wymiaru empirycznego także charakter proceduralny (wyniki wyborów kolektywnych nie są z góry określone). Choć zapewne można by postawić zarzut, że empiryczne ujęcia nie dość wiernie kopią rzeczywistość, to jednak obcy jest im utylitarystyczny konsekwencjalizm, który – zdaniem Sena – cechuje większość współczesnych liberalnych teorii. Sen odrzuca ów konsekwencjalizm i modyfikując teorię wyboru publicznego, stwierdza, że miarą rzeczywistej liberalnej wolności jednostek jest ich zdolność do funkcjonowania w demokratycznym państwie, czyli jak największa ilość otwartych przed nimi możliwości wyboru²⁵².

²⁵² A. Sen, *Rozwój i wolność*, op. cit., s. 91.

Współcześni filozofowie liberalni głoszą wizję jednostki jako istoty wybierającej, zaś wolność, którą uznają za wyznacznik człowieczeństwa, przejawia się w wyborach jednostkowych. Wolność ta nie jest nieograniczona i absolutna, gdyż polega na wyborze ograniczeń, reguł lub instytucji. I chociaż jej podstawę stanowi liberalna teoria praw człowieka, z których najważniejsze jest prawo do wolności, liberałów interesuje nie tyle uzasadnienie tego prawa, ile raczej jego zagwarantowanie w państwie. Dlatego przedmiotem analiz jest wolność polityczna, wolność wyboru w ramach państwa, polegająca na tym, że jednostka wybiera w ramach nie tylko struktur instytucjonalnych danego państwa, lecz w pewnym sensie wybiera także państwo, w którym żyje. Te dwa rodzaje wyboru: wybór struktury politycznej (konstytucyjny) i późniejsze wybory dokonywane już w jej ramach, rozróżniane w koncepcji Rawlsa, są precyzyjnie analizowane w teorii publicznego wyboru. Rawls zwraca przy tym uwagę na charakter powstających w ich wyniku instytucji politycznych, zaś teoretycy *public choice* – na same reguły, według których toczyć się będzie życie polityczne.

W swej charakterystyce jednostki liberałowie zwykle pomijają kontekst tradycji czy kultury, w której człowiek jest osadzony. Chodzi tu bowiem o uwypuklenie autonomii jednostki i jej zdolności do kształtowania politycznej struktury oraz środowiska, w którym żyje. Znamienny dla tego podejścia konstruktywizm sprawia, że nawet podkreślające swój empiryczny rodowód koncepcje także posługują się założeniami i dokonują teoretycznych uproszczeń w celu stworzenia teorii państwa. Podejście to zapoczątkowane w filozofii nowożytnej, w stanowiących tradycję liberalizmu dziełach Hobbesa, Spinozy i Locke'a, współcześnie jest kontynuowane ze świadomością, że liberalna koncepcja człowieka funkcjonuje w ramach teorii demokratycznego państwa i jest pewnym modelem, nie zaś pełnym opisem ludzkiej natury.

Wolność jednostki i jej granice w demokratycznym państwie

Wolność ograniczona przez władzę

Pojęcie wolności, podobnie jak pojęcie władzy, jest w filozofii politycznej rozmaicie definiowane, z reguły jednak wolność polityczna w teoriach liberalnej demokracji pojmowana jest jako wybór (preferencje) jednostki lub jako prawo człowieka. Definicje te nie są z sobą sprzeczne, bowiem wyrażanie przez jednostkę preferencji zakłada jej wolność i zdolność do dokonywania wyborów, a swobody te przybierają w społeczeństwie formę praw²⁵³. Prawa te przysługują jednostce wobec państwa, a ich ilość i zakres różni się w zależności od rodzaju władzy państwowej. Z drugiej strony pojęcie władzy, które także w filozofii politycznej, politologii i socjologii było w różny sposób definiowane, można sprowadzić do uprawnień przysługujących władzy wobec obywateli czy władcy wobec poddanych²⁵⁴.

²⁵³ Por. A. Sen, *Individual Preference as the Basis of Social Choice* [w:] idem, *Rationality and Freedom*, op. cit., s. 316.

²⁵⁴ Analizę rozmaitych form i przejawów wolności politycznej w związku z toczącymi się w Polsce procesami transformacji ustrojowej zawierają prace: J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Znak, Kraków 1994; Z. Rau, *From Communism to Liberalism. Essays on the Individual and Civil Society*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998; Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, przeł. M. Przychodzeń, Scholar, Warszawa 2008; R. Legutko, *Traktat o wolności*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

Wielość definicji wynika po części stąd, że w tradycyjnych określeniach wolności oraz władzy pojęcia te traktowano substancjalnie i analizowano tak, jak gdyby miały one swoisty byt, jednak współczesne teorie liberalne opierają się na ontologicznym indywidualizmie. W koncepcji tej przyjmuje się, że realne istnienie przysługuje jednostkom żyjącym w państwie, zaś ich wolność przejawia się w relacjach między nimi oraz pomiędzy jednostkami a rządem. Tak więc w rozważaniach dotyczących wolności jednostki w państwie demokratycznym najwłaściwsze wydaje się ujęcie wolności jako relacji między jednostką a władzą (czy władcą) w państwie.

W podobny sposób określa pojęcie władzy Józef Tischner w *Etyce Solidarności*, w rozdziale zatytułowanym *Władanie*:

Żądanie legitymizacji władzy ma charakter polityczny – nie ekonomiczny. Czy jest ono czymś nadzwyczajnym? Wręcz przeciwnie. Wszak nie chodzi w nim o to tylko, by się dowiedzieć, czy władza naprawdę jest władzą, ale o to, czym ja jestem jako członek pewnej wspólnoty. Pytając o władzę, pytam o siebie. Polityka okazuje się istotnym elementem mej samowiedzy. Można więc i tak powiedzieć: chcąc zrozumieć siebie, muszę znaleźć odpowiedź na pytanie, komu jestem poddany, w jakiej mierze i dlaczego. Jest to zwykle prawo człowieka. Trzeba pogłębić znaczenie pojęcia polityki. Świadomość polityczna nie jest przywilejem niektórych, lecz jest istotną częścią ludzkiej samowiedzy, czyli społecznego bytu ludzkiego. Relacja władania to kij, który ma dwa końce²⁵⁵.

Definicja władzy jako kija o dwóch końcach to żartobliwy sposób sformułowania poważnej treści, ale także niezwykle trafna metafora, która ujmuje relacyjny charakter władzy. Na drugim końcu owego kija Tischner umieszcza tożsamość jednostki jako osoby politycznej i jako elementu państwa. Jego zdaniem społeczna tożsamość jednostki kształtuje się w relacji do władzy w państwie, stosownie do jej zakresu i legitymizacji. Rozwijając dalej tę myśl, można powiedzieć, że głównym wyznacznikiem politycznej tożsamości jest wolność jednostki, która nigdy nie jest absolutna, lecz zawsze ograniczona przez władzę i pozostająca względem niej w pewnej relacji.

Tak więc wolność polityczna nie jest bytem, lecz relacją między jednostką a państwem, relacją tego rodzaju, że wzrost wolności jednostki powoduje zmniejszenie władzy państwa. W dziejach filozofii relacja między wolnością jednostki a władzą państwową często bywa ujmowana jako antynomia. Może to oznaczać, że wolność jednostki nie daje się pogodzić z władzą państwa (skrajny pogląd) lub (w wersji umiarkowanej) że ich współistnienie w jakiejś zbiorowości polega na wzajemnym ograniczaniu się:

WOLNOŚĆ-----x-----WŁADZA

²⁵⁵ J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus*, wyd. II, Znak, Kraków 2005, s. 76.

Jeśli relację tę przedstawimy jako odcinek, który w punkcie początkowym reprezentuje nieograniczona wolność, a w punkcie końcowym – nieograniczona władza państwa, to punkt x oznacza stopień wolności, jaki jednostce jest dostępny, i zarazem stopień ograniczenia zakresu władzy państwowej. Warto zauważyć, że relacja ta jest grą o sumie zerowej, to znaczy rozrost władzy powoduje zmniejszenie się wolności i *vice versa*.

W podobny sposób można przedstawić rodzaje organizacji życia zbiorowego:

ANARCHIA----- x_1 ----- x_2 ----- x_3 -----TOTALITARYZM

Anarchia to stan braku państwa, gdzie wszelkie wybory i decyzje jednostki podejmują indywidualnie, umawiając się z innymi osobami co do poszczególnych spraw. Totalitaryzm (na przykład ustrój opisany przez George'a Orwella w powieści *Rok 1984*) jest stanem pełnej kontroli państwa nad jednostką, gdzie władza polityczna wpływa nawet na myślenie obywateli. Zapewne są to sytuacje idealne, modelowe, w rzeczywistości zaś zawsze mamy do czynienia z jakimś stanem pośrednim, gdzie x_1 , x_2 , x_3 obrazują społeczeństwa mniej lub bardziej zniewolone. W rzeczywistości obraz ten jest bardziej skomplikowany, bowiem poszczególne jednostki w danym społeczeństwie cieszą się różnym stopniem wolności, nawet jeśli teoretycznie posiadają te same prawa. Problem ten jednak wiąże się z relacjami między jednostkami oraz z funkcjonowaniem państwa, w celu zaś zbadania natury wolności najważniejsza wydaje się podstawowa relacja: jednostka–władca, wyrażająca się w pewnym zakresie swobód i praw.

W filozofii nowożytnej problem ten zarysowany został w koncepcji Hobbesa, który przeprowadza jednostkę poddaną determinizmowi przyrody w stanie natury do państwa, gdzie podlega ona władcy. W trakcie umowy społecznej jednostki przekazują Suwerenowi swą moc i podporządkowują się jego absolutnej władzy. Ale nawet u Hobbesa jednostki w państwie-Lewiatanie zachowują pewien margines wolności, a władza króla jest w nieznacznym stopniu ograniczona przez naturalne prawo do zachowania życia. Ogólnie biorąc, Hobbes jest zwolennikiem modelu państwa przyznającego władcy niemal nieograniczone prawo do decydowania o losie jednostek, Locke natomiast sądzi, że konieczne są ograniczenia władzy rządu, który jest odpowiedzialny przed społeczeństwem.

W filozofii politycznej Spinozy państwo traktowane jest podobnie jak osoba. Pod tym względem Spinoza naśladuje Hobbesa, jednak w ich poglądach występuje zasadnicza różnica: zdaniem brytyjskiego filozofa najlepszym państwem jest monarchia, zaś według Spinozy najdoskonalszym ustrojem – demokracja. Co więcej, w swej koncepcji demokracji Spinoza

wychodzi poza wspomnianą antynomię wolności i władzy. Jak zauważa Michael Della Rocca, ustalenie właściwej relacji między wolnością i władzą w koncepcji holenderskiego filozofa wiąże się ściśle z istnieniem państwa:

Ponieważ istnienie państwa zależy wprost od ugody między jego obywatelami, i ponieważ ta umowa opiera się na gotowości obywateli do posłuszeństwa wobec niej, jedną drogą – a zapewne jedyną – do zniszczenia państwa jest skłonić jego obywateli do jej rozwiązania. Ta niechęć do podtrzymania umowy może być rezultatem nadmiernej opresyjności państwa – państwa, które pozostawia swym obywatelom za mało wolności – albo może wynikać ze zbyt słabego państwa, to znaczy pozostawiającego swym obywatelom zbyt dużą wolność²⁵⁶.

Zadaniem władzy politycznej jest przede wszystkim troska o wolność obywateli i o wyznaczenie jej granic, optymalnych z punktu widzenia dobrego państwa:

Receptą na udane państwo jest więc uchwycić właściwą równowagę między byciem zbyt represyjnym i niewystarczająco represyjnym. (...) Najpotężniejsze państwo to takie, które przyznaje obywatelom największą wolność, dającą się pogodzić z istnieniem państwa jako takiego. Tak więc naprawdę silne państwo wzmaga władzę (moc) swych obywateli. Podobnie naprawdę silny obywatel potęguje władzę państwa. Dzieje się tak dlatego, ponieważ im silniejszy jest obywatel, tym jest on bardziej racjonalny i wolny. Im bardziej racjonalny jest obywatel, tym bardziej zdaje sobie sprawę, że leży w jego interesie wzmocnienie więzi między obywatelami, umacniających ich gotowość do posłuszeństwa wobec umowy, która konstytuuje państwo. (...) Toteż racjonalny obywatel będzie zmierzał do spotęgowania swojej własnej siły częściowo w celu spotęgowania władzy państwa, która zwrótnie wzmaga władzę obywatela. A to wzmocnienie w konsekwencji wzmaga też władzę państwa itd. Tak więc silne państwo będzie starało się uczynić swych obywateli tak mocnymi, jak to tylko możliwe. Zaś silny i mądry obywatel będzie starał się uczynić swe państwo tak silne, jak to możliwe. Te działania wolnych jednostek i wolnego państwa współbrzmia z sobą i potęgują się wzajemnie²⁵⁷.

Spinoza opowiada się za demokracją, ustrojem przyznającym jednostkom możliwie największą wolność, a zarazem legitymizującym silną władzę państwa. Charakteryzuje ten ustrój przede wszystkim w niedokończonym *Traktacie politycznym*, ale także w *Traktacie teologiczno-politycznym*, w którym definiuje go jako „powszechne zrzeszenie się ludzi, posiadające łączne najwyższe prawo do wszystkiego, do czego jest zdolne”²⁵⁸. Jego zdaniem demokracja jest najbardziej naturalną formą państwa, zbliżającą się najbardziej do tej wolności, którą natura przyznaje każdemu człowiekowi:

²⁵⁶ M. Della Rocca, *Spinoza*, Routledge, London 2008, s. 213.

²⁵⁷ Ibidem, s. 214–215.

²⁵⁸ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny* [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Mysłicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 269.

„Albowiem w demokracji nikt nie przelewa prawa naturalnego na kogo innego tak dalece, aby w przyszłości nie był już pociągany do narad, lecz tylko na większą część całego społeczeństwa, którego sam jest częścią. W ten sposób wszyscy pozostają równi, jak przedtem w stanie natury”²⁵⁹.

Patrząc z dzisiejszego punktu widzenia na tworzone u progu epoki nowożytnej teorie polityczne, koncepcja Spinozy wydaje się najbardziej nowoczesna i prekursorska wobec koncepcji demokracji powstałych w drugiej połowie XX wieku. W ostatnim półwieczu dokonał się bowiem ogromny rozwój badań dotyczących tej formy ustroju, a równocześnie w życiu politycznym nastąpił wyraźny wzrost liczby państw demokratycznych, czego przykładem jest także obecne państwo polskie. Istnieje wiele teoretycznych modeli, w tym teoria Rawlsa, który zaleca konstytucyjną liberalną demokrację jako ustrój polityczny odpowiadający zarysowanej przez niego idei dobrze urządzonego (sprawiedliwego) społeczeństwa²⁶⁰. Zbliżonym do teorii Rawlsa modelem jest koncepcja konstytucyjnej liberalnej demokracji głoszona w teorii wyboru publicznego. W obu koncepcjach legitymizacja demokratycznej władzy dokonuje się poprzez umowę społeczną, a ponadto w teorii wyboru publicznego podobnie jak u Spinozy występuje ta sama idea wolności politycznej, która kształtuje się w relacji między jednostką a państwem.

Jeśli na państwo spojrzymy jako na zbiór elementów (jednostek) powiązanych z sobą wzajemnie relacjami oraz pozostających w relacji z całym systemem (państwem), to w tej strukturze najistotniejsza jest relacja między jednostką a państwem, między stopniem wolności, jaki przysługuje jednostce, a zakresem władzy państwa. Pojęcia wolności i władzy w jakimś absolutnym sensie albo w czystej postaci są z punktu widzenia liberalnej filozofii politycznej nieistotne, zakłada się tu bowiem, że jednostka żyje w państwie i musi uczestniczyć w tej grze wolności oraz władzy.

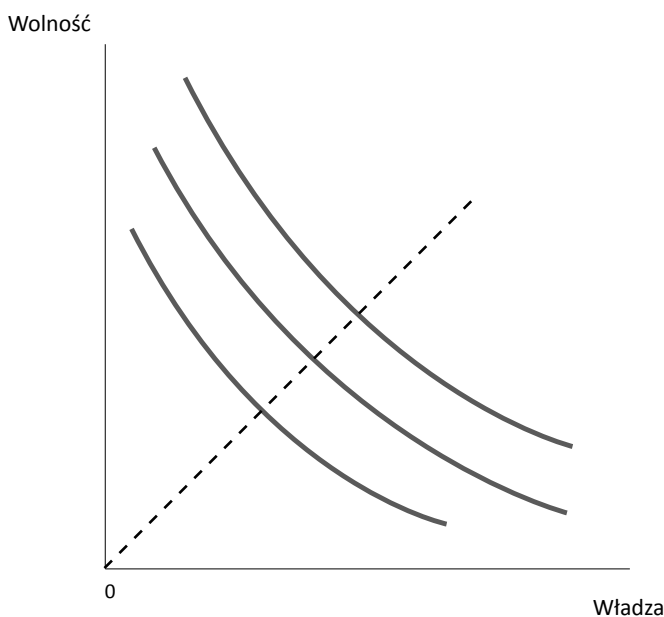
Państwo można ujmować także jako rynek, a podejście to jest znamienne dla teorii *public choice*; w ujęciu tym wolność jednostki i jej bezpieczeństwo traktuje się jako wartości jednakowo cenione przez jednostkę. Są to dobra wymienne: wolność wymienia się na bezpieczeństwo (czyli władzę państwa). Transakcję tę metaforycznie opisuje umowa społeczna: jednostki w stanie natury (bez państwa) umawiają się między sobą, że ograniczą swą wolność na rzecz ustanowienia władzy politycznej, która zapewni im bezpieczeństwo. W najklarowniejszej postaci pogląd ten wyraża filozofia Hobbesa, w której Suweren jest upersonifikowany i wówczas wymiana dokonuje się podobnie jak na rynku – między dwiema jednostkami: poddanym i władcą. Oczywiście stopień ograniczenia wol-

²⁵⁹ Ibidem, s. 271.

²⁶⁰ Por. M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007.

ności i zakres władzy państwa mogą być różne. Zdaniem Spinozy w demokracji pozostają one w równowadze, dlatego jest ona najlepszym ustrojem i najpełniej gwarantuje wolność.

Przedstawia to poniższy wykres, który obrazuje wymiennność wolności i władzy w społeczeństwie z uwzględnieniem czasu.



Na wykresie koncepcje państwa, które kładą nacisk na wolność (Locke), znalazłyby się po lewej stronie, natomiast koncepcje maksymalizujące władzę (Hobbes) – po prawej. Demokracja, definiowana przez Spinozę jako ustrój, który utrzymuje właściwą równowagę między wolnością i władzą, mieściłaby się dokładnie po środku każdej z tych linii, na przekątnej. U Spinozy ponadto ta równowaga zachodzi na coraz wyższym poziomie, proporcjonalnie do wzrostu racjonalności jednostek. Na każdym z tych poziomów zarówno zakres ich wolności, jak i odpowiednio zakres władzy ulegają zwiększeniu, zachowując jednak równowagę.

W teorii wyboru publicznego widoczne jest nawiązanie do Spinozjańskiej koncepcji demokracji²⁶¹. Nie postrzega się tu wymiany między wolnością a władzą jako gry o sumie zerowej, bowiem ograniczenia pochodzące od władzy są w państwie demokratycznym samoograniczeniami. Jednostki konstituują władzę, a więc same nakładają na siebie restrykcje w umowie społecznej, gdy ustalony zostaje zestaw podstawowych praw (konstytucja)

²⁶¹ J.M. Buchanan, G. Tullock, op. cit., s. 312–313.

i w późniejszych, postkonstytucyjnych wyborach publicznych. Ale w teorii *public choice* nie ma już obecnych u Spinozy metafizycznych założeń dotyczących jednostki i państwa, nie ma tu mowy o mocy przysługującej człowiekowi z natury oraz przenoszonej na państwo, które w teorii tej jest zbiorem jednostek, i tylko tym ostatnim przysługuje rzeczywiste istnienie. Istotę państwa stanowi zbiór reguł przyjętych przez jednostki w umowie społecznej, przy czym zarówno jednostka, jak i państwo definiowane są w trakcie tej umowy. Ustalane są uprawnienia jednostki (zakres jej wolności) oraz uprawnienia państwa (zakres władzy rządu), które to uprawnienia nie są już, jak u Locke'a, przedpaństwowymi prawami natury, lecz ich treść zależy od kontekstu kulturowego.

Demokracja jest analizowana na tle innych ustrojów i wartościowana najwyżej ze względu na to, że najlepiej zabezpiecza wolność jednostki. Pomimo wspomnianych różnic ten sam sposób myślenia widoczny jest u Spinozy i w teorii wyboru publicznego. Obie te koncepcje usiłują przezwyciężyć nowożytną antynomię wolności i władzy, przy czym u Spinozy dokonuje się to poprzez wzrost racjonalności jednostek, a w teorii wyboru publicznego – poprzez analizę szczególnego rodzaju wyborów dokonywanych przez jednostki. Wyróżnioną grupą są tu wybory konstytucyjne, w których jednostki ustalają zręby ustroju państwowego i które znajdują swój wyraz w konstytucji. W trakcie tych wyborów jednostki w umowie społecznej wybierają ustrój, zgadzając się na pewne reguły, które będą w przyszłości ograniczać ich zachowanie.

Jak wytłumaczyć fakt, że jednostki dobrowolnie przystają na ograniczenie swej wolności? Podobne wyjaśnienie jak u Spinozy znajdujemy we współczesnych teoriach liberalnych: Rawlsa, Nozicka czy wyboru publicznego. Ludzie rozumieją, że życie w państwie jest dla nich korzystne, gdyż państwo chroni ich życie, wolność i własność. Z tych wartości wolność jest najważniejsza, a jej wyraz stanowi wybór państwa demokratycznego, w którym można ją będzie najpełniej realizować. Ale w teorii wyboru publicznego nie ma fatalizmu, który zmusza nas do wybierania demokracji; zawsze może się zdarzyć, że jakaś społeczność wybierze ustrój autorytarny. Niemniej jednak, jeśli troszczymy się o wolność, powinniśmy wybrać demokrację konstytucyjną, bo demokracja oparta wyłącznie na rządach większości nie gwarantuje zachowania wolności.

W teorii *public choice* wolność realizuje się w wyborach zbiorowych, publicznych, w których jednostki same nakładają ograniczenia na swe zachowanie, stanowią prawa i instytucje państwowe; w umowie społecznej jednomyślnie ustalają reguły gry, która potem toczy się w ramach tych zasad. Niebezpieczeństwem jest tyrania większości, czyli taki model demokracji, w którym większość decyduje o wszystkim, większość bowiem może

rządzić w sposób despotyczny, a swoboda dyskusji może przekształcić się w tyranie opinii publicznej.

Reguła większości analizowana przez Buchanana i Tullocka w książce *The Calculus of Consent* nie ma uzasadnienia w umowie społecznej. Oparcie to ma jedynie jednomyślność, zaś regułą większości posługujemy się w celach praktycznych; obniża się wtedy koszty podejmowania decyzji, które byłyby niewyobrażalne, gdybyśmy chcieli o wszystkich sprawach decydować jednomyślnie²⁶². Co więcej, absolutyzacja reguły większości w demokracji jest niebezpieczna, może prowadzić do pozbawienia dużej części społeczeństwa możliwości wpływu na decyzje polityczne, a więc – do utraty wolności. Zabezpieczenie przed tyranią większości stanowi konstytucja i zawarty w niej zbiór reguł, określający, które decyzje mogą być podejmowane większością głosów, a które jednomyślnie, do podejmowania jakich decyzji uprawniony jest parlament, a do jakich rząd. Charakterystyczny dla teorii wyboru publicznego brak zaufania do rządzących może się wyrażać w postaci zapisów dotyczących nie tylko spraw fundamentalnych (na przykład reguł dotyczących własności), lecz także dopuszczalnej wysokości deficytu budżetowego.

Jeśli porównamy tę koncepcję z ujęciem demokracji przez Rawlsa, to widać, że chociaż deklaruje on, iż jego teoria najlepiej harmonizuje wolność z równością, to jednak główny nacisk położony w niej został na sprawiedliwość. Przywołując w tym miejscu określenie Tischnera, który rozróżniał walkę o chleb i walkę o władzę, można powiedzieć, że jest to koncepcja demokracji, w której dominuje walka o chleb i na pierwszy plan wysuwa się idea sprawiedliwego podziału wytworzonych w społeczeństwie dóbr²⁶³. Inne koncepcje (w tym Spinozjańska) mają wymiar polityczny i dotyczą walki o władzę, w trakcie której określana zostaje wolność obywateli.

Przedstawione tu spojrzenie na relację między wolnością jednostki a władzą polityczną w państwie demokratycznym pozwala na ocenę poszczególnych państw demokratycznych ze względu na to, jaki stopień wolności jest w nich możliwy i jakie instytucje zapewniają realizację podstawowych praw jednostki. Demokracje europejskie (Szwecja) zwykle są postrzegane jako realizujące model Rawlowski, gdzie troska o dobrobyt ekonomiczny jest głównym celem, o który dba państwo, co powoduje jego rozrost kosztem swobody działań jednostek. Ten etatyzm, nasilający się obecnie w Europie w związku z kryzysem finansowym, jest charakterystyczny dla Unii Europejskiej, która przybiera postać państwa opiekuńczego,

²⁶² Ibidem, s. 169.

²⁶³ J. Tischner, op. cit., s. 75.

podczas gdy Stany Zjednoczone zazwyczaj uznawane były za kraj pozostawiający swym obywatelom maksymalną swobodę działania²⁶⁴.

Teoria wyboru publicznego, chociaż nawiązuje do ekonomii i używa jej języka do opisu rzeczywistości politycznej, nie absolutyzuje gospodarki, kładąc nacisk na wolność. Utworzona w ramach tej dyscypliny poddziedzina: konstytucyjna ekonomia polityczna podkreśla niewystarczalność czysto politycznego ujęcia demokracji i poprzez odwołanie do etyki i religii poszukuje oparcia dla walki z patologiami w życiu społeczno-politycznym. Postuluje się tu, że wszelkie wybory publiczne, nie tylko konstytucyjne, ale nawet te, które dotyczą spraw bieżących, powinny być podejmowane przez obywateli ze świadomością, czy dana decyzja nie podważa ustroju demokratycznego i nie prowadzi do jego destrukcji.

Wolność ograniczona przez etykę

W teorii wyboru publicznego wolność w państwie demokratycznym jest nadrzędna wobec władzy, z tym że wolność łączy się tu z ograniczeniem, jakie jednostki nakładają na siebie w wyborach zbiorowych. Ograniczenie wolności nie musi jednak pochodzić od państwa, lecz może wynikać z wyborów jednostek opartych na motywach etycznych. W konstytucyjnej ekonomii politycznej podkreśla się rolę tego rodzaju ograniczeń zarówno w polityce, jak i w gospodarce. Zdaniem Buchanana pod wpływem rozpowszechnionej w latach sześćdziesiątych XX wieku teorii grup interesu rozpatrywano politykę jako grę toczącą się między grupami nacisku, co wydaje się niebezpieczne, sprzyja bowiem nasileniu się patologicznych działań w sferze publicznej. Skłoniło go to do zainicjowania nowej dyscypliny badawczej, konstytucyjnej ekonomii, która bada etyczne podstawy gospodarki i polityki. Jeśli chodzi o relację między etyką a gospodarką, Buchanan rozwinął znaną tezę Maxa Webera o związku pomiędzy purytańską etyką pracy a efektywnością gospodarki kapitalistycznej, twierdząc, że w kraju, w którym te wartości są przestrzegane niezależnie od panującej w nim religii, wzrośnie dobrobyt²⁶⁵.

W życiu politycznym natomiast nie wystarczy przeprowadzenie wyborów powszechnych, a następnie pozostawienie spraw państwa wybranym politykom i swobodnej grze interesów. W polityce nie ma odpowiednika niewidzialnej ręki rynku, a ze starcia jednostek i grup nacisku nie wytwarza się automatycznie dobro wspólne. Obywatele powinni więc w okresach po-

²⁶⁴ Por. R. Kagan, *Potęga i raj. Ameryka i Europa w nowym porządku świata*, przeł. W. Turopolski, Studio Emka, Warszawa 2003.

²⁶⁵ J.M. Buchanan, *Ethics and Economic Progress*, University of Oklahoma Press, Norman 1994, s. 17.

między wyborami czuć nad tym, co się w państwie dzieje, partycypować w życiu publicznym, zaś w podejmowanych wyborach postkonstytucyjnych, które dotyczą spraw mniejszej wagi, winni także mieć na uwadze dobro wspólne oraz interes państwa jako całości.

Dobrem tym jest zapewne sama demokracja, utrzymująca równowagę między wolnością i władzą, oraz jej trwanie jako ustroju zapewniającego wolność obywatelom. W dziedzinie gospodarki powinna być zagwarantowana własność prywatna, jednak już szczegółowe rozwiązania ekonomiczne i polityczne pozostawia się do decyzji samych jednostek, przy czym wolność jednostki jest wartością najwyższą. Jeśli chodzi o trwałość demokracji, Buchanan nie podąża tu ani za Spinozą, ani za oświeceniowymi głosicielami idei postępu, którzy wierzyli w nieustanny wzrost indywidualnej bądź zbiorowej racjonalności. Uważa, że demokracja jest zachodnio-europejskim fenomenem kulturowym, czymś, co się rozwija poprzez działania jednostek, ale też może zostać przez nie zaprzepaszczone. Zapewne inne kraje, spoza tego kręgu kulturowego, mogą też się zdemokratyzować, lecz to zależy od woli jednostek, od ich systemów wartości, a przede wszystkim od ich postawy wobec wolności: czy wybiorą one wolność i demokrację, czy bezpieczeństwo, które obiecują systemy autorytarne.

Rawls początkowo w swych pracach także opowiada się za uniwersalnością demokracji, a przedstawiony w *Teorii sprawiedliwości* model, zdaniem kosmopolitycznych interpretatorów tej koncepcji, może być realizowany na całym świecie, w skali globalnej. Amerykański filozof w późniejszych swych dziełach bierze jednak pod uwagę czynniki kulturowe i panujące w zbiorowościach systemy wartości²⁶⁶. Twierdzi, że zbiorowość narodów tworzą państwa o różnych ustrojach, z których wyróżnia systemy, gdzie przestrzegane są prawa człowieka. Te zbiorowe podmioty, podobnie jak jednostki, mogą również zawrzeć umowę społeczną i utworzyć sprawiedliwy ład międzynarodowy²⁶⁷.

Inne rozwiązanie proponuje Sen, który jest zdecydowanym zwolennikiem uniwersalności idei demokracji. Sądzi on, że wszędzie daje się ona stosować i jest najlepszym ustrojem z punktu widzenia wolności jednostki. Wolność polityczna wyraża się w posiadaniu przez jednostkę podstawowych praw i dlatego Sen, podobnie jak Rawls, przywiązuje wielką wagę do działań państwa służących zapewnieniu ekonomicznych podstaw wolności. Jednak w koncepcji Sena wolność, która przejawia się w rzeczywistym funkcjonowaniu obywateli, jest ważniejsza od sprawiedliwości. By określić wolność, trzeba zbadać możliwości, które stoją otworem przed jednostkami w danym państwie, a także ustalić, jaka jest ich zdolność do funkcjonowania w zbiorowym organizmie.

²⁶⁶ Por. S. Freeman, *Rawls*, op. cit., s. 442.

²⁶⁷ J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 111.

Jest to empiryczna miara wolności połączona z libertariańskim przekonaniem, że ważniejsze od pomocy udzielanej przez państwo jest stworzenie ludziom możliwości dokonania wyboru i zatroszczenia się o swój dobrobyt.

W koncepcji Rawlsa traktuje się wolność i równość jako możliwe do równoczesnej realizacji w państwie demokratycznym, które zapewnia wszystkim obywatelom równą wolność, zaś władza polityczna ma ten postulat urzeczywistnić. Przyznanie wolności ma charakter potencjalny; jest to stan braku dyskryminacji, ale nie faktyczne zrównanie ludzi pod względem majątkowym, statusu społecznego czy miejsca w hierarchii zawodowej. Sen natomiast podkreśla, że potencjalne zagwarantowanie wolności (praw) jednostki to jeszcze za mało, trzeba zapewnić ludziom możliwość realizacji owych przyznanych im ustawowo praw i swobód (zdolność do funkcjonowania). Opowiadając się za liberalną demokracją, definiuje ją jako ustrój, w którym ludzie sami zwiększają sobie stopień wolności poprzez instytucje czy urządzenia poprawiające jakość ich życia.

Wspomniane liberalno-demokratyczne teorie, choć różnią się w szczegółach, łączy podobny sposób ujmowania relacji między wolnością jednostki a władzą państwa. Rozpatrują one tę relację w ramach polityki, którą traktują jako dziedzinę autonomiczną. Nie znajdziemy w nich odpowiedzi na pytania: dlaczego wolność jest ważna, dlaczego należy o nią zabiegać i walczyć o wolne, demokratyczne państwo, a jeśli już w nim żyjemy, to jak tę wolność utrzymać? Na tę wadę liberalnych teorii wskazali komunitaryści, podkreślając, że jednostka w liberalnych teoriach jest sztuczną konstrukcją, tworem wyizolowanym ze zbiorowości. Krytyka ta spowodowała przemiany w liberalizmie końca XX wieku, w którym próbowano włączyć problematykę wartości do analiz życia politycznego, lecz mimo to niektóre zarzuty komunitarystów nadal pozostają w mocy.

Charles Taylor, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu, w swej książce *A Secular Age* pisze o postępującym w epoce nowożytnej procesie sekularyzacji życia społecznego, którego następstwem jest obecna sytuacja, gdzie religia przestała nadawać tożsamość grupie czy narodowi. We współczesnym świecie etyka także utraciła związek z religią, zaś ta, która obecnie dominuje, zdaje się wypływać z tezy o śmierci Boga. Wolność pojmowana w duchu egzystencjalizmu – jako samoautoryzacja lub samostanowienie – stanowi podstawę nowoczesnej etyki.

Taylor twierdzi, że zaczątkiem tego procesu była koncepcja Spinozy, który ujmował religie jako związane z dawnym, przedracjonalnym stadium rozwoju ludzi, etykę zaś opierał na racjonalności jednostki wpisanej w metafizyczny, bezosobowy porządek Natury lub Boga. Stworzona w tym samym XVII stuleciu filozofia polityczna Locke'a opierała się na chrześcijańskim porządku moralnym i koncepcji prawa naturalnego. Chociaż więc

teorie te różniły się od siebie, to jednak w porównaniu ze średniowieczem zawierały już nowe ujęcie polityki oraz jej związku z metafizyką i religią, a ponadto w obu wypadkach koncepcje demokracji znajdowały w religii swe oparcie oraz uzasadnienie. W filozofii politycznej XX wieku odrzucona zostaje metafizyka; teorie polityczne albo wynikają z jednej zasady etycznej (Rawls), albo zakładają strukturę polityczną bez ograniczeń moralnych (libertarianizm), albo też powstaje koncepcja pluralistyczna (Berlin) oddzielająca prywatne od publicznego – politycznego.

Zdaniem Taylora wspomniane teorie opisują nową przestrzeń społeczną. W tradycyjnym ujęciu etyka społeczna opierała się na trzech fundamentalnych wartościach: sprawiedliwości, wolności i solidarności, ich destrukcja zaś dokonana się w epoce oświecenia. Obecnie sprawiedliwość została zastąpiona przez pojęcie wzajemnych korzyści, wolność – przez liberalizację, a w miejsce solidarności postawiono rozum jednostki i racjonalną dyskusję. Jednak w dawnych koncepcjach społeczeństwa chodziło o coś więcej niż korzyść, tak jak dziś dzieje się w koncepcji Rawlsa, który definiuje społeczeństwo jako przedsięwzięcie oparte na wzajemnych korzyściach²⁶⁸.

Liberalna demokracja w dzisiejszym świecie jest ustrojem popularnym, akceptowanym przez obywateli, a na pytanie „dlaczego tak jest?” najczęściej pada odpowiedź, że ludziom żyje się tu dobrze, tak więc utylitaryzm stanowi podstawę uzasadniająca ten typ ustroju. Ale w momentach kryzysów gospodarczych – jak okazało się pod koniec lat dwudziestych w Niemczech – to uzasadnienie nie wystarcza dla utrzymania demokracji. Zapewne demokracje o długiej tradycji są odporniejsze na wstrząsy, lecz nie można mieć pewności, że więź czysto utylitarna, oparta na korzyści, nie rozpadnie się w czasach kryzysu.

Demokracja liberalna, tak jak ją opisują współczesne teorie polityczne, jest ustrojem, w którym najlepiej rozwija się wolność jednostki. To państwo, które zapewnia obywatelom dobrobyt materialny i pewien zakres swobód politycznych – uprawnień, w zależności od stopnia rozwoju cywilizacyjnego danego kraju i obowiązującego w nim prawa. Teorie, o których wspomniałam, koncentrują uwagę przede wszystkim na możliwości poszerzenia wolności obywateli (w relacji do władzy), tak by proces ten nie zachwiał stabilnością państwa. Pokazują, jak osiągnąć dobrobyt i jak go pomnażać, gdyż dobrobyt jest tu naturalną konsekwencją wolności gospodarowania. Okazują się jednak mało przydatne w czasach kryzysu, nie określają bowiem mechanizmów kierujących wolne działania jednostek na ratowanie państwa, które jest dobrem wspólnym. Na tę wadę liberalizmu, któremu brakuje siły, by obudzić w ludziach entuzjazm i porwać ich do

²⁶⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., s. 690.

działania, wskazywał Buchanan, pisząc, że liberalizmowi brakuje duszy²⁶⁹. Jak obudzić aktywność obywateli i skłonić ich do działań podtrzymujących demokratyczne struktury, jeśli nie wiąże się to z ich bezpośrednim zyskiem, lub sprawić, by ograniczali swe dążenie do jego maksymalizacji, dbając o dobro wspólnoty? Liberalne teorie (Rawls) skupiają się na umowie społecznej i akceptacji ogólnej sprawiedliwej struktury państwa. Rzeczywistość pokazuje jednak, że w bieżącej polityce także potrzebne jest myślenie w kategoriach solidarności i dobra wspólnego. Zabrakło tego rodzaju motywacji dla ludzkich działań podczas niedawnego kryzysu ekonomicznego w Ameryce, gdy wielkie korporacje ratowały swoje zyski, przerzucając koszty na zwykłych ludzi, a interes grupowy czy indywidualny przeważał nad dobrem wspólnym – co tylko pogłębiało gospodarczą zapaść.

Kryzys, który ze Stanów Zjednoczonych przeniósł się na rynki europejskie, spowodował, że państwa, próbując ratować gospodarkę, wbrew liberalnym teoriom w sposób aktywny ingerowały w sprawy finansów. Nastąpił krótkotrwały renesans interwencjonizmu państwowego, krytykowanego przez liberalnych ekonomistów, gdyż mógł on doprowadzić do wzrostu etatyzmu, który jeszcze bardziej pogrzyżyłby gospodarkę. Podkreślali oni, że rząd bez wysiłku i pobudzenia aktywności obywateli niewiele może zdziałać, i że potrzebna jest współpraca jednostek z władzą oparta na wzajemnym zaufaniu i solidarności. W istocie rząd demokratyczny i wolne jednostki nie powinny z sobą konkurować, lecz współpracować, a odnosi się to zresztą nie tylko do sytuacji kryzysu. Teoria *public choice* głosi, że jednostka w wyborach publicznych zawsze powinna uwzględniać, oprócz interesu własnego, także dobro innych ludzi, i chociaż naturalną motywacją jest korzyść własna – działania interesowne nie powinny godzić w dobro wspólne oraz naruszać stabilności państwa.

Podobny rodzaj etycznych ograniczeń dla działań wolnej jednostki postuluje też Taylor, zdaniem którego etyka społeczna nie może być zawieszona w próżni ani oparta na przekonaniu, że postępowanie uwzględniające dobro innych ludzi się opłaca, lecz winna być ugruntowana w religii. Twierdzi on, że chociaż żyjemy w wieku świeckim, religia obecnie nie wygasa, tylko mamy do czynienia z innymi postaciami religijności, niekoniecznie tradycyjnie rozumianej, opartej na odczuciu Boga, które sprawia, iż ograniczenia, które nakładamy na nasze wolne działania w imię dobra wspólnoty, mają sens. Na naszych oczach tworzy się religijność rozumna: ludzie, poszukując sensu życia i dokonywanych przez siebie wyborów, odkrywają, że ich życie i wolność nabierają znaczenia poprzez odniesienie do Boga. W tej perspektywie poświęcenie przez jednostkę czasu, pieniędzy i wysiłku dla innych, choć nie

²⁶⁹ J.M. Buchanan, *The Soul of Classical Liberalism*, „The Independent Review” 2000, vol. V, no. 1. Zob. też: M. Sandel, *Sprawiedliwość...*, op. cit., s. 352.

pomnaża bezpośredniego zysku materialnego, łączy ją ze wspólnotą i podtrzymuje zbiorowość w istnieniu. To, co teoria *public choice* nazywa etycznym ograniczeniem, w koncepcji Taylora ugruntowane jest głębiej, w duchowym i metafizycznym wymiarze, w którym jednostka uczestniczy, a wymiar ten dostarcza wartości – podstawy demokracji. Demokracja sama nie potrafi ich wytworzyć, a jeśli jest ich pozbawiona – zginie. W ujęciu Taylora religia i etyka są więc fundamentem demokracji w tym sensie, że bez przestrzegania przez obywateli podstawowych wartości etyki społecznej demokracja nie przetrwa, zaś religia stanowi uzasadnienie i oparcie dla etyki²⁷⁰.

Tischner w *Etyce Solidarności* głosił w istocie podobną koncepcję. Rozróżniając idee solidarności pracy i solidarności sumień, nakreślił program etyczny rodzącej się nowej polskiej demokracji, odwołujący się do podstawowej wartości etyki społecznej, jaką jest solidarność. *Etyka Solidarności*, zbiór kazań i przemówień z lat 1980-1981, nie była etyką zawodową, kodeksem przeznaczonym dla robotników i ich związku zawodowego, lecz stanowiła przywołanie owej centralnej wartości wyzwalającej energię społeczną. Dzieło to zawierało tezę, że solidarność, bezinteresowność, sprawiedliwość są wartościami, które pobudzają ludzi do czynu i pozwalają jednostkom działać w sposób wolny, z uwzględnieniem dobra wspólnego. Jednak w napisanym pod koniec lat dziewięćdziesiątych eseju *Etyka solidarności po latach* ostrzegał, że czasy pokoju przynoszą stratę tej wartości, i obawiał się o przyszłość demokracji w Polsce. Stwierdził, że w polskiej demokracji pojawiają się patologie, które mogą prowadzić do jej zniszczenia: spory, kłótniowość, zawiść i najgroźniejszy, jego zdaniem, neosocjalizm: manifestująca się coraz częściej postawa bezwzględnej grabieży, bez oglądania się na dobro wspólne i bez żadnych skrupułów moralnych²⁷¹.

Zarówno Tischner, jak i Taylor zgadzają się z tezą współczesnego amerykańskiego liberalizmu, że brak etyki w życiu publicznym, politycznym i gospodarczym może doprowadzić do klęski demokracji. W ich ujęciu nowoczesna teoria polityczna, chociaż nie odwołuje się do metafizyki, musi oprzeć etykę i jej funkcjonowanie w życiu zbiorowości na religijnej koncepcji człowieka lub na chrześcijańskiej antropologii. Zawarte w ich dziełach przesłanie można sprowadzić do tezy, iż wolność jednostki w demokracji powinna być ograniczona przede wszystkim przez wartości etyczne, przechowane w tradycji i kulturze narodowej, w mniejszym zaś stopniu – przez państwo. Jeśli jednak zejdziemy z tej drogi wolności, to wówczas grozi nam zniewolenie i jakaś nowa forma etatyzmu.

²⁷⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., s. 693. Postulat oparcia etyki na podstawie antropologii formułuje też ks. W. Zuziak w książce *Społeczne perspektywy etyki*, Wydawnictwo PAT, Kraków 2006, s. 374.

²⁷¹ J. Tischner, op. cit., s. 270.

Libertariańska teoria państwa w filozofii Roberta Nozicka

Uzasadnienie państwa we współczesnej filozofii politycznej najczęściej opiera się na umowie społecznej²⁷², jak w koncepcji Rawlsa; inaczej postępuje Nozick, który w *Anarchii, państwie i utopii* przeciwstawia Rawlsowskiej idei sprawiedliwości i opartego na niej państwa liberalnego koncepcję państwa minimalnego²⁷³. Dokonana przez niego krytyka teorii Rawlsa spotkała się jednak z negatywną reakcją zarówno współczesnych amerykańskich liberałów, jak i wielu libertarian, niektórzy z nich bowiem, jak Buchanan czy Gauthier, zaadaptowali teorię umowy społecznej, inni zaś, jak Murray Rothbard, opowiedzieli się za anarchizmem. Mimo wszystko koncepcja Nozicka stała się stanowiskiem reprezentatywnym dla filozofii libertarianizmu, ponieważ w sposób konsekwentny została wyprowadzona z założeń klasycznego liberalizmu.

Podstawowym aksjomatem przedstawionej przez Nozicka teorii państwa są prawa jednostki. W przedmowie do wspomnianego dzieła pisze

²⁷² N.P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan, Houndmills 1989, s. 58; D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, Houndmills 1988, s. 78; A. de Jasay, *Choice, Contract, Consent. A Restatement of Liberalism*, Institute of Economic Affairs, London 1991; Cz. Porębski, *Umowa społeczna – renesans idei*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 1999.

²⁷³ T. Teluk, *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*, 2S Media, Warszawa 2006, s. 108.

on, iż: „Jednostki mają prawa (...) tak silne i dalekosiężne (...), że powstaje pytanie, co, jeśli cokolwiek, państwo i jego urzędnicy mogą zdziałać. Jak wiele miejsca prawa jednostki pozostawiają dla państwa?”²⁷⁴.

Zawarte tu stwierdzenie, że zakres władzy państwa powinien być określany wobec jednostkowych praw, dowodzi, iż Nozicka interesuje wyłącznie relacja między jednostką a państwem i pomija on zagadnienie swoistości społeczeństwa oraz zespalającej obywateli więzi. Rozważając państwo jako wytwór jednostek, posługuje się teorią stanu natury, by ukazać hipotetyczną genezę państwa, a opis ten ma także funkcję uzasadniającą, stanowi rację istnienia państwa i jego usprawiedliwienie. Państwo jest bowiem konieczne, lecz tylko takie, które powstało w sposób opisany przez Nozicka i tylko ono ma moralną legitymizację: nazywa je „państwem minimalnym” ze względu na uprawnienia, jakie mu przysługują.

Jest to państwo, które broni bezpieczeństwa obywateli i gwarantuje dotrzymywanie umów; nie zapewnia natomiast bezpieczeństwa socjalnego jednostkom, pozostawiając im samym troskę o zapewnienie sobie dostatku, edukacji czy ochrony zdrowia. Nozick zdaje sobie sprawę, że są to ważne aspekty życia człowieka, uważa jednak, iż rozwiązywanie tych problemów powinno się odbywać za zgodą i poprzez wysiłek indywidualnie działających jednostek. Kwestią, która stoi na przeszkodzie, by państwo rozdzielało dobra kolektywne, jest istnienie własności prywatnej, będącej u Nozicka jednym z praw jednostki. Ma ona charakter nienaruszalny, jeżeli jest sprawiedliwa, to znaczy, jeżeli została nabyta i przekazana bez naruszenia czyichkolwiek praw. Ale jeśli w procesie historycznym zaistniały rażące niesprawiedliwości, wówczas państwo może ingerować w strukturę własności (zezwala na to zasada rektyfikacji) w celu ich naprawienia. Państwo nie może jednak ingerować w sferę własności prywatnej poprzez system podatkowy, stanowi to bowiem jaskrawe naruszenie wolności jednostek.

Nozick porównuje system podatkowy współczesnego kapitalistycznego państwa do ustroju feudalnego, w którym jednostki były zmuszone pracować przez kilka dni w tygodniu dla feudalnego pana. Obecne państwo, w formie podatku, zabiera pracownikowi dochód uzyskany z pewnej liczby godzin pracy wykonywanej przez niego tygodniowo, a tego rodzaju grabież jest moralnie nie do zaakceptowania, podobnie jak feudalna pańszczyzna. Teoria Nozicka różni się jednak od anarchosyndykalistycznych, skrajnie libertariańskich koncepcji Rothbarda czy Davida Friedmana, które odrzucają wszelkie formy działania państwa, gdyż państwo minimalne dopuszcza opodatkowanie obywateli w imię zapewnienia im bezpieczeństwa, zabrania natomiast nakładania podatków przeznaczonych na cele socjalne.

²⁷⁴ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. IX.

Ta pierwsza forma działalności państwa daje się wytłumaczyć jako dobrowolne opłacanie przez jednostki usług ochrony i nie ma charakteru dokonywanej centralnie redystrybucji²⁷⁵. Pogląd ten spotkał się z krytyką ze strony amerykańskich liberałów o orientacji lewicowej, zarzucających Nozickowi usprawiedliwianie państwa, które nie troszczy się o jednostki, lecz o wyniki gospodarcze i stanowi apologię bezwzględnego wolnokonkurencyjnego kapitalizmu. Nozick co prawda odcinał się od skrajnych koncepcji libertariańskich, ale w swej koncepcji państwa pozostawił w istocie ludzi chorych oraz inwalidów na łasce prywatnej dobroczynności²⁷⁶.

W recenzjach, które ukazały się bezpośrednio po opublikowaniu *Anarchii, państwa i utopii*, podkreślano, że książka ta stanowi wyraz uprzedzeń wobec państwa, jakie żywi przeciętny właściciel stacji benzynowej w małym amerykańskim mieście. Jest to człowiek, który narzeka na podatki i uważa za nieuczciwe wszelkie próby ingerencji rządu w zawierane przez niego umowy i transakcje, w imię równych szans lub przeciwdziałania dyskryminacji. Wyrażano zdziwienie, że tego rodzaju poglądy wypowiada profesor filozofii z Uniwersytetu Harvarda, a co więcej, pojawiło się oskarżenie, że książka Nozicka jest przykładem zdrady klerków oraz intelektualnej nieuczciwości. Zarzuty te formułowano jednak z myślą o praktycznym zastosowaniu owej koncepcji w bieżącej polityce, tymczasem jeśli rozpatruje się tę koncepcję jako rodzaj filozoficznej dyskusji z Rawlsem, to wydają się one nieuzasadnione i świadczą o niezrozumieniu intencji autora.

Warto więc przyrzeć się bliżej przedstawionej przez Nozicka argumentacji na rzecz państwa minimalnego, odpowiedzialnego za prawo i porządek oraz zdolnego do egzekwowania zawartych umów. Opiera się ona na ukazaniu jego genezy i tego, jak mogłoby ono powstać w pierwotnym stanie anarchii, w wyniku naturalnego procesu przystępowania jednostek do wielu agencji ochrony. Nozick przypisuje agencjom ochrony dwie funkcje: rozsądzanie kłótni między członkami agencji i egzekwowanie podjętych decyzji; a także rozsądzanie kłótni między członkami agencji a osobami z zewnątrz i egzekwowanie swej decyzji. Konkluduje, iż po pewnym czasie ludzie uznaliby, że jest dla nich korzystne, by zapisać się do agencji najsilniejszej, która stałaby się wkrótce monopolistą w funkcji zapewnienia prawa i porządku, czyli prototypem państwa.

Podobnie jak Hobbes, Nozick stara się wykazać, że troska o bezpieczeństwo i własne interesy jest przyczyną powstania państwa, ale nie podziela jego przekonania o konieczności umowy mającej wyłonić autorytarne suwerena, lecz sądzi, że można pomyśleć sobie państwo jako odpowiednik

²⁷⁵ Por. D.G. Green, *The New Right*, Harvester-Wheatsheaf, New York 1987, s. 49.

²⁷⁶ B. Barry, *"Anarchy, State and Utopia" by Robert Nozick*, „Political Theory” 1975, s. 331–336.

agencji ochrony. Dlaczego jednak ktoś miałby się zapisywać do agencji, która obiecuje chronić go, osądzać spory oraz popierać go tylko w sytuacji, jeśli to on ma rację w sporze? Wydaje się, że agencja, która obieca, iż zawsze ochroni swych członków, obojętne czy mają rację, czy nie, wygra z agencjami obiecującymi chronić swych członków tylko w słusznej sprawie i stanie się agencją dominującą. Tak więc agencje zapewne nie zachowają w swoich decyzjach bezstronności i będą działać zawsze na korzyść swych członków²⁷⁷.

Gdyby istniał jednakowy dla wszystkich agencji regulamin dotyczący przyjmowania nowych członków i zasad postępowania, wówczas obok agencji dominującej mogłyby występować jeszcze inne małe agencje. Nozick jednak stara się wykazać, że pierwowzór państwa może powstać w sposób niezamierzony, bez świadomego wysiłku osób pragnących urzeczywistnić strukturę, która im się wydaje słuszna; o przyjętym z góry regulaminie nie może więc być mowy. Z drugiej strony zakłada on, że agencje będą wyłącznymi arbitrami i egzekutorami sprawiedliwych rozwiązań spornych kwestii, lecz w rzeczywistości otwiera się tu pole dla arbitralnych decyzji i nie ma powodu twierdzić, iż to, co powstanie z wysiłków jednostek pragnących bezpieczeństwa, ów pierwowzór państwa ma coś wspólnego ze sprawiedliwością i moralnością.

W koncepcji Nozicka, jak zauważa Barry, sprawiedliwość jest utożsamiana z interesem mocniejszego, podobnie jak w definicji podanej przez platońskiego Trazymacha. Obrońcy stanowiska Nozicka podkreślają jednak, że mówiąc o stanie natury, rozważa on najlepszą formę anarchii, której można by się spodziewać. Jest to „sytuacja bez państwa, w której ludzie stosują się do moralnych ograniczeń i generalnie działają tak, jak powinni”²⁷⁸, i w której tylko wyjątkowo dochodzi do naruszania praw jednostek. Chociaż więc takie bezprawnie działające agencje nie są w tej koncepcji wykluczone, to mogą napotkać opór ze strony zarówno jednostek, jak i innych agencji w postaci zastosowania wobec nich bojkotu, co doprowadzi do ich upadku²⁷⁹.

Niewątpliwie najważniejszą częścią *Anarchii, państwa i utopii* jest argumentacja na rzecz tezy, iż każde państwo, które wykracza poza zapewnienie ludziom ochrony i bezpieczeństwa, jest niesprawiedliwe. Wysuwając zarzuty wobec Rawlowskiej teorii sprawiedliwości oraz utylitaryzmu, Nozick sprzeciwia się wszelkiej redystrybucji, twierdząc, że przymus kłóci się z podstawowym prawem moralnym, w ostatniej zaś części swego dzieła

²⁷⁷ B. Williams, *The Minimal State* [w:] J. Paul (red.), *Reading Nozick. Essays on "Anarchy, State and Utopia"*, B. Blackwell, Oxford 1982, s. 3.

²⁷⁸ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 5.

²⁷⁹ J. Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Stanford University Press, Stanford 1991, s. 55.

proponuje inną drogę, która prowadziłyby do tych samych konkluzji co poprzednie, czyli do usprawiedliwienia państwa minimalnego. Przykładem jest hipotetyczna sytuacja, w której każda osoba może tworzyć utopię, doskonałą w swoim mniemaniu państwo, z dowolnymi wyobrażonymi przez siebie ludźmi. W rezultacie może powstać sytuacja, w której bogaci będą mieszkali w jednym państwie z bogatymi, a biedni i chorzy znajdują się w nędzy, ponieważ nikt nie zechce z nimi wspólnie utworzyć państwa i płacić za ich utrzymanie. Pozostawienie w utopijnej wizji państwa ludzi biednych i upośledzonych ich własnemu losowi sprawia, że formułowane wobec koncepcji państwa minimalnego uwagi krytyczne podważają główny cel Nozicka, jakim jest usprawiedliwienie tego rodzaju państwa i ukazanie moralnie słusznego procesu jego powstania.

Zapewne Nozick nie traktuje genezy państwa jako faktu historycznego, lecz jako hipotezę ilustrującą możliwe ukształtowanie się sprawiedliwego państwa w sposób spontaniczny. Libertariańska teoria państwa przyciąga więc uwagę badaczy jako projekt teoretyczny, którego zasługą jest udoskonalenie języka współczesnej filozofii politycznej. Założeniem jest „wyjaśnianie niewidzialnej ręki”, koncepcja sformułowana przez Smitha i podniesiona tu do rangi ogólnej metodologicznej zasady. Jest to wyjaśnianie przedstawiające spontaniczny proces, który z pozoru wydaje się rezultatem zaplanowanych działań, choć w istocie jego wynikiem jest państwo utworzone przez jednostki, które nie mają świadomego zamiaru, by je zbudować, dbają jedynie o własne interesy i bezpieczeństwo. Wyjaśnianie to opiera się też na koncepcji stanu natury, jednak Nozick nie opisuje szczegółowo owego pierwotnego stanu, ani też nie konstruuje stanu natury jako sytuacji całkowicie sztucznej, tak jak czyni to Rawls, natomiast określa stan natury przez negację państwa, anarchię. Jest to sytuacja hipotetyczna, ponieważ zostaje ona przyjęta jako punkt wyjścia, z góry powzięty zamiar jej przewyższenia i doprowadzenia do powstania państwa. W tym świetle nie wydają się trafne zarzuty stawiane Nozickowi przez krytyków, że nie powinien on posługiwać się kategoriami moralnymi, pisząc o stanie natury, bo nie traktuje owego stanu jako opowieści o życiu człowieka pierwotnego, lecz jako najlepszy możliwy stan, którego realistycznie można by się spodziewać.

Teoria stanu natury, która rozpoczyna się od fundamentalnych, ogólnych opisów moralnie dopuszczalnych i niedopuszczalnych działań, oraz od głęboko ugruntowanych powodów, dla których pewne osoby w jakimkolwiek społeczeństwie mogłyby naruszać te ograniczenia moralne, a następnie przechodzi do opisanego, jak państwo wyłoniłoby się z tego stanu natury – będzie przydatna dla naszych celów wyjaśniania, nawet jeśli żadne istniejące państwo nie powstało w ten sposób²⁸⁰.

²⁸⁰ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 7.

Porównanie najlepszego możliwego stanu anarchii z państwem, ukazujące, że ten stan jest gorszy od państwa i że z niego w sposób moralnie prawomocny można przejść do państwa, stanowi – zdaniem Nozicka – zadowalające uzasadnienie istnienia państwa.

Odrzuca on zarazem możliwy kolejny zarzut wobec tej koncepcji, iż wspiera się ona na niewiarygodnych założeniach, bowiem rzeczywiste początki państw łączą się z podbojami i wojnami, powołując się na stworzoną przez Hempela koncepcję „potencjalnego wyjaśniania”. Stwierdza, że nawet przy nieprawdziwych założeniach potencjalne fundamentalne wyjaśnienie, jakim jest wyjaśnianie niewidzialnej ręki, jest wartościowe poznawczo, oświetla bowiem całą dziedzinę polityki i ułatwia jej rozumienie. Jest to więc pewien model wyjaśniania, które nie musi się opierać na prawdziwych założeniach, byle tylko były one wiarygodne. Wyjaśnianie jest wartościowe poznawczo, gdyż objaśnia całość dziedziny w terminach nie pochodzących z tej dziedziny, w tym wypadku objaśnia dziedzinę polityki w terminach niepolitycznych. Taki właśnie charakter ma wyjaśnianie niewidzialnej ręki²⁸¹.

Nie stanowi ono jednak usprawiedliwienia państwa ani jego obrony, tłumaczy jedynie fakt, dlaczego państwo ma pewne cechy, na przykład monopol na użycie siły. Jest to innego rodzaju kwestia aniżeli normatywne zagadnienie, czy państwo może w sposób usprawiedliwiony rościć sobie do tego prawo²⁸².

By je rozstrzygnąć, trzeba się przyjrzeć bliżej argumentacji Nozicka dotyczącej natury politycznego zobowiązania, gdyż wnosi ona nowe wątki do dotychczasowych dyskusji na ten temat. Nozick rozbija uzasadnienie państwa na dwa etapy: (a) przejście od stanu natury do stowarzyszeń ochrony oraz (b) przejście od wielu stowarzyszeń ochrony do jednej agencji dominującej na danym obszarze, agencji będącej prototypem państwa.

Tak więc początkowo, w stanie natury, wiele agencji konkuruje z sobą w dziedzinie dostarczania dobra, jakim jest ochrona. Wskutek jednak specyficznej natury tego dobra, którego dostarczanie wymaga monopolu, powstaje ostatecznie jedna dominująca agencja. Gdy wyruguje ona inne agencje na danym obszarze, powstanie wówczas ultraminimalne państwo. Przejdzie ono w fazę minimalnego państwa, kiedy agencja obejmie ochroną także i tych, którzy nie płacą za tę opiekę. Proces ten dokonuje się bez naruszania czyichkolwiek praw, państwo bowiem może zabraniać ryzykownych działań podejmowanych przez niezależne jednostki lub agencje ochrony, ponieważ rekompensuje ów zakaz tym, którzy ewentualnie podjęliby taką działalność, dostarczając im bezpłatnej ochrony²⁸³.

²⁸¹ Ibidem; zob. też: C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanations*, The Free Press, New York 1965, s. 247–249.

²⁸² Por. J. Wolff, op. cit., s. 146.

²⁸³ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 118–119.

Uzasadnieniem i moralnym uprawomocnieniem pierwszego etapu transformacji jest racjonalna akceptacja, podobna do przyjmowanej w siedemnastowiecznych koncepcjach, przede wszystkim Locke'a. Prawomocność drugiego przekształcenia następuje pewnych trudności, gdyż trzeba rozwiązać problem, co zrobić z jednostkami, które nie mają zamiaru się zapisywać do agencji i nie chcą się zgodzić na posłuszeństwo wobec jej władzy. Rozważania Nozicka dotyczące zakazu prowadzenia działań obronnych na własną rękę, ze względu na ryzyko, jakie z sobą niosą, i rekompensaty za ów zakaz, prowadzą do konkluzji, że owi „niezależni” w końcu zostaną objęci ochroną udzieloną za darmo.

Nasuwa się jednak pytanie: dlaczego państwo nie miaoby analogicznie dokonywać także dystrybucji towarów i usług? Państwo minimalne w pewnym sensie jest redystrybutywne: zapewnia ono ochronę wszystkim obywatelom na danym obszarze, nawet tym, którzy za nią nie płacą; zmusza jednych, by płacili za ochronę innych ludzi. Dlaczego jest to jedyna legitymizowana redystrybucja w państwie? Zdaniem Nozicka jednak dostarczanie ochrony nie stanowi redystrybucji, lecz daje się wyjaśnić za pomocą zasady kompensacji, ponieważ dominująca na danym obszarze agencja ochrony nie mogłaby skutecznie wykonywać swego zadania, gdyby nie zapewniła sobie monopolistycznej pozycji. Tym, którzy nie chcą być chronieni, opieka zostanie zapewniona za darmo jako rodzaj rekompensaty, po to, by agencja mogła skutecznie pełnić swą funkcję. Tak więc jedynie egzekwowanie decyzji dotyczących bezpieczeństwa ma monopolistyczny charakter i dlatego w tym tylko wypadku dominująca agencja ochrony staje się państwem. Jak konkluduje Nozick: „Monopol *de facto* wyrasta na skutek procesu niewidzialnej ręki i poprzez moralnie dopuszczalne środki”²⁸⁴.

Rozszerzanie uprawnień państwa na sferę dystrybucji dóbr jest w koncepcji Nozicka nieuzasadnione, co więcej, prowadzi do rozbudowania państwa, do pewnej formy państwa socjalistycznego, które musi ograniczać wolność jednostek. Ale ani równość, ani sprawiedliwość społeczna nie stanowią racji dla ograniczenia wolności jednostek; a zatem usprawiedliwione jest tylko państwo minimalne²⁸⁵.

Zaprezentowana przez Nozicka wizja państwa wydaje się jednak trudna do zaakceptowania. Nie chodzi tu o fakt, że jak twierdzą krytycy, utopijna wizja doskonałego państwa nie daje się utożsamić wprost z państwem minimalnym i od założeń utopii nie ma przejścia do państwa minimalnego²⁸⁶.

²⁸⁴ Ibidem, s. 115.

²⁸⁵ J. Narveson, *Respecting Persons in Theory and Practice*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002, s. 59; por. też: J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

²⁸⁶ R. Legutko, *Dylematy kapitalizmu*, Editions Spotkania, Kraków 1985, s. 183.

Nawet gdyby tak było, to także wbrew tezm Nozicka utopijne państwo minimalne nie stanowiłoby z pewnością wzoru inspirującego do zmiany rzeczywistości, ani celu na tyle atrakcyjnego, by o nie walczyć. Lecz teoria ta jest spójna i trudno byłoby ją obalić na gruncie jej własnych założeń. Podważyć ją można tylko w punkcie wyjścia, kwestionując przekonanie, że podstawą państwa jest pragnienie bezpieczeństwa i konkurencja, a nie pragnienie przetrwania oraz ułatwienia sobie życia przez jednostki poprzez nawiązanie wzajemnie korzystnej współpracy.

Ten ostatni rodzaj wyjaśniania odwołuje się jednak do pojęcia wyborów zbiorowych, a zasadniczą wadą teorii państwa Nozicka jest niedostrzeganie znaczenia i roli kolektywnych decyzji. Nie rozważa tych decyzji oraz nie zauważa ich znaczenia dla powoływania do życia zbiorowych instytucji, lecz uznaje tylko wybory jednostkowe. Skrajny indywidualizm leżący u podstaw tej koncepcji odróżnia ją od również indywidualistycznej teorii wyboru publicznego, w której analizuje się metody rozkładania wyborów zbiorowych na decyzje indywidualne. Nozick milcząco zakłada, że indywidualizm wyklucza wybory zbiorowe, a racjonalny wybór to wybór indywidualny, w którym jednostka ma wiedzę o warunkach działania i podejmując decyzję, kieruje się własnym interesem. Nie dostrzega on swoistości wyborów publicznych, wyborów zbiorowych, które – podejmowane przez jednostkę – dotyczą nie tylko jej samej, lecz także innych ludzi, przy czym warunki działania nie są w pełni znane. Co prawda napisze on później, że nie uwzględnił w *Anarchii...* pewnych szczególnych wyborów opartych na solidarności, nie jest to jednak to samo²⁸⁷. W wyborach publicznych nie chodzi bowiem o motywację altruistyczną czy solidarnościową indywidualnie podejmowanych działań, lecz o kwestie metodologiczne. Są one próbą przełożenia działań kierującej się własnym interesem jednostki na decyzje zbiorowe, które mają na względzie dobro całej społeczności.

Nozick opiera się na metodologicznym indywidualizmie szkoły austriackiej, na koncepcji Carla Mengera, głoszącej, iż wszelkie teorie w naukach społecznych powinny być redukowalne do teorii indywidualnego ludzkiego działania. Z metodologicznego indywidualizmu czerpią natchnienie również teoretycy szkoły wyboru publicznego, którzy analizują unikatowy charakter decyzji zbiorowych i mechanizmów ich składania bądź rozkładania na wybory indywidualne.

Krytyka rozbudowanego państwa o rozległych uprawnieniach nie wyklucza jednak możliwości, by dopuścić dystrybucję w pewnym zakresie, za zgodą jednostek, których to dotyczy. W tym kierunku prowadziły badania podejmowane przez współczesnych uczonych, w tym trzech laureatów

²⁸⁷ R. Nozick, *The Examined Life...*, op. cit., s. 287.

Nagrody Nobla: Arrowa, Buchanana i Sena, którzy analizowali postawiony przez Arrowa problem przejścia między jednostkowymi preferencjami a podejmowaniem kolektywnych decyzji²⁸⁸. W badaniach tych skupiano uwagę na problemie składania jednostkowych preferencji w taki sposób, by maksymalizować społeczną funkcję dobrobytu lub spełnić pewien zbiór normatywnych kryteriów; próbowano ustalić, który ze stanów społecznych powinien być wybrany, gdy dane są preferencje jednostek²⁸⁹. Nozick jednak nie podejmował tego rodzaju rozważań ani związanej z tym próby innego zdefiniowania racjonalności, która w jego koncepcji, zgodnie z tradycją klasycznego liberalizmu, jest racjonalnością ekonomiczną, dążeniem do osiągnięcia maksymalnej korzyści przez jednostki.

W tym kontekście pojawia się w jego pracach problem Newcomba; jest to słynny, rozważany w teorii gier dylemat jednostkowego wyboru, opisany przez Nozicka w artykule opublikowanym pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku²⁹⁰. Przedstawia on następującą sytuację: pewna tajemnicza oraz posiadająca pełną wiedzę o nas i naszych decyzjach istota każe nam wybrać między dwoma pudłami, z których jedno zawiera tysiąc dolarów, drugie zaś może zawierać milion dolarów lub pozostać puste, w zależności od tego, czy owa istota przewidziała, że my właśnie je wybierzemy; my jednak nie mamy wiedzy o jej decyzjach i pozostajemy w niepewności, czy ów milion dolarów został ukryty w drugim pudełku. Jeśli wybierzemy oba pudełka, wówczas z pewnością wzbogacimy się o tysiąc dolarów, albo o ogromną sumę miliona i owego tysiąca dolarów, w zależności od trafności przewidywań owej istoty. Natomiast wybór tylko drugiego pudła oznacza podjęcie niezwykle ryzykownej decyzji, bowiem prawdopodobnie zawiera ono milion dolarów, ale też może okazać się puste. Analizowany przez Nozicka problem polega więc na tym, że gdy nie mamy pełnej wiedzy o warunkach działania, a warunki te zapewne zostały już wcześniej ustalone, zastanawiamy się nad tym, jaką zasadą racjonalnie mamy się kierować: zasadą maksymalnej spodziewanej użyteczności czy strategią dominacji? Nozick sugeruje tę ostatnią, która nakazuje wybrać pewny zysk w postaci tysiąca dolarów i nie ryzykować wyboru niepewnej, choć ogromnej kwoty, nie jest jednak całkowicie przekonany o słuszności tego rozwiązania.

²⁸⁸ J.M. Buchanan, *What Should Economists Do?...*, op. cit., s. 149; zob. też: A. de Jasay, op. cit., s. 104; G. Lissowski, *Prawa indywidualne a wybór społeczny*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 21.

²⁸⁹ D. Mueller, *Public Choice II*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 3, 398.

²⁹⁰ R. Nozick, *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice* [w:] N. Rescher (red.), *Essays in Honor of C.G. Hempel*, Reidel, Dordrecht 1969; przedruk w: R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997, s. 45; zob. też: R.D. Luce, H. Raiffa, *Gry i decyzje*, przeł. J. Kucharczyk, PWN, Warszawa 1964, a także: W. Załuski, *Game Theory in Jurisprudence*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 35.

Powraca on do tego problemu po kilku latach i ponownie próbuje się z nim zmierzyć w kolejnej swej pracy, gdzie przedstawia dyskusję, która rozgorzała na temat owego dylematu na łamach czasopisma „Scientific American”. Okazuje się wszak, że analiza argumentów natury psychologicznej, epistemologicznej, które sformułowano w trakcie tej dyskusji, a także odwołanie się do definicji determinizmu oraz wolnej woli nie prowadzą wcale do uzyskania jednoznacznego rozstrzygnięcia. W konkluzji Nozick stwierdza, że problem ten w dalszym ciągu pozostaje nierozstrzygnięty i wciąż zmusza nas do myślenia²⁹¹.

Filozof ten nie rozważa wspomnianego problemu na teoretycznym gruncie decyzji kolektywnych, lecz w ramach tradycyjnej teorii racjonalnego wyboru. W przeciwieństwie do Davida Gauthiera, który podał oryginalną propozycję rozwiązania powyższego dylematu, przyjmując założenie o racjonalnej współpracy między ową dobroczynną istotą a wybierającą jednostką, Nozick nie uwzględnia możliwości współpracy między ludźmi i uzasadnienia korzyści z niej płynących, wymagałoby to bowiem opracowania nowej definicji pojęcia racjonalnego wyboru²⁹². Zapewne dlatego z perspektywy czasu jego koncepcja jawi się jako dzieło zamknięte i nieotwierające nowych horyzontów badawczych, inaczej niż w przypadku teorii wyboru publicznego.

Zawarta w dziele Nozicka obrona zasad klasycznego liberalizmu wydaje się dziś nieco anachroniczna, chociaż zwolennicy jego dwudziestowiecznej wersji wywodzącej się od von Misesa, współcześni przedstawiciele libertarianizmu, nadal głoszą argumenty odrzucające wszelkie formy socjalizmu. Koncepcja Nozicka nie odnosi się jednak bezpośrednio do rzeczywistości politycznej, ani też przedstawiona przez autora *Anarchii, państwa i utopii* wizja państwa, wbrew tytułowi jego książki, nie mieści się w tradycji myśli utopijnej, polegającej na konstruowaniu obrazu nieistniejącego, lecz dającego się pomyśleć najlepszemu ustroju, który miałby się urzeczywistnić w przyszłości. Jest ona natomiast teoretyczną polemiką z Rawlsowską koncepcją liberalnego i ingerującego do pewnego stopnia w życie obywateli państwa. Podjęta w imię obrony wolności jednostki, alternatywna wobec niej wizja państwa minimalnego wydawała się atrakcyjna w czasach socjalizmu w Polsce, kiedy to w kręgach opozycji popularne były teorie w sposób zdecydowany odrzucające idee centralnego planowania i socjalistycznego państwa, jak na przykład filozofia polityczna Hayeka²⁹³, jednak

²⁹¹ R. Nozick, *Reflections on Newcomb's Problem* [w:] R. Nozick, *Socratic Puzzles*, op. cit., s. 84.

²⁹² D. Gauthier, *In the Neighbourhood of the Newcomb-Predictor*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1988–1989, vol. 89, part 3; zob. też: I. Levi, *Newcomb's Many Problems* [w:] idem, *Decisions and Revisions. Philosophical Essays on Knowledge and Value*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 245–256.

²⁹³ M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. Hayeka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999; R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 1998, s. 15–16.

po przemianach ustrojowych libertariańska ideologia straciła już w dużej mierze swą siłę oddziaływania. Przeważające dziś w Europie społeczeństwa demokratyczne i liberalne opowiadają się za liberalizmem zmodyfikowanym, zbliżonym do teorii Rawlsa, która znajduje coraz więcej zwolenników wśród filozofów politycznych.

Nozick, o czym wspomniałam, był czasem atakowany za nieludzkie konsekwencje swej koncepcji dla praktyki życia zbiorowego. Odpowiedział na te zarzuty w jednym ze swych esejów, stawiając pytanie nawiązujące do rozważań, które wcześniej prowadził von Mises: dlaczego intelektualiści nie lubią kapitalizmu?²⁹⁴ Jego zdaniem dzieje się tak dlatego, że wyobrażają sobie oni państwo jako szkołę, w której nauczyciele odgrywają główną rolę. Intelektualiści marzą o odgrywaniu ważnej roli społecznej; gdyby natomiast w państwie zaoferowano ludziom wybór między socjalizmem a kapitalizmem (jak na przykład w Izraelu, gdzie można zamieszkać w kibucu), wówczas zapewne tylko niewielki procent ludności danego społeczeństwa wybrałby socjalizm. Nie rozstrzyga to jednak praktycznego problemu i nie dostarcza przekonującego uzasadnienia tezy, że z konieczności wybrano by państwo minimalne. W rzeczywistości bowiem, po upadku socjalizmu i przemianach ustrojowych w Polsce, teoretyczna argumentacja za państwem minimalnym nie dawała się przełożyć na język praktycznych wskazań, a po latach okazało się, że wraz z krajami Unii Europejskiej realizujemy wskazania gospodarki wolnorynkowej, z nałożonymi na nią ograniczeniami, w duchu liberalizmu Rawlsa.

Na polemiczne wobec tej koncepcji argumenty Nozicka można więc dziś spojrzeć w nowym świetle jako na libertariańskie wezwanie do ograniczenia władzy państwowej, gdyż budowany od podstaw ustrój wolnorynkowy może także powodować nadmierny rozrost biurokracji, przypominając pod tym względem socjalizm. Ograniczenie zaś władzy państwa i zmniejszenie wpływów biurokratycznej władzy daje się osiągnąć poprzez wzrost aktywności obywateli i ich uczestnictwo w decyzjach zbiorowych, przede wszystkim na szczeblu lokalnym. Droga ta prowadzi jednak nie do państwa minimalnego, lecz do liberalnej demokracji, w której obywatele mają wpływ na decyzje dotyczące ich życia. Model ten opisuje teoria wyborów publicznych, która broniąc wolności jednostki przed wszechwładzą centralistycznego państwa, opiera się na empirycznym gruncie i wskazuje możliwość ograniczenia władzy państwowej w państwie demokratycznym.

²⁹⁴ L. von Mises, *Mentalność antykapitalistyczna*, przeł. J. Małek, Niepodległość, Warszawa 1991; R. Nozick, *Why Do Intellectuals Oppose Capitalism?* [w:] idem, *Socratic Puzzles*, op. cit.

Umowa społeczna jako uzasadnienie polityki w koncepcji Jamesa Buchanana

W nowożytnej myśli politycznej państwo jawi się jako instytucja stanowiąca prawo, kreująca uprawnienia i wymuszająca ich przestrzeganie. Tak pojęte państwo jest zjawiskiem historycznym, a nie logiczną koniecznością, dlatego wymaga ono uzasadnienia, w szczególności zaś wytlumaczenia potrzebuje władza państwa i wynikający z niej obowiązek posłuszeństwa obywateli wobec jej rozkazów. Rozpatrywane w związku z zagadnieniem zobowiązania politycznego pojęcie władzy państwa obejmuje dwa elementy: uprawnienie do wydawania rozkazów i zobowiązanie obywateli do posłuszeństwa²⁹⁵.

Analizując ten problem, David Raphael podkreśla, że posłuszeństwo wobec władzy może wynikać z rozważenia lub ze strachu, bywa podyktowane korzyścią, interesem własnym jednostki, jednak uprawnienie do wydawania rozkazów musi wypływać z moralnego zobowiązania poddanych, z obietnicy, że się na to zgadzają²⁹⁶. Już Hobbes zauważył, że faktycznie istniejące państwa zostały utworzone drogą podboju, niemniej ten, kto dokonuje pod-

²⁹⁵ D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, op. cit., s. 79.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 81.

boju, zostaje prawomocnym władcą dopiero wówczas, gdy poddani zgodzą się na to i zobowiążą się do posłuszeństwa²⁹⁷. Teoria polityczna Hobbesa jest klasycznym przykładem zastosowania pojęcia umowy społecznej do uzasadnienia zobowiązania politycznego, lecz później filozofowie epoki oświecenia, jak również myśliciele współcześni połączą umowę z ideami sprawiedliwości lub woli powszechnej w celu wyjaśnienia genezy państwa i prawa albo usprawiedliwienia różnych rodzajów rządów.

Rawls posłużył się ideą kontraktu do zdefiniowania sprawiedliwości i sformułowania koncepcji dobrze urządzonego społeczeństwa oraz demokratycznego państwa, które poprzez swe instytucje wciela w życie zasady tej sprawiedliwości. Przed ukazaniem się jego *Teorii sprawiedliwości* koncepcja umowy społecznej nie zaprzętała szczególnej uwagi filozofów politycznych. Historyczna wersja umowy, wyjaśnianie za jej pomocą faktycznego zaistnienia państwa dawno zostało zdyskredytowane, a czysto teoretyczne podejście wydawało się jałowe. Jednak w teorii wyboru publicznego od lat pięćdziesiątych XX wieku podejmowane były zagadnienia zbliżone do problematyki rozważań Rawlsa. Teoria dóbr publicznych, dylemat więźnia analizowane w ramach tej teorii dostarczały argumentów pozwalających wyjaśnić to, w jaki sposób jednostki mogłyby przezwyciężyć egoizm, wzgląd na interes własny i osiągnąć jednomyślne zbiorowe porozumienie. Rozważany obecnie w różnych wariantach w ramach teorii *public choice* kontrakt społeczny nie jest niczym więcej niż jednomyślnym zbiorowym porozumieniem, zgodą na zasady, które w nim są wyszczególnione. Ten związek jednomyślności i czysto hipotetycznej umowy społecznej wykazali Buchanan i Tullock w książce *The Calculus of Consent*. Buchanan prowadził następnie badania nad kwestią umowy społecznej w połączeniu z analizą reguły jednomyślności, a także w związku z Konstytucją, ujmowaną za Hobbesem jako kontrakt zawarty między członkami społeczeństwa, dotyczący ustanowienia rządu, na który musi zostać wyrażona zgoda wszystkich obywateli²⁹⁸. We współczesnym liberalizmie i po części także w libertarianizmie, w którym przywiązuje się szczególną wagę do argumentacji etycznych, teoria kontraktu znalazła swe zastosowanie ze względu na jej etyczny walor. Umożliwia ona ufundowanie państwa na akceptacji równych i wolnych jednostek oraz na ich dobrowolnej zgodzie, co pozwala uniknąć pojmowania państwa jako aparatu przymusu wymierzonego przeciwko jednostce i niszczącego jej wolność²⁹⁹.

²⁹⁷ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005, s. 259.

²⁹⁸ D.C. Mueller, op. cit., s. 634.

²⁹⁹ J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago 1975, s. 75.

Racjonalność jednostki a powstanie państwa

Pytanie, na które próbowali odpowiedzieć twórcy teorii *public choice*, brzmiało: w jaki sposób można uzasadnić państwo, obierając za punkt wyjścia Hobbesowską koncepcję człowieka dążącego do własnej korzyści? Pamiętając, że w teorii wyboru publicznego państwo jest instytucją, a właściwie zbiorem reguł wynikających z podejmowanych przez jednostki wyborów publicznych, wspomniane pytanie można sformułować następująco: w jaki sposób ludzie przewyższają postawę skoncentrowania na sobie, samozainteresowania i godzą się na system reguł ograniczających ich przyszłe wybory? Czynią to dla swej korzyści, ponieważ życie w państwie przynosi im zysk w postaci bezpieczeństwa i możliwości dostępu do rozmaitych dóbr. Charakterystyczną cechą podejścia teoretyków *public choice* jest sięganie po metody stosowane w ekonomii i wyjaśnianie kontraktu poprzez teorie ekonomiczne. Zakłada się tu koncepcję człowieka ekonomicznego, która nawiązuje do Hobbesowskiej wizji jednostki. Buchanan zwraca też uwagę na zaczerpnięty z myślenia ekonomicznego paradygmat wymiany, współpracy, która jest korzystna dla podejmujących ją stron. Paradygmat wymiany, jego zdaniem, z powodzeniem daje się zastosować w teorii politycznej, co nadaje kontraktualnej koncepcji Buchanana specyficzny charakter, który pozwala ją odróżnić od czysto politycznej teorii Rawlsa³⁰⁰.

Ponadto Buchanan i Tullock, chociaż podobnie jak Rawls przyjmują założenie o początkowej równości ludzi, nie muszą zakładać hipotezy dotyczącej sytuacji pierwotnej i znajdujących się w niej istot, które nie są rzeczywistymi ludźmi, lecz istotami ogołoconymi z pewnych ważnych ludzkich cech³⁰¹. W teorii *public choice* umowę społeczną zawierają ludzie rzeczywiści, myślący w kategoriach zysku i własnej korzyści. Pozostaje wyjaśnić, w jaki sposób mogą oni zdobyć się w tej sytuacji na bezinteresowność, której wymaga decyzja, zgoda na powstanie państwa. Zdaniem wspomnianych teoretyków umożliwia im to niepewność (*uncertainty*), sytuacja, w której znajdują się jednostki podejmujące wybory publiczne, a szczególnie wybory konstytucyjne, określające fundamentalne reguły organizacji życia zbiorowego³⁰².

³⁰⁰ J. Filek, *Społeczna odpowiedzialność biznesu jako nowa wersja umowy społecznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 78.

³⁰¹ D.C. Mueller, op. cit., s. 603.

³⁰² J.M. Buchanan, G. Tullock, op. cit., s. 93.

Otwarty charakter procedury kontraktu

We wspomnianej książce *Rachunek zgody*, opublikowanej jeszcze przed ukazaniem się Rawlsowskiej *Teorii sprawiedliwości*, Buchanan i Tullock analizowali warunki osiągnięcia jednomyślności, dochodząc w wielu miejscach do wniosków zbliżonych do jego odkryć (na przykład „zasłona niewiedzy” stanowiła odpowiednik sytuacji niepewności), jednak w latach siedemdziesiątych Buchanan włączył się w dyskusję nad tezami Rawlsa, polemizując z jego ujęciem umowy społecznej³⁰³. W latach osiemdziesiątych, w okresie rządów Ronalda Reagana, gdy twórca *public choice* zaangażował się w badania i analizy dotyczące aktualnej sytuacji politycznej i gospodarczej, ostrze krytyki skierowane zostało przeciwko stylowi bieżącej polityki, w której nie respektuje się kontraktualnych ustaleń³⁰⁴.

Polemika Buchanana z Rawlsem na temat charakteru umowy społecznej nie dotyczy, jakby się mogło wydawać, spraw drugorzędnych, lecz kwestii o podstawowym znaczeniu, a mianowicie konsekwencji, jakie wynikają z określonej formy umowy dla ustroju państwa. Rawls w pierwszym rozdziale *Teorii sprawiedliwości* pisze: „Zamiarem moim jest przedstawienie takiej koncepcji sprawiedliwości, która uogólniałaby i przenosiła na wyższy poziom abstrakcji dobrze znaną teorię umowy społecznej, jaką znajdujemy choćby u Locke’a, Rousseau i Kanta”³⁰⁵. Nasuwa się jednak pytanie: dlaczego autor nie powołuje się w tym miejscu na Hobbesa? Pewnego rodzaju komentarz znaleźć można w zamieszczonym pod koniec dzieła przypisie: „*Drugi traktat o rządzie* Locke’a, *Umowę społeczną* Rousseau i prace etyczne Kanta, począwszy od *Uzasadnienia metafizyki moralności*, uznawać będę za zrąb tradycyjnego ujęcia umowy społecznej. Mimo całej swej wielkości *Lewiatan* Hobbesa stwarza swoiste problemy”³⁰⁶.

Trudność tę można wyjaśnić w sposób następujący: w koncepcji Rawlsa umowa społeczna nie jest celem rozważań, lecz filozof posłużył się nią jako narzędziem do zdefiniowania sprawiedliwości społecznej, sprawiedliwości jako bezstronności. Jego zdaniem dzięki temu abstrakcyjnemu zastosowaniu umowy można uzasadnić teorię złożoną z dwóch treściowo określonych zasad sprawiedliwości: zasady równej wolności dla wszystkich i zasady dopuszczającej nierówność, pod warunkiem że działają one na korzyść wszystkich lub najbardziej upośledzonych grup społecznych. Na tę teorię muszą wyrazić zgodę umawiające się strony, które u Rawlsa są istotami

³⁰³ J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty...*, op. cit., s. 175.

³⁰⁴ J.M. Buchanan, *Post-Reagan Political Economy* [w:] J.M. Buchanan, W.A. Niskanen, *Reaganomics and After*, Institute of Economics Affairs, IEA Readings 28, London 1989.

³⁰⁵ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 23.

³⁰⁶ *Ibidem*, s. 796.

racjonalnymi, огоłocnymi z wiedzy o swej pozycji i statusie społecznym, a także o swych zdolnościach i skłonnościach. Istoty te nie mogą być ludźmi rzeczywistymi, więc też sytuacja umowy nie jest rzeczywista. Powstaje pytanie: po co taką sztuczną sytuację rozważać? Jest to potrzebne, ponieważ opisuje ona warunki konieczne do podjęcia bezstronnych decyzji i pozwala zbudować model lub wzorzec, który umożliwi ocenę rzeczywistych państw oraz instytucji ze względu na kryterium sprawiedliwości.

Postępowanie to nawiązuje do tezy Rousseau, który w *Umowie społecznej* pisał, że umowa społeczna rozwiązuje zasadniczy problem, a mianowicie znalezienie takiej formy stowarzyszenia, „dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem”³⁰⁷.

Tą formą życia zbiorowego jest w koncepcji Rawlsa demokracja. Dobrze urządzone społeczeństwo, sprawiedliwe państwo, odzwierciedlające w swej strukturze zasady sprawiedliwości społecznej, jest demokratyczne. W świetle rozważań Rawlsa dotyczących sprawiedliwości prawomocność państwa o ustroju konstytucyjnej liberalnej demokracji daje się obronić, ponieważ jawi się ono jako dobrowolne stowarzyszenie ludzi wolnych i równych, zachowujących w fazie państwowej wspomniane cechy, przetworzone, wpisane w strukturę sprawiedliwego państwa. Na marginesie warto zauważyć, że w koncepcji Rawlsa umowa sama nie wystarcza do uzasadnienia zobowiązania politycznego, lecz wymaga dopełnienia o ideę sprawiedliwości. Państwo to za mało, jednostki bowiem pragną żyć w państwie, które uznają za sprawiedliwe.

Filozofowie libertariańscy, Nozick oraz podzielający w pewnym stopniu idee libertarianizmu Buchanan, polemizują jednak z Rawlsem na temat kształtu ustrojowego państwa i jego podstaw, określonych zasad sprawiedliwości. Obaj są proceduralistami: sądzą, że słuszny wynik jest rezultatem słusznej procedury, i obaj zgadzają się co do tego, że wynik procedury, ostateczny wybór nie może zostać z góry określony. Nozick zresztą nie przywiązuje wagi do idei kontraktu społecznego, Buchanan zaś, powołując się na Hobbesa, twierdzi, że w wyniku umowy społecznej nie musi wcale powstać państwo demokratyczne, bowiem także całkowicie niedemokratyczne struktury można wyprowadzić analitycznie z założeń kontraktualnych. Zatem twórca teorii publicznego wyboru zauważa, że kontraktualne podejście nie determinuje wyniku umowy, a więc tego, jaka konkretna polityczna struktura zostanie ostatecznie ustanowiona.

³⁰⁷ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczek et al., BKF, Warszawa 1966, s. 21–22.

Indywidualistyczna koncepcja polityki

Rawls najpierw wyprowadza pojęcie sprawiedliwości, następnie zaś konstruuje ideę państwa „dobrze urządzonego”, które jest konstytucyjną liberalną demokracją. Ale Buchanan także nie zgadza się z Rawlsem, że z umowy zawartej w sytuacji pierwotnej musi wynikać ta, a nie inna definicja sprawiedliwości, która w konsekwencji prowadzi do demokratycznej struktury państwa „dobrze urządzonego”. Różnica ta bierze się stąd, że w owej sytuacji pierwotnej znajdują się u Rawlsa nie rzeczywiste jednostki, lecz istoty racjonalne, o świadomości ograniczonej przez zasłonę niewiedzy, Buchanan natomiast przyjmuje, że umowę zawierają jednostki rzeczywiste, posiadające pełną wiedzę i mimo to osiągnięcie przez nie bezinteresownego porozumienia jest możliwe³⁰⁸. Oznacza to, że jednostki zawierające umowę u Rawlsa są istotami moralnie równymi, a w koncepcji Buchanana jednostki nie są równe, lecz mimo to porozumienie i zgoda na zasadnicze konstytucyjne decyzje jest możliwa. Krytykując obie te koncepcje, James Fishkin twierdzi, że jednostki u Rawlsa mają zbyt małą wiedzę, zaś u Buchanana zbyt dużo wiedzą, by w ramach umowy społecznej możliwe było podjęcie bezinteresownej decyzji w kwestii przyszłego kształtu społeczeństwa³⁰⁹.

Buchanan sądzi inaczej. Wśród swoich poprzedników wymienia Spinozę, którego poglądy wyrażone w *Traktacie politycznym* znacznie odbiegają od koncepcji Hobbesa: wynik umowy zostaje bowiem przedstawiony w postaci kilku możliwych rozwiązań ustrojowych, natomiast sama procedura umowy nie wiąże się z kwestią zobowiązania politycznego. Przede wszystkim jednak twórca teorii wyboru publicznego polemizuje z Rawlsem, ponieważ pytanie, jakie sobie zadaje, rozważając teorię kontraktu, nie dotyczy struktury idealnego państwa, lecz idea umowy pełni tu raczej funkcję legitymizującą dziedzinę polityki. W przeciwieństwie do Rawlsa Buchanan nie przyjmuje założeń dotyczących sytuacji pierwotnej, zasłony niewiedzy; w jego wersji umowy jednostki są rzeczywistymi ludźmi, a mimo to bezstronność wyboru jest możliwa w pewnych przypadkach, zwłaszcza w sytuacji powoływania do życia przez zbiorowość podstawowych instytucji w wyborach konstytucyjnych. Jednomyslność nadaje tym wyborom oraz instytucjom prawomocny charakter, tak więc wybory publiczne, wybory konstytucyjne znajdują uzasadnienie w umowie społecznej.

Jak już wspomniałam, jednomyslność osiąga się dzięki niepewności (*uncertainty*), dzięki temu, że projektując reguły dla konstytuowanego przez

³⁰⁸ J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty...*, op. cit., s. 175–176.

³⁰⁹ J.S. Fishkin, *In Quest of the Social Contract* [w:] G. Brennan, L.E. Lomasky (red.), *Politics and Process. New Essays in Democratic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 183.

nas państwa, nie potrafimy przewidzieć, co wynikające z nich zmiany instytucjonalne nam przyniosą. Powstaje tu bowiem bariera epistemologiczna, która sprawia, że zdobywamy się na bezstronność. W wyborach postkonstytucyjnych jednomyślność, choć możliwa, bywa trudna do osiągnięcia, dlatego ma tu zastosowanie reguła większości. Bywają jednak sytuacje, w których na przykład obawa przed rewolucją może zmusić bogatych do ustępstw na rzecz biednych, do podzielenia się bogactwem i poprawy sytuacji warstw ubogich. Widać też, że odpowiednikiem jednomyślności w gospodarce jest zasada Pareto, a optymalny wybór to taki, który nie pogarsza niczyjej sytuacji, poprawiając zarazem położenie niektórych jednostek.

Zatem Buchanan nie podejmuje tradycyjnych problemów rozstrzyganych w związku z umową społeczną, takich jak geneza państwa, problem sprawiedliwości społecznej, lecz rozszerza zastosowanie pojęcia umowy do polityki w ogóle, rozumianej jako ludzkie działanie i zarazem jako polityczny proces, w którego ramach pewne jednostki podejmują decyzje dotyczące innych ludzi, grup czy społeczeństw. Są to wybory publiczne, a polityka jest domeną tego rodzaju wyborów: konstytucyjnych i postkonstytucyjnych.

Zdaniem Buchanana polityka jest domeną działań kolektywnych, a jedynym uzasadnieniem działań kolektywnych jest kontrakt. Jeśli szukamy jakiegoś nieodwołującego się do ponadjednostkowych norm i wartości lub transcendencji uzasadnienia dla polityki, musi być ono kontraktariańskie. Nie ma innej możliwości. Istotą tej sytuacji jest to, że sami nakładamy na siebie ograniczenia w wyborach konstytucyjnych, zgadzamy się na nie oraz się im podporządkowujemy.

Twórca teorii publicznego wyboru zadaje sobie jednak pytanie: czego nie da się uzasadnić poprzez ideę kontraktu? Jego odpowiedź brzmi: nie można uzasadnić w ten sposób większościowej demokracji. Okazuje się więc, iż rozbieżność jego stanowiska i koncepcji Rawlsa jest w istocie większa, niż się na pozór wydaje. Chociaż bowiem w teorii *public choice* preferowany jest model demokratyczny, to znaczy sytuacja, że wybrani przez nas przedstawiciele podejmują bardziej szczegółowe decyzje w ramach przyjętych w umowie społecznej reguł, to także niedemokratyczne struktury polityczne dają się wyprowadzić z założeń kontraktariańskich. Umowa w ujęciu Buchanana dotyczy nie osób czy instytucji, lecz przede wszystkim reguł podejmowania decyzji. Zapewne jedno nie może istnieć bez drugiego, a więc polityka musi się odbywać w ramach *polis*, zorganizowanej instytucjonalnie zbiorowości.

Jak pisze Buchanan, obalenie uświęconego statusu przypisywanego demokratycznej regule większości było głównym celem napisanej wspólnie z Gordonem Tullockiem książki *The Calculus of Consent*³¹⁰. Natomiast

³¹⁰ J.M. Buchanan, G. Tullock, op. cit., s. 6.

w swym późniejszym artykule *Contractarian Presuppositions and Democratic Governance* rozważa on problem bardziej szczegółowy, stawiając pytanie: czy i jaka relacja zachodzi między kontraktualizmem a demokracją większościową?³¹¹

Kontraktualizm, podobnie jak demokracja, zakłada polityczną równość między wszystkimi członkami politycznie zorganizowanej społeczności, zarówno jeśli chodzi o stosowanie prawa (równość wobec prawa), wprowadzanie zmian reguł prawnych, jak i określenie działań zbiorowych w obrębie prawa. Ale równość polityczna nie oznacza konieczności większościowego podejmowania decyzji ani w zakresie egzekwowania prawa, ani jego zmiany. Większościowe podejmowanie decyzji jest tylko jedną z opcji, jedną z możliwości podejmowania decyzji zbiorowych w ramach pewnego zakresu wyznaczonego dla tego rodzaju decyzji przez konstytucję. Buchanan rozróżnia przy tym trzy zasadnicze płaszczyzny, stadia zbiorowego działania:

- 1) Egzekwowanie istniejącego prawa, które to uprawnienia Buchanan określa jako „państwo protekcyjne”. Jako przykład wskazuje minimalne państwo Nozicka lub opisywane przez dziewiętnastowiecznych filozofów państwo-stróża nocnego. Rządzący przypominają tu sędziów piłkarskich, którzy nadzorują przebieg toczącej się gry.
- 2) Działania kolektywne w granicach istniejącego prawa, czyli „państwo produkcyjne” w terminologii Buchanana, którego odpowiednikiem jest obecne u Hayeka pojęcie *legislation*, zaś w języku ekonomii są to działania w celu zapewnienia obywatelom dóbr publicznych i usług, które nie mogą być dostarczane przez jednostki lub prywatnych producentów.
- 3) Działania polegające na zmianie istniejącego prawa, istniejących reguł prawnych. Obejmują one prawo konstytucyjne lub prawo (*law*) w ujęciu Hayeka. Istotą tych działań jest zmiana reguł gry.

Jak zauważa Buchanan, politycy powołani do działań w obrębie prawa (poziom 2) często wkraczają na poziom trzeci – stanowienia prawa; zachowują się wówczas jak sędziowie piłkarscy, którzy podczas trwania gry zmieniają jej reguły.

Wysuwa on także argumenty przeciwko koncepcji demokracji jako rządów większości, mającej jakoby uzasadnienie w postaci umowy społecznej. Wyraża się to w przekonaniu, że cokolwiek większość ustanowi, jest usprawiedliwione, bowiem procedura większościowa stanowi legitymizację, a „większościowość” staje się normatywną ideą³¹².

³¹¹ J.M. Buchanan, *Contractarian Presuppositions and Democratic Governance* [w:] G. Brennan, L. Lomasky (red.), op. cit., s. 174.

³¹² Ibidem, s. 176.

Przyzwolenie, by w jakiejś zbiorowości większość decydowała na przykład o tym, czy jakiś obywatel naruszył prawo, czy nie, oznacza, że prawo nie istnieje tam niezależnie, autonomicznie, co otwiera pole dla tyranii większości lub pewnej grupy rządzącej. Jednak, zdaniem Buchanana, wydaje się ewidentne, że tego rodzaju system nie może powstać jako rezultat umowy, którą ludzie zawierają dobrowolnie. Tak więc pierwsza i zarazem fundamentalna zasada normatywna głosi, że powierzenie władzy państwu lub jego przedstawicielom musi być ograniczone przez prawo.

Kontrakt jako uzasadnienie polityki

Kolejne pytanie brzmi więc: jak wygląda kontraktualne uzasadnienie trzech stadiów polityki, jakie są kontraktualne podstawy poszczególnych rodzajów demokratycznego podejmowania decyzji?

Trzeba pamiętać, że Rawls w *Teorii sprawiedliwości* także wyróżnił kilka stadiów czy poziomów procesu politycznego: konstytucyjny, parlamentarny, administracyjny i sądowy³¹³. W każdym z nich zasłona niewiedzy jest nieco uchylona, dostępnych jest więcej informacji. Umowa społeczna dostarcza etycznych podstaw każdego z tych stadiów politycznych, przy czym oczywiście polityczny proces jest tu też traktowany hipotetycznie jako wzór do oceny rzeczywistych sytuacji (na przykład sprawiedliwa konstytucja).

Zdaniem Buchanana natomiast poszczególne rodzaje kolektywnego decydowania (z wyjątkiem jednomyślności) nie mają oparcia w umowie społecznej, mimo to mogą funkcjonować z pożytkiem dla zbiorowości. Tak więc, jeśli chodzi o egzekwowanie prawa, widzimy, że choć nie jest oczywiste obowiązywanie demokratycznych procedur podejmowania decyzji w państwie, którego zadaniem jest egzekwowanie prawa (na przykład w państwie Hobbesa), to jednak trudno wyobrazić sobie, że jednostki dobrowolnie zgodzą się na jakiś rodzaj władzy nieograniczonej, władcy absolutnego czy tyranii większości. W kwestii dostarczania dóbr publicznych sytuacja przedstawia się tak, że chociaż reguła większości jako jedynie legitymizowana zasada podejmowania decyzji politycznych nie może być wprowadzona z perspektywy kontraktariańskiej, to jest ona dopuszczona ze względów praktycznych i teoretycznych. Rzeczywiste bowiem koszty jednomyślnego podejmowania wszystkich decyzji byłyby niewyobrażalne. Poza tym reguła większości spełnia kryteria założonej równości politycznej, pod warunkiem że prawo głosu jest związane z byciem członkiem wspólnoty. Z drugiej strony osoby, które są członkami zwycięskiej koalicji,

³¹³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 267.

mają większy wpływ na decyzje niż inni. Jeśli polityk A został wybrany w wyniku głosowania większości, która zyskała 60 procent głosów, to ci, którzy należą do zwycięskiej koalicji, zyskują więcej niż inni, znajdujący się w 40-procentowej mniejszości popierającej B. Ale w systemie zdecentralizowanych decyzji politycznych te nierówne wagi są neutralizowane i nie muszą stanowić zagrożenia dla wolności jednostki.

Jeśli chodzi o najważniejszy rodzaj decyzji – dotyczących zmiany prawa – to Buchanan i Tullock kategorycznie twierdzą, że demokracja jako *ex ante* równość polityczna może być kontraktualnie wyprowadzona i uzasadniona, podczas gdy demokracja jako rządy większości jest dopuszczalna tylko w ograniczonym zakresie i pod pewnymi warunkami³¹⁴. Zwłaszcza gdy mówimy o stadium konstytucyjnym zmiany prawa, żadna reguła słabsza od jednomyślności nie jest uzasadniona. W tym stadium jedynie dokonuje się ostateczny kontrakt – czy to w hipotetycznej konceptualizacji, czy w rzeczywistości. Zmiana reguł musi uzyskać zgodę wszystkich uczestników społeczeństwa. W tym często przytaczanym przez Buchanana kontekście przykładem jest gra towarzyska (*parlour game*), której reguły uczestnicy ustalają przed jej rozpoczęciem.

Gdy przechodzimy od tych abstrakcyjnych rozważań do rzeczywistości, to widać, jak te poziomy podejmowania decyzji: egzekwowanie, stanowienie prawa i ustanawianie reguł prawnych mieszają się w działaniach polityków. Zdaniem Buchanana jednak działania jednostek – osób prywatnych, podobnie jak działania przedstawicieli władzy państwowej, muszą się mieścić w obrębie konstytucyjnych ograniczeń. Przekonanie, że demokratyczne mechanizmy podejmowania decyzji samoczynnie zapobiegają nadużyciom władzy, jest według niego złudzeniem wyborczym. Państwo bowiem, w którym politycy, politologowie oraz prawnicy nie rozróżniają poziomów prawa i stanowienia prawa, nie może być uzasadnione na gruncie umowy społecznej.

Zatem w opinii Buchanana porządek polityczno-prawny może być sklasyfikowany jako kontraktariański, jeżeli spełnia następujące kryteria³¹⁵:

- 1) Działania zarówno osób prywatnych, jak publicznych są ograniczone przez prawo, przez konstytucyjne granice.
- 2) W obrębie prawa wszyscy członkowie społeczeństwa mają równy dostęp do struktur podejmowania decyzji i wszyscy mają jednakowy wpływ na określanie decyzji w stadium początkowym, konstytucyjnym. Ponadto istnieje w tym społeczeństwie rozpoznawalna różnica między działaniem kolektywnym w obrębie prawa i działaniem podjętym w celu zmiany prawa, przy czym reguła podejmowania decyzji w tym ostatnim wypadku jest bardziej inkluzywna niż w pierwszym.

³¹⁴ J.M. Buchanan, G. Tullock, op. cit., s. 96.

³¹⁵ J.M. Buchanan, *Contractarian Presuppositions...*, op. cit., s. 181.

Kryteria porządku kontraktualnego nie odnoszą się do genezy, historii powstania istniejących reguł. Klasyfikując system jako kontraktualny, mamy na myśli jedynie operowanie – funkcjonowanie tego porządku. I choć to stwierdzenie ma treść moralną i etyczną, oparcie to ma charakter dość ograniczony. Można się tu posłużyć przykładem zaczerpniętym z dziedziny wymiany rynkowej: Przed dokonaniem transakcji pan A ma 93 jabłka i 43 pomarańcze, pan B ma 2 jabłka i 4 pomarańcze; po wymianie zaś pan A ma 90 jabłek i 44 pomarańcze, a pan B – 5 jabłek i 3 pomarańcze. Granice etycznego czy moralnego uzasadnienia owej transakcji sprowadzają się do tego, że obie strony zyskały na tej operacji handlowej. Nie wynika stąd jednak, że dystrybucja zasobów przed lub po wymianie jest uzasadniona czy usprawiedliwiona poprzez korzyść dla gospodarki bądź społeczeństwa. Obaj uczestnicy wymiany zyskują, ale nie znaczy to, że nowy porządek jest lepszy.

Buchanan podkreśla, że jego zadaniem nie jest rozciąganie kontraktualnych kryteriów poza to ograniczone zastosowanie, jakim jest analiza i ocena funkcjonowania istniejących reguł polityczno-prawnych. Wyprowadzanie wniosków dotyczących całej struktury nie jest jego zamiarem, jest natomiast celem Rawlsa. Buchanan, jak sam twierdzi, stawia sobie tu skromniejsze i mniej ambitne zadanie, chociaż pod innym względem ma szerszy program aniżeli Rawls, który nie bierze pod uwagę rozmaitych rodzajów decyzji i zmian mogących wystąpić w rezultacie działania alternatywnych reguł. Buchanan pisze o tym w książce *The Limits of Liberty*, gdzie wskazuje, że to porównywanie skutków działania rozmaitych reguł może w jego koncepcji prowadzić do zmian całego systemu i do konstytucyjnej rewolucji, która jest rodzajem pokojowej zmiany ustroju politycznego³¹⁶.

Zgadza się przy tym z Anthonym de Jasayem, że polityka jest generowaniem i egzekwowaniem kolektywnych wyborów i jako taka jest narzędziem ogromnej władzy³¹⁷. Zdaje sobie sprawę, że chociaż w kolektywnym wyborze zawsze są realizowane pewne opcje korzystne dla jakiejś grupy, to ich egzekwowanie może przebiegać dobrowolnie i pokojowo lub opierać się na przymusie. Jednak pojęcie polityki nieuciekającej się do przemocy, która niszczy wolność jednostki, daje się obronić tylko poprzez przyjętą uprzednio zgodę na jednomyślne decyzje. Tak więc pomimo wspomnianych różnic Buchanana i Rawlsa oraz innych współczesnych kontraktualistów łączy odrzucanie nieindywidualistycznych kryteriów normatywnego ocenia polityki, a także niechęć do interpretowania polityki wyłącznie jako areny ścierania się konfliktowych interesów.

³¹⁶ J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty...*, op. cit., s. 175.

³¹⁷ A. de Jasay, *Choice, Contract, Consent...*, op. cit., s. 104.

Konkluzje

Na koniec warto zauważyć, że kontraktualizm nie jest jedynym stanowiskiem głoszonym przez teoretyków wyboru publicznego. Przedstawiciel młodszej generacji uczonych, Russell Hardin, w artykule *Contractarianism: Wistful Thinking* skrytykował kontraktualizm i podważył siłę argumentacji odwołującej się do umowy społecznej w filozofii moralnej i politycznej. Przedstawił następujące argumenty: 1) zakres filozofii moralnej i politycznej jest znacznie szerszy niż zakres teorii umowy społecznej; 2) zgoda sama w sobie nie jest tworzeniem praw czy uprawnień (argument normatywny); 3) zgoda nie może być związana z motywacjami do podporządkowania się (argument eksplanacyjny); 4) aktualne umawianie się jednostek dostarcza wartościowych informacji, tymczasem racjonalna czy hipotetyczna umowa wymaga, by informacje były już dane, zanim się rozpocznie proces uzgadniania i osiągnięcia porozumienia.

Zdaniem Hardina powołujący się na umowę społeczną kontraktualizm jest marginalnym nurtem w filozofii moralnej i politycznej, rodzajem *wishful (wistful) thinking*³¹⁸. Jako przykład podaje on koncepcję Buchanana, chociaż jego zarzuty odnoszą się przede wszystkim do kontraktualnej teorii moralności stworzonej przez Davida Gauthiera. Jednak Buchanan, który nie tworzy kontraktualnej, racjonalistycznej etyki, lecz posługuje się umową społeczną wyłącznie do uzasadnienia polityki pojmowanej jako dziedzina działań zbiorowych i operacyjnych reguł – unika tych trudności. Zatem zarzuty Hardina do jego koncepcji właściwie się nie stosują, z wyjątkiem może trzeciego zarzutu, uznaje on bowiem jednomyślne zaakceptowanie konstytucji przez obywateli za warunek jej prawomocności. Ale sam Hardin i nawiązujący do filozofii Davida Hume'a teoretycy publicznego wyboru w istocie w sposób tradycyjny pojmują umowę społeczną, przeciwstawiając jej konwencjonalizm. Pod tym względem teoria wyboru publicznego nie jest jednolita, a spór między tymi stanowiskami nadal się toczy.

³¹⁸ R. Hardin, *Contractarianism: Wistful Thinking*, „Constitutional Political Economy” 1990, no. 1–2, s. 35–52.

Aksjologia publicznego wyboru

Liberalizm uważany jest za filozofię polityczną wolną od wartości. Pod adresem tej koncepcji w kręgu myśli komunitariańskiej formułowane były zarzuty, że obecny w niej indywidualizm i wizja wyizolowanej ze wspólnoty jednostki uniemożliwiają stworzenie teorii wartości. W istocie współczesne teorie liberalne często unikają rozważań nad problemem wartości, zastępując to pojęcie koncepcją preferencji (co oznacza zarówno akt wybierania, jak i jego rezultat), jednak nie znaczy to wcale, że liberalizm nie zawiera teorii wartości. Przekonanie o aksjologicznej neutralności liberalizmu wydaje się błędne, gdyż jedna z jego odmian – teoria publicznego wyboru – nie tylko opiera się na przyjmowanych w formie założeń wartościach, lecz także umożliwia formalne i proceduralne dokonywanie wartościowań, jak również określanie preferencji pod względem treści³¹⁹.

W filozofii politycznej liberalizmu rozważania na temat działań jednostek opierają się na założeniu, że wyboru dokonuje autonomiczna jednostka. Tak więc na pytanie: „kto i co wybiera?” liberałowie odpowiadają, że to jednostka ustanawia cele, wartości określane jako preferencje, co może oznaczać zarówno czynności wybierania, procedury, jak i ich rezultaty.

Od czasów Arystotelesa mianem racjonalnego określa się działanie, które prowadzi do zamierzonego celu. Starożytni filozofowie, aż po świętego

³¹⁹ M. Olson, *Logika działania zbiorowego. Dobra publiczne i teoria grup*, Scholar, Warszawa 2012, s. 15.

Augustyna, na pytanie o ostateczny cel ludzkiego działania odpowiadali, że jest nim osiągnięcie szczęścia, rozmaicie jednak owo szczęście pojmowali. Generalnie zgadzano się co do tego, że jest ono wynikiem właściwych wyborów, a także, w pewnej mierze, okoliczności (losu). Zgodnie z renesansowym duchem wolności Niccolò Machiavelli starał się wykroczyć poza ów determinizm przeznaczenia, twierdząc, że człowiek poprzez swe działania może czasami odmienić niekorzystny los.

W epoce nowożytnej powstała idea autonomii jednostki, zgodnie z którą człowiek sam dokonuje wyborów, a w myśl tej koncepcji kształtującej się w pismach nowożytnych filozofów politycznych cele nie są jednostce zadane, lecz są wyznaczane przez człowieka. Filozofowie należący do owej preliberalnej tradycji sprzeciwiają się determinizmowi, a w każdym razie jego skrajnym postaciom. W filozofii Locke'a, chociaż prawo natury stanowi porządek obiektywny, który jednostki powinny odkryć, by zgodnie z nim kształtować życie indywidualne i zbiorowe oraz osiągnąć szczęście, to jednak od ich wyboru zależy, czy odkryją owe zasady i czy będą się do nich stosować. Ten sposób myślenia jest kontynuowany w epoce oświecenia, mimo że zmienia się pojęcie prawa natury, zaś w pracach Smitha (uznającego jeszcze naturalny porządek) pojawia się koncepcja człowieka dążącego do własnej korzyści, co w tradycji klasycznego i ekonomicznego liberalizmu zostanie określone jako dobrobyt, a co utylitaryzm nazwie użytecznością.

W koncepcji klasycznego liberalizmu zakładano, że dobrobyt indywidualny niejako automatycznie przekształca się w dobrobyt zbiorowy, bez udziału państwa, natomiast w różnych odmianach współczesnego liberalizmu rozważany jest problem, czy chodzi tylko o dobrobyt materialny i czy powinno go zapewnić państwo. Już w epoce niemieckiego oświecenia pojawia się wątek roli państwa w zapewnieniu dobrobytu obywatelom, rozumianego nie tylko jako dostatek materialny, natomiast w brytyjskiej tradycji liberalnej postulat ten odnajdujemy w pismach Milla, który tworzy utopijną wizję państwa zapewniającego szczęście swym obywatelom.

Na gruncie tej koncepcji trudno jednak uzgodnić utylitaryzm z indywidualizmem. W filozofii Milla wybierająca jednostka zmierza do osiągnięcia indywidualnego szczęścia, natomiast w programie klasycznego utylitaryzmu państwo jawi się jako dostarczyciel użyteczności dla jednostek w postaci zestandaryzowanej i ujednoliconej. Karykaturę tej koncepcji przedstawił Aldous Huxley w antyutopijnej wizji społeczeństwa dobrobytu zawartej w *Nowym wspaniałym świecie*. Przyjmowane w utylitaryzmie założenie o możliwości standardowego określania jednostkowej użyteczności stało się powodem do odrzucenia tej filozofii przez czołowych przedsta-

wicieli dwudziestowiecznego liberalizmu: Rawlsa i Nozicka; krytycyzm ten widoczny jest także w nawiązującej do klasycznego liberalizmu teorii *public choice*.

Teoria publicznego wyboru stoi na gruncie indywidualizmu: jednostka sama określa cele swego działania, użyteczność. Pojawił się jednak problem: jak przejść od użyteczności indywidualnej do użyteczności zbiorowej? W ramach teorii społecznego wyboru wydawało się to niemożliwe; Arrow bowiem wykazał, że jeśli założymy, iż jednostka posiada pewien swoisty system wartości, to nie da się zbudować modelu, który w sposób demokratyczny – poprzez zasadę większości – wyznaczy zbiorowe cele. W następstwie tego odkrycia w ramach teorii wyboru rozgorzała polemika między przedstawicielami dwóch jej odmian: społecznego i publicznego wyboru, zaś twórca tej ostatniej – Buchanan uznał, iż na gruncie teorii publicznego wyboru problem ten można rozwiązać nie poprzez rozważanie racjonalności zbiorowych decyzji, lecz za kryterium wyboru przyjmując jednomyślność³²⁰. Dotyczy to wyborów konstytucyjnych, które określają podstawowe prawa w państwie zawarte w jego konstytucji. Inne kwestie związane z bieżącym funkcjonowaniem państwa są rozstrzygane w wyborach postkonstytucyjnych, gdzie ze względu na efektywność procesu podejmowania decyzji obowiązuje reguła większości.

Zapewne aksjologia teorii wyboru publicznego ma rysy relatywizmu, jednak w koncepcji tej głosowanie nie dotyczy wartości etycznych, lecz celów politycznych. Zakłada się obiektywność pewnych wartości tkwiących w kulturze Zachodu, takich jak: wolność, demokracja i prawa człowieka, mających kulturowy oraz polityczny charakter. Trzeba dodać, że pojmuje się tu wolność jako wybór ograniczeń, reguł rządzących ludzkim zachowaniem i opisuje się ją proceduralnie, jako wybieranie, preferowanie, dlatego też nie jest możliwe wcześniejsze określenie czy zdeterminowanie wyników wyboru zbiorowego³²¹.

W teorii *public choice* wolność jednostki jest niekwestionowaną wartością, którą chroni państwo liberalno-demokratyczne. Ideałem ustroju nie są rządy parlamentarnej większości, demokracja parlamentarna, lecz konstytucyjna republika, w której wolność wyboru zawsze jest wyborem ograniczeń, reguł konstytucyjnych i prawnych. Żyjemy w państwie przez siebie skonstruowanym, w tym sensie można powiedzieć, że jednostka wybiera państwo, w którym żyje. Dążenie do maksymalizacji użyteczności (szczęścia) nie jest sprzeczne z wyborami konstytucyjnymi, bowiem jed-

³²⁰ J.M. Buchanan, *What Should Economists Do?*, op. cit., s. 154.

³²¹ J.M. Buchanan, *Social Choice, Democracy, and Free Markets* [w:] idem, *Fiscal Theory and Political Economy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1960, s. 86.

nostka w wyborach tych, dzięki towarzyszącej im niepewności, wznosi się na szczybel działań wykraczających poza interes własny³²².

W wyborach postkonstytucyjnych interes własny jednostki jest w pełni rozpoznany i może przesłonić jej realizację celu korzystnego dla zbiorowości. Ale w tym wypadku teoria publicznego wyboru zakłada istnienie wartości, które mają wpływ na wybory publiczne (polityczne, ekonomiczne) jednostek. Chodzi tu przede wszystkim o istnienie środowiska kulturowego, religii, cywilizacji Zachodu i – w jej ramach – kultury politycznej oraz ekonomicznej. Składają się na nią wartości, w obrębie których porozumiewamy się i działamy, podejmujemy konkretne decyzje. W kulturze tej prawa człowieka istnieją nie jako absolutne treści, lecz są ustalane w trakcie umowy społecznej, a ich treść jest historycznie zmienna. Zakłada się także ekonomiczną koncepcję racjonalności i natury ludzkiej: człowiek wybiera użyteczność, tak jak ją pojmuje. Zdaniem Buchanana modelowanie wyborów zbiorowych poprzez składanie indywidualnej użyteczności i stosowanie zasady większości stanowi błąd Arrowa, bowiem w rzeczywistości żaden zbiorowy wybór nie może być uznany za rozstrzygnięty poprzez głosowanie, jeśli nie osiągnie się względnej jedności.

Na teorię społecznego wyboru atak przypuścił również dawny jej zwolennik – Sen, podkreślając, że na gruncie tej koncepcji nie można oddzielić procedur od celu oraz że zakłada ona błędną koncepcję człowieka i racjonalności działania, gdyż człowiek nie zawsze kieruje się tylko własnym interesem. Zaznaczał, że w działaniach człowieka należy uwzględnić szerszy zakres motywacji, przede wszystkim zobowiązanie, a nie tylko osiągnięcie korzyści własnej³²³. To, że koncepcja człowieka ekonomicznego (*homo oeconomicus*) kłóci się z naszym potocznym doświadczeniem, zauważył już pod koniec XIX wieku Francis Edgeworth. Sen jednak uznał, że koncepcja ta nie tylko stanowi uproszczenie teoretyczne i nie wyczerpuje opisu natury ludzkiej, lecz także zniekształca rzeczywistość. Porównując wspomniane dwie odmiany teorii wyboru, stwierdził, że zaletą teorii wyboru publicznego jest jej empiryczny charakter: cele określa się tu, badając empirycznie preferencje, a nie poprzez budowanie oderwanych od rzeczywistości matematycznych modeli, jak to się dzieje w teorii wyboru społecznego. Nie zgadzał się przy tym z tezą Buchanana o czystej proceduralności wyborów zbiorowych i skonstatował, że odnosić się ona może jedynie do wyborów konstytucyjnych, ponieważ przy podejmowaniu decyzji bardziej szczegółowych, dotyczących spraw bieżącego życia, konieczne jest uwzględnienie konsekwencji (celu) wyboru³²⁴.

³²² J.M. Buchanan, G. Tullock, op. cit., s. 283.

³²³ A. Sen, *Rational Fools* [w:] idem, *Choice, Welfare and Measurement*, op. cit., s. 105.

³²⁴ A. Sen, *Individual Preference as the Basis...*, op. cit.

Zastosowanie empiryczne teorii wyboru publicznego przejawiało się ostatnio w badaniach dotyczących systemów wartości (*European Values Study*)³²⁵. Wyniki tych prowadzonych w różnych ośrodkach na świecie i zakrojonych na szeroką skalę badań podważyły dotychczasowe potoczne intuicje i zarazem potwierdziły słusność krytycznych argumentów Sena. Okazało się na przykład, że obywatele USA i Szwajcarii wyżej cenią sobie pracę i wpływ na decyzje polityczne niż powiększanie majątku, co stanowi zaprzeczenie ujęcia natury ludzkiej w kategoriach *homo oeconomicus*.

Ogólne teoretyczne wnioski, jakie płyną z tych badań, dowodzą, że pojęcie szczęścia jako celu działania jest kulturowo uwarunkowane i zmienne. Tak więc błędem utilitaryzmu jest utożsamienie szczęścia z materialnym dobrobytem, gdyż inne wartości są równie ważne. Badania te, prowadzone zarówno w ramach teorii wyboru publicznego, jak i społecznego, stanowią wyraz przekonania, że celów zbiorowych nie da się teoretycznie ustalić, nie można ich też arbitralnie narzucać; wyniki badań empirycznych służą więc jako informacja o preferencjach jednostek dominujących w danym społeczeństwie.

We współczesnym liberalizmie powracają odwieczne filozoficzne pytania: Czy człowiek ma wolność wyboru? Czy może sam poprzez swe decyzje kształtować własne życie? Czy może kształtować środowisko, w którym działa, i tworzyć instytucje polityczne i gospodarcze zgodnie ze swymi intencjami? Teoria *public choice* odpowiada na wszystkie te pytania twierdząco, wpisując się w tradycję liberalizmu, która wyrasta z oświeceniowego indywidualizmu i zakłada wolność działającej jednostki oraz to, że może ona kształtować zarówno swoje życie, jak i instytucje społeczne, polityczne oraz gospodarcze racjonalnie, to znaczy zgodnie ze swymi zamierzeniami (celami). Państwo jednak nie ma obowiązku dbania o to, by obywatele byli szczęśliwi, tak więc określanie politycznej struktury, która zapewni obywatelom szczęśliwe życie, nie jest zadaniem filozofii politycznej. Podobnie jak Popper, Buchanan uważa, że z indywidualizmu i wolności jednostki wynika tylko postulat demokratycznej struktury państwa, a określenie cech dobrego czy szczęśliwego modelu ustroju należy pozostawić do rozstrzygnięcia obywatelom³²⁶.

Problem szczęścia pojawia się jednak obecnie w postaci badań empirycznych prowadzonych pod nazwą *Happiness Research*, w których nie chodzi o teoretyczny model państwa szczęśliwego, lecz o zbadanie warunków szczęśliwego i dającego ludziom satysfakcję życia. Celem tych badań jest uzyskanie informacji mających istotny wpływ na podejmowanie doraźnych decyzji politycznych i gospodarczych.

³²⁵ Zob. www.europeanvaluesstudy.nl.

³²⁶ K.R. Popper, *Utopia i przemoc*, op. cit.; por. też: J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty*, op. cit., s. 2.

Ekonomia jest często oskarżana o przyjmowanie zniekształconego poglądu na motywację ludzkich działań. Według standardowej koncepcji ludzie są racjonalnymi maksymalizatorami użyteczności, którą może być cokolwiek, zaś generalnie zakłada się, że tym, o co ludzie dbają najbardziej, jest dobrobyt materialny i wzrastający poziom życia³²⁷. Na przekór tej opinii istnieje empiryczna ewidencja potwierdzająca obiegowe przekonanie, że pieniądze nie dają człowiekowi szczęścia, a w każdym razie nie czynią go bardziej szczęśliwym. Badania, które prowadzono na temat szczęścia, wykazały pozytywny związek między subiektywnym poczuciem szczęścia a posiadaniem stałej pracy, niską inflacją i udanym życiem rodzinnym; do niedawna jednak nikt nie badał wpływu istniejących politycznych instytucji na szczęście jednostek.

Problem ten pojawił się w badaniach szwajcarskich uczonych należących do szkoły wyboru publicznego. Bruno S. Frey i Alois Stutzer z Uniwersytetu w Zurychu przeprowadzili badanie na grupie 6000 obywateli Szwajcarii, zadając im pytanie: „Czy generalnie jesteś zadowolony ze swego życia, tak jak się ono przedstawia obecnie?”. W konkluzji stwierdzili zależność znaną z wcześniejszych badań, że na poczucie szczęścia o wiele bardziej wpływa posiadanie stałej pracy niż powiększanie dochodu³²⁸. Ale największym ich odkryciem było wykazanie zależności między zakresem demokracji bezpośredniej a szczęściem, tak że jeden punkt wzrostu w indeksie demokracji powiększał poczucie szczęścia prawie o trzy stopnie w przyjętej przez nich skali. Było to odpowiednikiem efektu, jaki powoduje przejście od najniższej do najwyższej grupy podatkowej.

Uczeni ci postawili także pytanie o to, jaki aspekt demokracji bezpośredniej uszczęśliwia ludzi najbardziej: wynik (na przykład lepszy rząd) czy sam proces wyboru? W badaniach wzięli udział zarówno obywatele Szwajcarii, którzy mają prawo uczestniczyć w referendum, jak i nieposiadający takiego prawa cudzoziemcy. Okazało się, że wpływ demokracji na szczęście cudzoziemców jest nieznaczący, zaś partycypacja w życiu politycznym w dużym stopniu wpływa na zadowolenie z życia rodowitych Szwajcarów, co oznacza, iż uczestniczenie w demokratycznym procesie podejmowania decyzji jest istotnym czynnikiem szczęścia.

Z kolei badania prowadzone pod kierunkiem Ronalda Ingleharta dotyczące szczęścia i zadowolenia z życia (nie są to pojęcia identyczne, chociaż często utożsamiane, składające się na subiektywne dobre życie – *subjective well-being* [SWB]) wskazują na ścisły związek tego poczucia ze stopniem wolności politycznej i demokracji, jaki przysługuje obywatelom w pań-

³²⁷ *Happiness Is a Warm Vote*, „The Economist”, 17 kwietnia 1999.

³²⁸ B.S. Frey, A. Stutzer, *What Can Economists Learn from Happiness Research?*, „Journal of Economic Literature”, Working Paper Series no. 80 (revised version), October 2001.

stwie³²⁹. Zaobserwowano, że w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat wzrosło poczucie szczęścia w krajach z regionu Europy Środkowo-Wschodniej (z wyjątkiem Węgier), przy niezmiennym się od lat stałym ogólnym poziomie szczęścia w rozwiniętych krajach Europy i Ameryki. Okazało się, że w nowych demokracjach przejście od socjalizmu do systemu wolnościowego, nawet jeśli towarzyszyło mu chwilowe pogorszenie sytuacji materialnej, oddziało na wzrost szczęścia. W krajach, w których demokratyzacji towarzyszyła poprawa materialnego poziomu życia, wzrastało też zadowolenie z życia, natomiast w państwach, w których pogarszała się sytuacja gospodarcza, wzrost zadowolenia był niewielki, znacznie zaś wzrastało poczucie szczęścia traktowanego najwyraźniej jako coś, na co inne, nieekonomiczne czynniki mają znaczny wpływ. Ten proces, w którym większość krajów naszego regionu doświadczyła wzrastającego poczucia wolności wyboru, obrazuje wykres zamieszczony na następnej stronie.

Ekonomiczne znaczenie wspomnianych badań polega na zmianie znaczenia pojęcia użyteczności i na podważeniu utylitarystycznego przekonania, że użyteczność jest tożsama z dobrobytem. Dlatego najnowsza ekonomia szuka pomocy w psychologii. Powstał nurt ekonomii behawioralnej, gdzie odchodzi się od pojęcia racjonalności wyboru (maksymalizowania dobrobytu) na rzecz uwzględnienia w podejmowaniu decyzji elementów subiektywnych i irracjonalnych³³⁰.

Natomiast filozoficzne znaczenie tych prac polega na zakwestionowaniu utylitarystyki jako teorii pozwalającej mierzyć użyteczność jednostki w standardowych kategoriach. Po inspirację sięga się obecnie do teorii uczuć moralnych Smitha, by podkreślić subiektywny charakter przeżycia wartości, które człowiek ceni i które uważa za korzystne dla siebie³³¹.

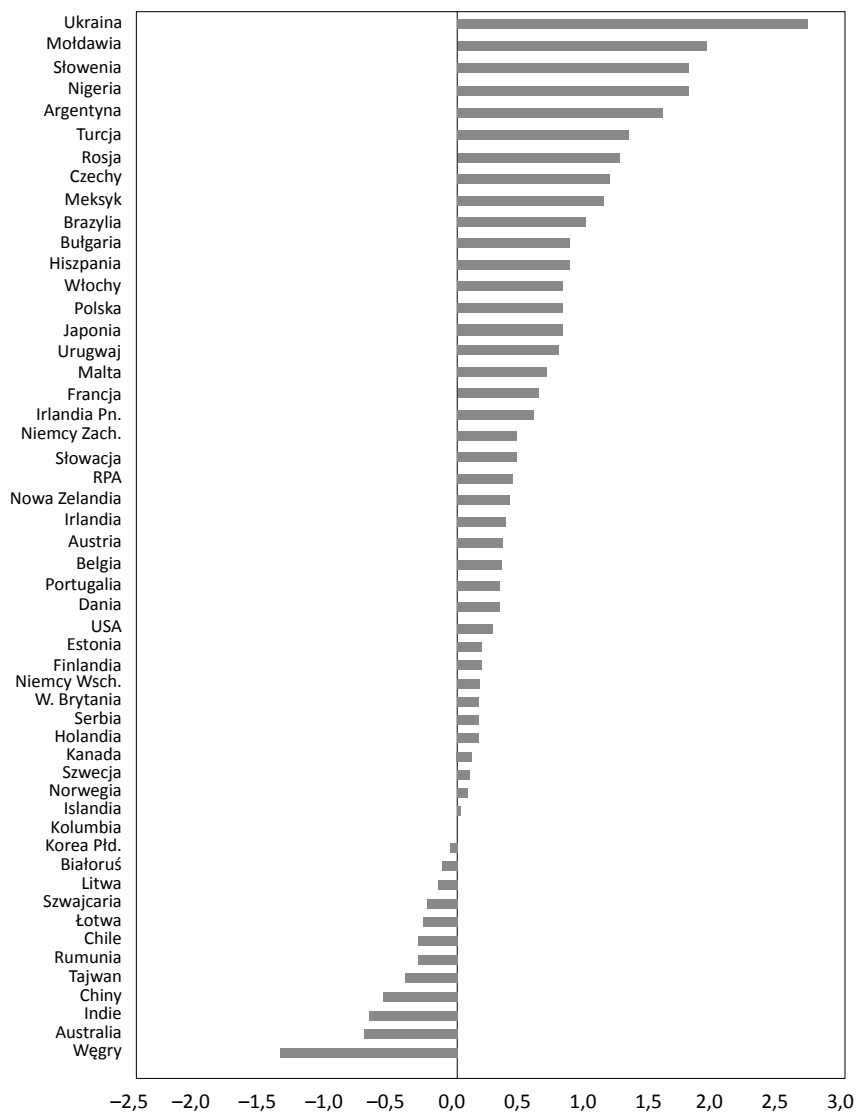
Okazuje się także, że badania te mogą mieć znaczenie polityczne, stanowią bowiem bazę informacyjną decyzji podejmowanych przez rząd w zakresie ważnych społecznie celów. Na przykład z badań Freya i Stutzerza wynika, że tak zwany indeks nędzy (*Misery index*), obrazujący zależność między bezrobociem a inflacją, zmienia się tak, iż poziom szczęścia obniża się bardziej wskutek wzrostu inflacji, zaś w niewielkim stopniu zmniejsza go wzrost bezrobocia. Toteż w czasach recesji, próbując przeciwdziałać kryzysowi, rząd powinien unikać znacznego wzrostu inflacji, zezwalając

³²⁹ R. Inglehart, R. Foa, Ch. Peterson, Ch. Welzel, *Development, Freedom, and Rising Happiness. A Global Perspective (1981–2007)*, „Perspectives on Psychological Science” 2008, vol. 3, no. 4, www.worldvaluessurvey.org (data dostępu: 7.10.2010).

³³⁰ *Happiness (and How to Measure It). Economics Discovers Its Feelings*, „The Economist”, 23 grudnia 2006.

³³¹ R. Sugden, *Correspondence of Sentiments. An Explanation of the Pleasure of Social Interaction* [w:] L. Bruni, P.L. Porta (red.), *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 91.

Rozwój, wolność i szczęście



Zmiana w indeksie subiektywnego odczucia dobrego życia (SWB)
– od najwcześniejszego do ostatniego badania

Zmiana indeksu subiektywnego odczucia dobrego życia (SWB), od najwcześniejszego do ostatniego badania we wszystkich krajach, w znaczącym przedziale czasowym (przeciętnie 17 lat). Indeks opiera się na równie ważonych odpowiedziach na pytania mierzące satysfakcję z życia i szczęście. Satysfakcja z życia jest mierzona w 10-punktowej skali, a szczęście w skali czteropunktowej; indeks został skonstruowany następująco: $SWB = (\text{satysfakcja z życia} - 2,5 \times \text{szczęście})$.

Źródło: R. Inglehart, R. Foa, Ch. Peterson, Ch. Welzel, *Development, Freedom, and Rising Happiness. A Global Perspective (1981–2007)*, „Perspectives on Psychological Science” 2008, vol. 3, no. 4, www.worldvaluessurvey.org (data dostępu: 7.10.2010).

raczej na zwiększenie bezrobocia. Wyniki wspomnianych badań empirycznych okazują się więc przydatne przy podejmowaniu bieżących publicznych wyborów.

Czy jednak politycy wezmą te odkrycia pod uwagę? Zgodnie z teorią *public choice* decyzje w państwie demokratycznym są podejmowane przez polityków z intencją, by wygrać następne wybory oraz zyskać akceptację elektoratu. Rządzący zatem, podejmując publiczne wybory, które dotyczą wszystkich obywateli albo dużych grup społecznych, muszą brać pod uwagę ich szczęście i poczucie satysfakcji, zadowolenia z życia, gdyż tylko wówczas obywatele dokonają pozytywnej oceny i będą na nich głosować. Okazuje się przy tym, że oprócz czynników czysto gospodarczych oraz poprawy poziomu życia istotne znaczenie ma również dopuszczenie obywateli do udziału w rządach, powiększanie zakresu demokracji bezpośredniej i wolności wyboru; tak więc rządzący powinni wspierać nie tylko rozwój demokratycznych instytucji, lecz także wzrost różnych form uczestnictwa obywateli w demokratycznym procesie. Koncepcja rządu przyjmowana w teorii wyboru publicznego nie zakłada szlachetnych intencji rządzących oraz tego, że rząd jest dobroczynnym despotą, dbającym o dobro wspólne. Jednak politycy, ujmowani w tej teorii jako specyficzna grupa interesu, zabiegając o własną korzyść (polityczny zysk), zmuszeni są też zatroszczyć się o zadowolenie elektoratu, zaś badania dotyczące wyznaczników szczęścia pomagają im określić cele, które powinny uwzględniać osoby mające wpływ na życie publiczne i podejmujące istotne decyzje w demokratycznym państwie.

CZĘŚĆ IV

Sprawiedliwość globalna
w demokratycznym świecie

Wielokulturowość jako problem współczesnej demokracji

Rozważany w filozofii politycznej problem wielokulturowości jest jednym z ważniejszych zagadnień, przed którym stoją współczesne demokracje liberalne. Pluralizm, wielość kultur i ich współistnienie w ramach jednego państwa lub wspólnoty państw są przedmiotem teoretycznej refleksji obecnej w dziełach zarówno politologów, filozofów, jak i socjologów. W szczególności przedmiotem tych badań jest natura współczesnego państwa liberalno-demokratycznego, które chroni wolność jednostki i prawa mniejszości oraz szuka instytucji zapewniających pokojową koegzystencję różnorodnych grup społecznych.

W rozdziale tym nie będę jednak analizować szczegółowo zagadnień empirycznych, na przykład polityki współczesnych państw demokratycznych wobec mniejszości, ani kwestii czysto teoretycznych, związanych z pojmowaniem praw człowieka lub praw mniejszości. Rozważania na ten temat stanowią już obszerny nurt w ramach filozofii politycznej, zainspirowany po części pracami komunitarystów, którzy poprzez krytykę liberalnych założeń skłonili przedstawicieli współczesnego liberalizmu do zainteresowania się problematyką kultury i narodu. Komunitaryści zresztą jako pierwsi zwrócili uwagę na istotny mankament liberalizmu, jakim było nieuwzględnienie lub błędne rozstrzygnięcie problematyki funkcjonowania mniejszości kulturowych w ramach państwa demokratycznego.

Charakteryzując tę toczącą się od lat osiemdziesiątych XX wieku debatę, Will Kymlicka stwierdza, że komunitaryści zaatakowali wówczas realizowany w pluralistycznej demokracji ideał równości, polegający – w myśl teorii obywatelstwa Marshalla – na polityce poprawy przez państwo sytuacji ekonomicznej najsłabszych grup w społeczeństwie, stanowiących często mniejszości kulturowe. Podkreślali, że ów realizowany głównie w Anglii program polegał na adaptacji mniejszości do dominującej kultury i prowadził do ich wynarodowienia, pozbawienia praw do własnego języka i kultury. Obecnie natomiast przeważa pogląd, że państwo liberalno-demokratyczne powinno odstąpić od formalnie pojmowanej równości i chronić swoistość kulturową danej grupy. Zapewne zawsze istnieje jakaś kultura dominująca na danym obszarze i związany z nią język oraz instytucje danego państwa, nie może to jednak oznaczać negatywnego wartościowania kultury czy języka mniejszych grup³³².

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje krytyczna wobec liberalizmu koncepcja stworzona przez Alasdaira MacIntyre'a, który w książce *Dziedzictwo cnoty* (1981) odrzuca liberalizm i wraz z nim całą myśl po- oświeceniową (z głównym jej przedstawicielem – Nietzschem), by głosić ideę powrotu do tradycji antycznej, w szczególności – do filozofii Arystotelesa i jego koncepcji człowieka, który w ramach *polis* realizuje zasady wspólnego dobra. Teza ta uległa modyfikacji w późniejszej książce *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* (1988), w której MacIntyre, opierając się na rozważaniach metodologicznych i analizach historycznych, podejmuje zagadnienie wielości tradycji, a także różnorodności stylów myślenia w ramach kultury i cywilizacji Zachodu. Stwierdza, że liberalny program, zakładający pokojowe współistnienie tej różnorodności kultur, jest skazany na niepowodzenie, gdyż państwo demokratyczno-liberalne nie podoła wysiłkom zapewnienia pokojowej koegzystencji rozmaitych systemów wartości i kultur.

Po blisko dwudziestu latach od momentu powstania książka ta doczekała się polskiego przekładu³³³ i zdawać by się mogło, że poruszana w niej problematyka sporu między liberalizmem a komunitaryzmem nieco się już zdezaktualizowała. Jej lektura i ponowne prześledzenie zawartej w niej argumentacji pozwalają jednak stwierdzić, że doskonale wpisuje się ona w obecnie toczące się dyskusje na temat wielokulturowości, rozważanej przede wszystkim w aspekcie globalnym. Tak więc chociaż argumenty zawarte we wspomnianej książce w intencji MacIntyre'a odnosiły się głównie

³³² W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 415, 419; idem, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 135.

³³³ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. A. Chmielewski [et al.], Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

do problemów tradycji i kultury państwa narodowego, stosowane mogą być także do nowej rzeczywistości politycznej z początku XXI wieku, w której zwraca się uwagę na wzajemne relacje między państwami, zaś podmiotami są również większe struktury polityczne, na przykład Unia Europejska.

W myśl tej interpretacji głównym zagadnieniem omawianym w książce *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* nie jest krytyka pooświeceniowego liberalizmu, lecz problem wielokulturowości. MacIntyre podejmuje tu kwestie żywo dyskutowane we współczesnym liberalizmie, przedstawiając je w świetle swojej koncepcji filozoficznej i używając innego języka niż dominujący we współczesnych analizach dyskurs liberalny. Rozważa on współistnienie i konflikt tradycji oraz analizuje ten problem zarówno na płaszczyźnie epistemologicznej, jak i politycznej, wysuwając zarazem normatywne postulaty.

Z jednej strony trudno zaakceptować tezę autora, że liberalizm kontestuje wszelką tradycję i ustawia się na metapoziomie rozważań w roli arbitra oceniającego inne stanowiska, wydaje się bowiem, że liberalna tradycja istnieje i stanowi podstawę współczesnego demokratycznego państwa. Wydaje się też, że państwo liberalno-demokratyczne stwarza najlepsze warunki do wielokulturowości rozumianej jako współistnienie wielu systemów wartości na danym obszarze. Z drugiej strony jednak problem ten, rozważany w aspekcie globalnym, każe nam zakwestionować przekonanie o uniwersalności demokracji jako jedyne go możliwego politycznego podłoża pokojowego współistnienia wielości kultur i tradycji oraz rodzi pytanie, czy nie ulegliśmy liberalnemu przesądowi o powszechnym charakterze idei demokratycznej. Choć zatem nie ze wszystkimi tezami MacIntyre'a można się zgodzić, sformułowane przez niego argumenty przeciwko liberalnej demokracji stanowią inspirację do nowego spojrzenia na problem uniwersalności bądź partykularności idei demokracji we współczesnym świecie.

MacIntyre o liberalizmie i demokracji

Charakteryzując liberalizm, MacIntyre twierdzi, że jest to koncepcja wyrastająca z atmosfery francuskiego oświecenia, krytyczna wobec wszelkiej tradycji i religii oraz opierająca się na nieograniczonym zaufaniu do ludzkiego rozumu. Liberalizm, według niego, cechuje także atomistyczna wizja wyizolowanej ze społeczeństwa jednostki.

Ten ostatni argument, wywodzący się z antyliberalnej filozofii Karola Marksa, powtarza się w XX wieku w koncepcjach komunitarystów, przede wszystkim w słynnej krytyce „ja” liberalnego, dokonanej przez Sandela,

a obecnej także u MacIntyre'a³³⁴. Ich zdaniem człowiek nie istnieje poza społeczeństwem, poza kulturą i tradycją, zaś wolnorynkowy porządek społeczny różni się od tradycji. Liberalizm zdominowany jest przez myślenie w kategoriach rynku i wartości użyteczne, brak w nim idei dobra wspólnego³³⁵. Rysując ten nieco uproszczony obraz liberalizmu, MacIntyre nazbyt wyjaskrawia oświeceniowy styl myślenia, nie dostrzegając faktu, że początki współczesnego demokratycznego państwa kształtowały się już u progu epoki nowożytnej (wizje zawarte w renesansowych utopiach, pierwsze instytucje demokratyczne w Anglii i Holandii), a powstające wówczas teorie polityczne, na przykład koncepcja Locke'a, nie przeciwstawiały jednostki społeczeństwu ani kulturowej tradycji.

MacIntyre sądzi również, że liberalny porządek społeczny najpełniej wyraża system demokracji pluralistycznej stworzony przez Roberta A. Dahla i nazwany przez niego poliarchią³³⁶. Zgodnie z tą teorią jednostki, które dążą do wielu dóbr, łączą się w zbiorowości nieposiadające jednolitego systemu wartości ani ideału wspólnego dobra. Jedynym wspólnym dobrem liberalizmu jest sama pluralistyczna demokracja, a główną cnotą – obywatelstwo. Chociaż MacIntyre dostrzega fakt, że przywrócenie dziś modelu starożytnej greckiej demokracji nie jest już możliwe, postuluje jednak – w imię walki z pluralizmem – powrót do tradycji, z wyraźnym uprzywilejowaniem arystotelizmu. Na marginesie warto zauważyć, że starożytna *polis* jest przez niego wyraźnie idealizowana, a panująca w niej rzekomo jedność tradycji i przekonań moralnych nigdy w rzeczywistości nie istniała.

We współczesnym świecie jednak współistnienie wielu tradycji dokonuje się w ramach demokratyczno-liberalnej kultury Zachodu. Można co prawda przywołać zaczerpnięte z historii przykłady innych ustrojów: monarchii (Rzeczpospolita Obojga Narodów) czy dyktatury (Jugosławia pod rządami Tito), lecz popularność demokracji w czasach obecnych jest tak wielka, że nie bierze się właściwie pod uwagę innych rozwiązań. MacIntyre nie tylko nie próbuje zrozumieć natury wyrastającego z nowożytnej europejskiej tradycji współczesnego państwa demokratyczno-liberalnego, lecz utrzymując, że rozmaite tradycje nie mogą współistnieć w ramach liberalnej demokracji, lekceważy także przykłady państw współczesnych, jak Australia czy Kanada, w których koegzystencja różnorodnych kultur odbywa się z poszanowaniem ich swoistości.

³³⁴ M. Sandel, *Liberalism and the Limits...*, op. cit., s. 179; A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, op. cit., s. 456. Zob. też: J. Waldron, *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 375–376.

³³⁵ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, op. cit., s. 454; zob. też: R.A. Dahl, *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1963, s. 58.

³³⁶ *Ibidem*, s. 468.

Przyczyną tego jest zapewne fakt, że MacIntyre nie posługuje się pojęciem kultury, lecz tradycji, którego używa bądź w szerszym, obiegowym znaczeniu, gdzie tradycja oznacza to samo co kultura, bądź w węższym – jako tradycji dociekań, gdzie ma ono przede wszystkim wymiar epistemologiczny i jest sposobem ujmowania świata społecznego przez daną wspólnotę. Oba te znaczenia tradycji występują w książce *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* w rozmaitych kontekstach. W dziele tym, biorąc za punkt wyjścia ów epistemologiczny sens pojęcia tradycji, MacIntyre konstatuje niepowodzenie liberalnego projektu połączenia wielu tradycji i stwierdza, że ich członkowie nie mogą się porozumieć, zaś demokracja liberalna to uniwersum zwalczających się poglądów³³⁷. Twierdzi również, że ustrój ten nie poradzi sobie z wielokulturowością, gdyż albo zniszczy tradycje i kultury przez ich ujednoczenie i narzucenie im wspólnego, dominującego języka, albo utonie w nierozstrzygalnych debatach, ponieważ dana tradycja wytwarza swoiste pojęcie racjonalności praktycznej i sprawiedliwości, toteż między różnymi tradycjami możliwy jest tylko konflikt³³⁸.

MacIntyre zauważa przy tym, że dystansujący się początkowo od wszelkiej tradycji (w szerszym znaczeniu) liberalizm oświeceniowy obecnie właściwie przekształcił się już w tradycję, nie ma jednak racji, mówiąc, że jest to tradycja czystej racjonalności i teoretycznego uniwersalizmu. W istocie bowiem owa tradycja liberalizmu to model racjonalności praktycznej i sprawiedliwości wypracowany w dziejach nowożytnej filozofii politycznej (począwszy od Locke'a i Spinozy, a skończywszy na Rawlsie) i realizowany w ramach nowoczesnego państwa demokratycznego.

Zdefiniowane przez Jerzego Szackiego pojęcie tradycji oznacza w socjologii przekazywane z pokolenia na pokolenie treści kulturowe (wierzenia, obyczaje, poglądy, normy) lub proces przekazywania tych treści. Częste jest też utożsamienie tradycji z kulturą (Kroeber, Malinowski, Lowie), w potocznym użyciu zaś pojęcia takie jak dziedzictwo, tradycja czy kultura bywają często traktowane zamiennie. Ale tradycja nie jest identyczna z całością dziedzictwa kulturowego danej zbiorowości, a obejmuje tylko zjawiska i treści kulturowe z przeszłości, wyróżnione przez pewne grupy społeczne lub narody na podstawie określonej hierarchii wartości jako

³³⁷ Ibidem, s. 471.

³³⁸ Krytykę stanowiska MacIntyre'a przedstawił Sen, podkreślając obecne w nim błędne i prowadzące do konfliktów pojęcie „pojedynczej kulturowej afiliacji”, któremu przeciwstawił koncepcję pluralistycznej przynależności jednostki do rozmaitych kultur i zbiorowości. Zob. A. Sen, *Identity and Violence*, W.W. Norton, New York 2006, s. 25. Zob. też: A. Sen, *Violence and Civil Society* [w:] idem (red.), *Peace and Democratic Society*, Open Book Publishers, Cambridge 2011, s. 3; M. Nussbaum, *The New Religious Intolerance*, op. cit., s. 146.

społecznie doniosłe dla terażniejszości lub przyszłości. Tradycja zatem to jeden ze sposobów włączania przeszłości do terażniejszości, to dialog terażniejszości z przeszłością³³⁹.

Tak więc nie całe dziedzictwo kulturowe jest tradycją, lecz tylko pewna część wzorów i obyczajów, a przy ich wyborze zakłada się sąd o wartości przekazywanego elementu, stąd niektórzy teoretycy utożsamiają tradycję z systemem wartości (Shils)³⁴⁰. MacIntyre zdaje się podzielać także i to rozumienie tradycji, gdy pisze, że liberalizm jako „nadzieja niezależnej od tradycji uniwersalnej racjonalności”³⁴¹ nie może stanowić zbioru wartości godnych podjęcia i zasługujących na miano tradycji, gdyż filozof ten w istocie nie ceni owego zbioru wartości, które są konstytutywne dla liberalnej kultury, takich jak: wolność jednostki, indywidualizm, tolerancja, równość wobec prawa. Jak zauważa Szahaj, „podmiotami aktywnymi na scenie etycznej i politycznej są dla MacIntyre’a tylko tradycje i wspólnoty, nie zaś pojedynczy ludzie”³⁴².

Jak wspomniałam, w koncepcji MacIntyre’a występuje też swoiste zawężenie pojęcia tradycji – pojawia się tradycja dociekań, ruch, który powoduje, że uczestniczące w nim osoby zdają sobie z niego sprawę i przetwarzają terażniejszość w kierunku zachowawczym, w celu jej ulepszenia lub by stawić jej opór. Twierdząc, że cechy konstytutywne danej tradycji: teoria sprawiedliwości i praktycznej racjonalności, poza daną tradycją są niezrozumiałe³⁴³, filozof głosi relatywizm kulturowy, który jednak w jego koncepcji nie przybiera skrajnej postaci. Nie utrzymuje on bowiem, że nie można być arystotelikiem poza grecką *polis*, lecz uważa, że można i dziś wprowadzać w życie zasady sprawiedliwości i racjonalności głoszone przez starożytnego filozofa, pod warunkiem że nasze środowisko kulturowe umożliwi ich stosowanie i ceni te wartości. MacIntyre dopuszcza zmiany i modyfikacje zachodzące w obrębie danej tradycji dociekań: w jego ujęciu tradycja to proces, w którym dokonuje się nieustanne przetwarzanie i translacja, przy czym żadna tradycja nie może racjonalnie dowodzić swej wyższości ani racjonalnie ocenić wzajemnych relacji³⁴⁴.

³³⁹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971, s. 127–128.

³⁴⁰ Ibidem, s. 154.

³⁴¹ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, op. cit., s. 454.

³⁴² A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 49.

³⁴³ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, op. cit., s. 520.

³⁴⁴ Ibidem, s. 443–444. Jak pisze Adam Chmielewski: „MacIntyre twierdzi, że nie istnieje racjonalność, która nie byłaby racjonalnością jakiejś określonej wspólnoty, a tym samym nie byłaby zarazem racjonalnością odmienną od racjonalności innej wspólnoty, jej tradycji i jej języka”. A. Chmielewski, *MacIntyre a współczesna filozofia polityczna* [w:] A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, op. cit., s. 28–29.

Tak więc wielokulturowość w koncepcji MacIntyre'a jest problemem wielości tradycji, ich współistnienia i zachodzących między nimi wzajemnych relacji.

*Wielość tradycji w koncepcji MacIntyre'a
a liberalna wielokulturowość*

Wyróżniając trzy główne nurty europejskiej tradycji, zapoczątkowane przez Arystotelesa i świętego Tomasza, Platona i świętego Augustyna oraz Hume'a i filozofów szkockich, MacIntyre przeciwstawia im oświeceniowy i pooświeceniowy liberalizm, który – w jego opinii – nie przystaje do poprzednich stanowisk i nie daje się z nimi uzgodnić, gdyż – jako czysta racjonalność – stawia się na metapoziomie i ponad wszelką tradycją. Charakteryzując relacje pomiędzy tradycjami, filozof używa znamienych określeń: niewspółmierność pojęć, sporność, niezgodność, agonistyczne czy konfliktowe relacje. Istnieje tu pewnego rodzaju podobieństwo do teorii konfliktu cywilizacji Samuela Huntingtona, lecz MacIntyre w swej filozofii kultury kładzie większy nacisk na kwestie epistemologiczne niż na problemy historiozofii.

Zdaniem MacIntyre'a nie jest możliwe uzgodnienie lub zewnętrzne rozstrzygnięcie konfliktu tradycji, jak zakłada liberalizm. W ramach tradycji można dzięki empatii zrozumieć inny pogląd i zaadaptować go do własnej tradycji lub go odrzucić. W tym sensie tradycje (i zarazem kultury) są reformowalne i podatne na zmianę. Można też zakwestionować własną tradycję w imię jej naprawy i przetworzenia, jednak nie można wyjść poza nią i oceniać ją racjonalnie, nie istnieje bowiem uniwersalny wzorzec racjonalności. Tak więc, według MacIntyre'a, całkowitym przeciwieństwem tradycji jest zapoczątkowany przez Kanta i Reida kosmopolityzm, reprezentowany obecnie przez liberałów i libertarian: Rawlsa i Nozicka. Tworzone przez nich teorie polityczne znalazły swe ucieleśnienie w państwie liberalnej demokracji, w której występuje zjawisko umiędzynarodowienia języka (sposobów komunikacji, terminów dyskusji), co w konsekwencji powoduje wymieranie tradycji.

Wielokulturowość we współczesnych dyskusjach nad naturą i funkcjonowaniem państwa demokratycznego sprowadza się głównie do problematyki praw mniejszości, przy czym nie oznacza to tylko równości praw politycznych czy obywatelskich, gdyż uwzględnia się także bardziej skomplikowany charakter sytuacji mniejszości narodowych, rasowych, etnicznych, orientacji seksualnych, których nie rozwiązuje przyznanie tym grupom formalnej równości praw. Panuje przy tym przekonanie, że można

demokratycznie osiągnąć konsensus, w debacie lub poprzez głosowanie ustalić zasady sprawiedliwego porozumienia.

Zarzut MacIntyre'a, że osiągnięcie tego celu nie jest możliwe, ponieważ mniejszości te łączy wspólna tradycja i nie da się ich zespolić w całość opartą na pewnej zasadzie sprawiedliwości, nie wydaje się słuszny, osiągnięcie społecznego porozumienia w danej sprawie nie musi bowiem oznaczać narzucenia jej uczestnikom określonego wzorca sprawiedliwości i racjonalności. Jak stwierdził Rawls, można w drodze umowy wspólnie przyjąć polityczną koncepcję sprawiedliwości, która nie wyklucza posiadania przez jednostki własnych poglądów etycznych.

MacIntyre nie ma także racji, gdy pisze, że deliberacja zakłada pewien uniwersalny wzorzec racjonalności, co jest narzucaniem liberalnego języka i wzorca tradycjom. Prowadzone w ramach światowego sondażu wartości badania empiryczne dowodzą, że dokonujący się w czasie proces wzrostu racjonalności stanowi przejście od prymitywnych do bardziej cywilizowanych metod rozwiązywania konfliktów i porozumiewania się wspólnot, co nie oznacza wcale zaniku lub wypierania swoistej kultury i tradycji cechującej daną zbiorowość.

Wielokulturowość a demokracja

Tak więc rozważana we współczesnej filozofii politycznej wielość kultur jest oczywistym faktem, a pluralizm i zróżnicowanie systemów wartości są powszechnie akceptowanymi cechami społeczeństwa demokratycznego. Liberalizm nie jest neutralny aksjologicznie, lecz wśród wartości przez niego głoszonych są tolerancja i wolność polityczna, które mają być urzeczywistniane w państwie demokratycznym³⁴⁵. Wartości te kształtowały się w kulturze europejskiej wraz z powstawaniem systemów demokracji Zachodu, stąd liberalizm i demokracja są ściśle z sobą związane, zaś w teoriach liberalnych, na przykład w koncepcji Rawlsa, wolność polityczna ma pierwszeństwo przed innymi wartościami społecznymi i może być w pełni urzeczywistniona w ramach konstytucyjnej liberalnej demokracji.

Stosując terminologię MacIntyre'a, można powiedzieć, że podobnie jak tradycja arystotelesowska wykształciła się w greckiej *polis*, tak też nowożytna tradycja liberalna ukształtowała się w dziełach Hobbesa, Locke'a, Spinozy, Smitha, Rousseau, Constanta, de Tocqueville'a; tradycja ta jest związana z koncepcją umowy społecznej, która leży u podstaw nowo-

³⁴⁵ Por. na ten temat: R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Znak, Kraków 1977.

żytnego państwa demokratycznego. Trwająca od kilku stuleci ewolucja europejskiego i amerykańskiego liberalizmu dowodzi, że demokracja jest optymalnym środowiskiem dla kultury liberalnej, środowiskiem, w którym wartości takie jak tolerancja oraz swobody polityczne mogą się rozwijać. One właśnie stanowią fundament liberalno-demokratycznej tradycji, nie zaś – jak sądzi MacIntyre – abstrakcyjnie pojęta racjonalność. Demokracja zaś okazuje się najbardziej pojemnym systemem politycznym umożliwiającym kultywowanie wielości wartości i współistnienie różnych tradycji oraz kultur. Zapewne system polityczny nie musi być w pełni demokratyczny, by mniejszości mogły w nim pokojowo współistnieć, jednak musi się on opierać na kulturowym podłożu demokracji liberalnej. Przykład polityki, którą prowadzi Rosja wobec Czechenii lub Gruzji, potwierdza tylko tezę o konieczności istnienia środowiska demokracji, kultury i tradycji liberalnej, by porozumienie między różnymi tradycjami i kulturami było możliwe.

Nowoczesne pojęcie wielokulturowości obejmuje nie tylko mniejszości narodowe i grupy etniczne, lecz także grupy społeczne powiązane wspólnym systemem wartości czy znajdujące się w podobnej sytuacji. Można je też traktować jako grupy interesu, jak to się dzieje w teorii wyboru publicznego³⁴⁶, i interpretować walkę o prawa grupowe jako leżącą w interesie lokalnych przywódców, którzy często pragną utrwać swą władzę w ramach danej mniejszości. Ukształtowana w latach sześćdziesiątych XX wieku teoria grup interesu, badająca możliwości osiągnięcia społecznego konsensusu, dziś wydaje się przestarzała, nie uwzględnia bowiem różnorodności i specyficznej tradycji czy systemów wartości poszczególnych wspólnot. Obecnie walka toczy się nie o zniesienie nierówności ekonomicznych, gdyż te nie likwidują nierówności statusu, lecz jest to walka właśnie z nierównościami statusu, prowadzona w ramach polityki uznania, której celem jest afirmacja różnic grupowych. Przyjmuje się zróżnicowane prawa obywatelskie, w zależności od kultury grupowej, i nie chodzi tu już tylko o tolerowanie odmienności kulturowych, lecz o przyznanie im swoistej wartości. Uważa się bowiem, że formy publicznego uznania dla kultury i języka mniejszości nie są sprzeczne z zasadami liberalnej demokracji, w tym z autonomią jednostki³⁴⁷.

Tocząca się w ramach liberalizmu debata na temat wielokulturowości dotyczy dziś także określenia roli państwa wobec poszczególnych grup, przy czym ideę neutralności zastąpiła koncepcja dystansu wobec kultur i społeczności żyjących na danym obszarze, gdzie współistnieją różne

³⁴⁶ R. Hardin, *One for All. The Logic of Group Conflict*, Princeton University Press, Princeton 1995.

³⁴⁷ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia...*, op. cit., s. 410.

religie i poglądy. Problemem wymagającym rozwiązania jest ocena sprawiedliwości roszczeń wysuwanych przez poszczególne mniejszości w poszczególnych państwach.

Tak więc teoria demokracji rozwija się nadal i obejmuje przemiany w życiu społecznym, które manifestują się w postaci wielości grup i ich praw oraz ich roszczeń do uznania kulturowej swoistości. Proces ten zachodzi w ramach liberalnej demokracji, która wydaje się właściwym środowiskiem dla wielokulturowości rozumianej również w MacIntyre'owskim sensie wielości tradycji. Z tego względu obecna w jego dziełach krytyka liberalnego uniwersalizmu w odniesieniu do państwa liberalno-demokratycznego wydaje się już nieco przebrzmiała, natomiast zawarta w nich obrona swoiście rozumianego tradycjonalizmu okazuje się nadal aktualna i bliska prowadzonym obecnie w kręgu Ronalda Ingleharta empirycznym badaniom nad systemami wartości na świecie.

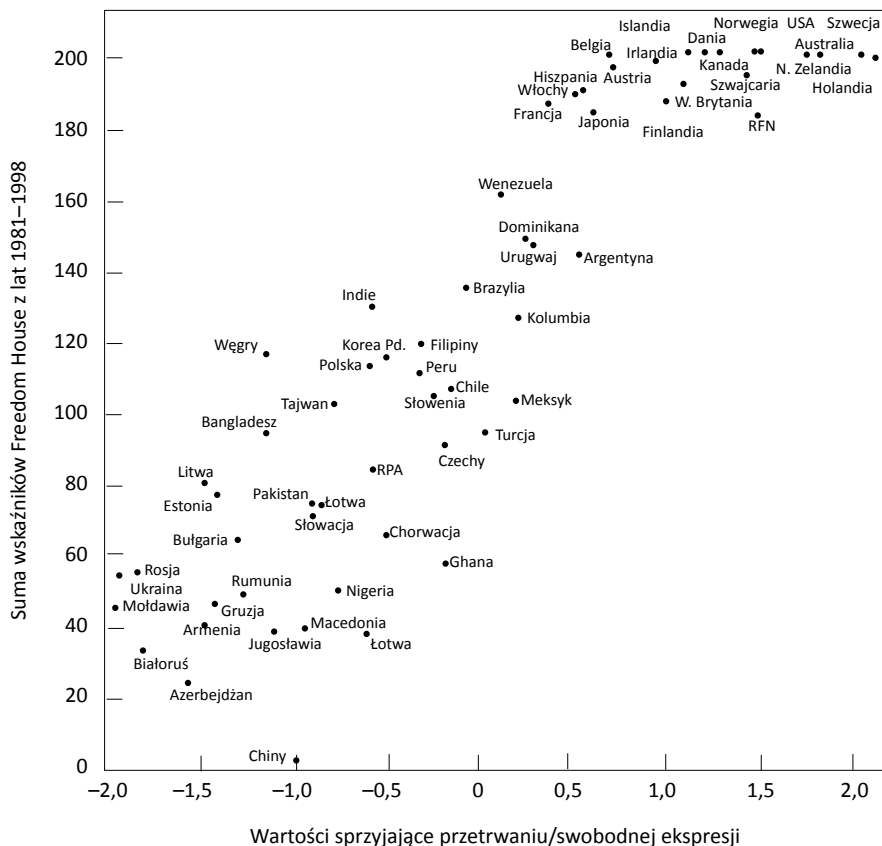
Kultura i demokracja w koncepcji Ronalda Ingleharta

Wybitny amerykański socjolog i badacz kultury Ronald Inglehart, analizując w ramach światowego programu empirycznych badań nad wartościami (*World Values Survey*) związki między kulturą a demokracją, postawił dwie tezy. Po pierwsze, rozwój gospodarczy wiąże się z przemianami kultury, z odchodzeniem od absolutnych, wywodzących się z tradycji norm społecznych w kierunku większej racjonalności i tolerancji. Po drugie zaś, kultura zależy od uwarunkowań historycznych, a to, że poszczególne społeczeństwa wyrastały w tradycji protestanckiej, katolickiej czy prawosławnej, stwarza obszary kulturowe o odmiennych systemach wartości, które nie ulegają zanikowi wskutek rozwoju gospodarki. Twierdzenia te ilustruje sporządzona około roku 2000 ogólnoswiatowa mapa kultur³⁴⁸.

Badania systemów wartości i zachodzących w nich przemian na przestrzeni ostatnich lat, w których to pracach Inglehart uczestniczył, obejmowały kilkadziesiąt narodów świata³⁴⁹. Na ich podstawie sformułował on też swą

³⁴⁸ R. Inglehart, Ch. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005, s. 64, <http://www.worldvaluessurvey.org>. (data dostępu: 7.10.2010). Granice wokół grup państw zostały nakreślone na podstawie zaczerpniętych od S. Huntingtona nazw obszarów kulturowych; R. Inglehart, *Kultura i demokracja* [w:] L. Harrison, S. Huntington, *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 152; S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2008, s. 20–21.

³⁴⁹ R. Inglehart, *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton 1997.



Źródło: R. Inglehart, *Kultura a demokracja* [w:] L. Harrison, S. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 164.

turze wartości sprzyjających swobodnej ekspresji jest podstawą powstania stabilnej demokracji, o tyle wysoki poziom gospodarki nie oznacza automatycznie wyboru tego ustroju³⁵⁰.

Podobne konkluzje można wysnuć z wspomnianych w poprzednim rozdziale badań nad poczuciem szczęścia wśród obywateli różnych narodowości (*Happiness Research*). Wynika z nich, że w ostatnich latach w krajach Europy Środkowo-Wschodniej nastąpił wyraźny wzrost indywidualnego poczucia szczęścia przy nieznacznym tylko zwiększeniu się tego odczucia w demokratycznych państwach Zachodu, przy czym krajem, w którym wskaźnik ten osiągnął najwyższą wartość, była Ukraina w okresie bez-

³⁵⁰ R. Inglehart, *Kultura a demokracja* [w:] L. Harrison, S. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie*, op. cit. s. 167.

pośrednio po „pomarańczowej rewolucji”, co dowodzi, iż demokratyczne wartości, a zwłaszcza wolność polityczna, w większym stopniu wpływają na poczucie szczęścia jednostek niż poprawa ich materialnego statusu³⁵¹.

W świetle empirycznych badań nad wartościami wielokulturowość jawi się jako problem współczesnej demokracji, który można rozważyć na dwóch płaszczyznach: relacji wewnątrz państwa demokratycznego lub w wymiarze globalnym, w związku z zagadnieniem uniwersalności liberalnej demokracji. Poglądy zawarte w *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa, jak i głośna pod koniec XX stulecia teza Francisca Fukuyamy o końcu historii przyczyniły się do upowszechnienia przekonania, że demokracja ma charakter uniwersalny i może być zaprowadzona w dowolnym kraju. W świetle jednak badań Ingleharta przekonanie to zostało zakwestionowane, a recepta „zbudujcie sobie instytucje demokratyczne, a będziecie żyć długo i szczęśliwie” nie jest uniwersalna; nie zawsze ustanowienie demokracji jest możliwe i zakończy się sukcesem, gdyż czynnik kulturowy odgrywa tu istotną rolę. Badania te potwierdzają w pewnym stopniu negatywną opinię MacIntyre’a na temat uniwersalności liberalizmu, a raczej tej odmiany liberalizmu, która widzi w nim teorię czystej rozumności, stojącej ponad kulturą i tradycją.

Okazuje się więc, że ów krytykowany przez MacIntyre’a uniwersalistyczny model liberalizmu nie sprawdza się na płaszczyźnie międzynarodowej, a liberalna polityka lansująca określony model demokracji nie zawsze jest słuszna. Z jednej strony liberałowie mają rację, mówiąc, że postęp gospodarczy sprzyja uniwersalnym wartościom: wolności i tolerancji, a ponadto skłania narody do odchodzenia od absolutyzmu kulturowego; z drugiej strony demokracja wymaga oparcia w tradycji i kulturze, w której obecne są wartości sprzyjające ekspresji. Zdaniem Ingleharta z powyższych badań trudno jest jednak wyciągać ogólne wnioski historiozoficzne na temat dalszego rozwoju cywilizacji, można tylko wysuwać przypuszczenia. A te nie pozwalają stwierdzić ani nieuchronnego konfliktu cywilizacji w przyszłości (jak twierdził Huntington), ani ostatecznego zapanowania demokracji na świecie (jak zakładał Fukuyama). Z badań tych wynika jedynie prognoza umiarkowanie optymistyczna, mówiąca o stopniowym rozszerzaniu się w społeczeństwach w skali światowej wartości racjonalności i tolerancji, które sprzyjają ich pokojowej koegzystencji.

Poglądy te są zbieżne z tezami zawartymi przez Rawlsa w *Prawie ludów*, w której to książce odchodzi on od liberalnego uniwersalizmu i uznaje, że istniejące na świecie rozmaite systemy polityczne mogą współistnieć z liberalnymi demokracjami Zachodu, jeśli przestrzegają pewnych podstawowych zasad, w tym – przede wszystkim – praw człowieka.

³⁵¹ R. Inglehart, R. Foa, Ch. Peterson, Ch. Welzel, op. cit.

Przemiana poglądów Rawlsa odzwierciedla powszechne już dziś przekonanie o zmierzchu liberalnego konstruktywizmu w polityce międzynarodowej. Współczesny liberalizm polityczny nie polega więc na przykładaniu do rzeczywistości jednej teorii i określonego modelu demokracji, lecz ma on charakter minimalistyczny i opiera się na poznaniu oraz szacunku dla odmienności rozmaitych kultur, na akceptacji charakterystycznych dla nich postaw i wartości. Chociaż zatem demokracja liberalna nie jest tworem uniwersalnym wyprowadzonym z powszechnej teorii racjonalności, lecz zjawiskiem historycznym, zakorzenionym w kulturze i tradycji Zachodu, to jednak wartości, które głosi: wolność polityczna i prawa człowieka, są dziś powszechnie uznawane w świecie, przy czym mogą one być realizowane także w ramach innych systemów politycznych, mających oparcie w swoistej kulturze i tradycji danej zbiorowości.

Liberalizm i demokracja w epoce globalizacji

Pojęcie globalizacji najwcześniej pojawiło się w ekonomii, skąd przeniesione zostało do filozofii i teorii politycznej, a także do filozofii kultury. W ekonomii globalizacja oznacza powiększanie się rynku, a wraz z nim – skali procesów i zjawisk gospodarczych, co ma związek z zanikaniem rynków narodowych na rzecz międzynarodowej wymiany i dotyczy przede wszystkim zjawiska konkurencji na rynku światowym. W filozofii politycznej o globalizacji pisano na ogół w kontekście zachodzących niedawno procesów jednoczenia się Europy i przekształcania państw narodowych w wielki organizm polityczny Unii Europejskiej; wyrażano obawy dotyczące homogenizacji politycznej i kulturowej, zaniku narodowych tradycji i nadmiernych ograniczeń wolności jednostki (wolności gospodarczej i politycznej), które mogą wynikać z ujednoczonego prawodawstwa Unii. W skali światowej procesy globalizacyjne rozważano natomiast w kontekście problematyki nieuchronności demokracji, jej uniwersalnego wymiaru i konsekwencji politycznych, które polegałyby na zmierzaniu do realizacji państwa światowego³⁵².

Wiek XX przejdzie do historii jako stulecie, w którym po nieudanych próbach eksperymentalnego urzeczywistnienia racjonalnych, utopijnych

³⁵² D. Held, *Reframing Global Governance. Apocalypse Soon or Reform!* [w:] G.W. Brown, D. Held (red.), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge 2010, s. 307.

projektów doskonałego społeczeństwa, a z drugiej strony po licznych przejawach politycznego irracjonalizmu oraz barbarzyństwa – ostatecznie zatriumfowały liberalizm i demokracja. Pierwsza połowa stulecia upłynęła pod znakiem tendencji totalitarnych w polityce, w ekonomii zaś wykazywano wyższość gospodarki planowej nad wolnym rynkiem. W praktyce realizowały te zasady państwa socjalistyczne, jednak także w krajach kapitalistycznych, takich jak Stany Zjednoczone, po okresie wielkiego kryzysu wprowadzano interwencjonizm państwowy. Według popularnych wówczas lewicowych opinii liberalna demokracja, traktowana jako dziewiętnastowieczny przeżytek, miała powoli odejść w zapomnienie. Tak się jednak nie stało. Zwrot ku ideałom liberalizmu nastąpił po II wojnie światowej: najpierw Republika Federalna Niemiec pod rządami Ludwiga Erharda, później Wielka Brytania za czasów Margaret Thatcher i Stany Zjednoczone w okresie rządów Ronalda Reagana realizowały liberalną politykę gospodarczą.

W teorii politycznej zaś dyskusja nad liberalizmem i demokracją, zapoczątkowana na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przez Roberta A. Dahla i Anthony'ego Downsa, rozwinęła się w latach siedemdziesiątych, po opublikowaniu klasycznych już dzisiaj dzieł Rawlsa i Nozicka³⁵³. Triumf orientacji liberalno-demokratycznej przypieczętowało pod koniec stulecia powstanie nowych demokracji w Polsce i w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Ten polityczny sukces – obalenie totalitarnych reżimów w Europie, umocnił znaczenie liberalizmu jako teorii politycznej mającej nadal siłę inspirującą i zdolnej oddziaływać na kształt ustrojów oraz bieg wydarzeń politycznych. Okazało się, że wolnorynkowa liberalna demokracja jest nadal atrakcyjnym i wcale nie przestarzałym modelem ustrojowym. Potęga ideału demokratycznego była tak wielka, że według obliczeń podanych przez Dahla pod koniec XX stulecia liczba krajów demokratycznych stanowiła już blisko jedną trzecią wszystkich państw świata³⁵⁴.

W ostatnim trzydziestoleciu ubiegłego wieku dokonał się znaczący rozwój filozofii politycznej, zwłaszcza w zakresie badań nad naturą i odmianami liberalizmu oraz demokracji. Powstawały nowe koncepcje dotyczące mechanizmów funkcjonowania demokracji: teoria grup interesu czy teoria wyboru publicznego. Głośna teoria Fukuyamy³⁵⁵ przepowiadająca globalne panowanie demokracji spowodowała, iż w świecie demokratycznym

³⁵³ R.A. Dahl, *Modern Political Analysis*, op. cit.; R.A. Dahl, Ch.E. Lindblom, *Politics, Economics and Welfare*, Harper, New York 1953; A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Row, New York 1957; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971; R. Nozick, *Anarchy, State...,* op. cit.

³⁵⁴ R.A. Dahl, *O demokracji*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000, s. 14.

³⁵⁵ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

zapanowała dość powszechnie wiara w to, że ludzkość niebawem znajdzie się w złotym wieku przygotowanym przez liberalną demokrację. Początek XXI stulecia zachwiał jednak tym utopijnym przeświadczeniem i obudził czujność rządów oraz obywateli społeczeństw Zachodu. Wydarzenia z 11 września 2001 roku uświadomiły bowiem istnienie wrogów liberalnej demokracji, głoszących tym razem już nie przewagę totalitaryzmu nad wolnością jednostki, lecz interpretujących atak na World Trade Center w Nowym Jorku jako przejaw konfliktu cywilizacji Wschodu i Zachodu.

Wojna cywilizacji, którą usiłowano wówczas rozpocząć, przewidywana już była w wizjach katastrofistów z końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. Opisywano ją przeważnie jako zagrożenie ze strony barbarzyńców pragnących zniszczyć zachodnią cywilizację. Obok dzieł Ernesta Renana, Herberta George'a Wellsa, Oswalda Spenglera czy Mariana Zdziechowskiego³⁵⁶ wymienić trzeba utwory literackie podejmujące temat „żółtego niebezpieczeństwa”, czyli zagrożenia ze strony Azjatów, a zwłaszcza Chińczyków, których się wówczas szczególnie obawiano. W polskiej literaturze przykładem tego rodzaju wizji było *Nienasyce- nie* Stanisława I. Witkiewicza³⁵⁷. Jednak ów rozgrywający się na naszych oczach konflikt uzyskał nieco inną interpretację. Wbrew intencjom tych, którzy go rozpętali, Zachód nie skorzystał z okazji do wyprawy-misji w celu ostatecznego wytępienia zła w świecie islamu. Rozpoczęto trwa- jącą do dziś wojnę przeciwko terroryzmowi i z zamiarem zainicjowania demokracji w kulturze, w której dotąd nie była obecna. Cel przedstawiony został w taki sposób, że nie chodzi tu o wojnę ze złem lub ze złem wcie- lonym w konkretne państwo, lecz toczy się wojna o międzynarodowe zasady polityczno-ekonomiczne, a więc wojna w obronie ideału liberalnej demokracji³⁵⁸.

³⁵⁶ E. Renan, *Dialogi i fragmenty filozoficzne* (1871), przeł. G. Glass, S. Orgelbrand, Warszawa [1913]; H.G. Wells, *Człowiek niewidzialny. Powieść fantastyczna* (1897) [w:] idem, *Pierwsi ludzie na Księżycu*, przeł. W. Chwalewik, PIW, Warszawa 1959; O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* (1924), przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001; M. Zdziechowski, *W obliczu końca*, [b.w.], Wilno 1938.

³⁵⁷ Dom Książki Polskiej, Warszawa 1930; por. też: B. Adamowicz, *Tryumf żółtych*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1920; A. Wat, *Nich żyje Europa!* [w:] idem, *Bezrobotny Lucyfer*, Księgarnia F. Hoesicka, Warszawa 1927; S. Barszczewski, *Czandu. Powieść z XXII wieku*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1925; W. Niezabitowski, *Huragan od Wschodu*, Strzelczyk i Kąsinowski, Warszawa 1928.

³⁵⁸ Kwestię zła manifestującego się we współczesnym świecie podjął Bogusław Wolniewicz w książce *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi* (Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993), polemizując z ujęciem tego problemu przez Leszka Kołakowskiego (*Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1983), który przedstawił diabła jako symbol kulturowy, nie sięgając do metafizycznych korzeni problemu zła. W istocie jednak ujęcie problemu przez Kołakowskiego jest znamienne dla współczesnej filozofii politycznej.

Można jednak spojrzeć na ów konflikt jako na starcie dwóch cywilizacji, które przybrało obecnie formę zderzenia odmiennych języków: świata cywilizowanego i barbarzyństwa, nie używając tych terminów w sensie wartościującym³⁵⁹. Język barbarzyństwa usiłuje narzucić wojnę w imię zasad metafizycznych: dobra i zła, szatana i religii prawdziwej, Boga i Antychrysta. Język dzisiejszej cywilizacji Zachodu to język praw człowieka, tolerancji i zasad liberalnej demokracji; a więc komunikacja toczy się w ramach dyskursu etyczno-politycznego. Mamy tu zapewne do czynienia ze współczesną wersją wieży Babel, z koniecznością interpretowania wydarzeń tak, by zostały zrozumiane i zaakceptowane przez odbiorcę, który może pojąć ich znaczenie, tylko jeśli zostaną one poddane odpowiedniej kulturowej interpretacji.

Warto przy okazji zwrócić uwagę na pewien spór, który toczy się ostatnio w ramach liberalizmu. Niechęć do wartościującego użycia pojęcia „cywilizacja Zachodu” wśród części zwolenników liberalizmu jest tak duża, że proponuje się mówić po prostu o cywilizacji przeciwstawianej barbarzyństwu, bez uszczegółowienia wskazującego na wyjątkowe wartości i pewnego rodzaju wyższość cywilizacyjną Zachodu nad resztą świata. Z kolei inna część liberałów uważa Zachód za niepowtarzalny fenomen polityczny i kulturowy, gdzie postęp cywilizacji osiągnął swe apogeum; wierzą oni, że inne narody i kultury powinny podążać tą samą drogą, by dojść do podobnych osiągnięć³⁶⁰.

³⁵⁹ Por. A. Besançon, *Zadrapanie na grzbiecie wieloryba*, „Rzeczpospolita”, 30 marca 2002. W rozmowie z Grzegorzem Dobieckim słynny francuski historyk i politolog pesymistycznie zapatruje się na możliwość dialogu między islamem a cywilizacją Zachodu, podkreślając, że poszukiwanie zasad współpracy międzynarodowej nie może oznaczać rozbrojenia, przynajmniej dopóki na świecie istnieją jeszcze państwa totalitarne.

³⁶⁰ Dyskusje na ten temat nasiliły się w początkach XXI wieku w związku z powiększaniem się Unii Europejskiej o nowe państwa Europy Wschodniej. Dyskutowano wówczas nieuchronność owego procesu ujednoczenia kulturowego, zastanawiając się, czy jest to zjawisko pozytywne. Pojawiła się oświeceniowa retoryka krajów wysoko rozwiniętych (w epoce oświecenia były to Anglia i Francja, obecnie zaś przede wszystkim Niemcy), które uważają, że same osiągnęły już pewien doskonały stan polityczny, a kraje mniej zaawansowane na drodze postępu dostosują się do tego poziomu. Słynny artykuł Habermasa i Derridy o Europie „dwóch prędkości” zamieściły główne dzienniki europejskie, u nas cytowała go „Gazeta Wyborcza”. Sformułowanie to wywołało pełną oburzenia reakcję nie tylko w krajach zaliczonych do owego drugiego rzędu, lecz także u wszystkich tych, którzy nie akceptują jednokierunkowej linearnej koncepcji postępu i wolą przyjąć raczej Herderowską wizję zróżnicowanego procesu rozwoju przebiegającego wśród rozmaitych narodów i kultur. Tak więc chociaż problematyka kultury, wartości kulturowych i narodowych pojawiała się w filozoficznych i politycznych dyskusjach końca XX stulecia, to jednak dopiero pod wpływem ataku terrorystycznego w Nowym Jorku z 11 września 2001 roku, a ostatnio w paryskiej redakcji satyrycznego pisma „Charlie Hebdo”, do świadomości zachodnich społeczeństw dotarło pytanie o polityczne znaczenie różnic i wartości kulturowych, religijnych oraz moralnych, które czasami wydają się trudne do pogodzenia.

Liberalizm drugiej połowy XX wieku stara się wykroczyć poza dylemat nieprzekładalności czy braku komunikacji międzykulturowej i przedstawiany jest jako teoria o znaczeniu uniwersalnym. Zdaniem Rawlsa wszystkie ludy i kultury mogą przyjąć zasady ustroju liberalno-demokratycznego lub współistnieć pokojowo z państwami niedemokratycznymi, pod warunkiem że te ostatnie przestrzegają praw człowieka. Prawa te są fundamentem pokojowego współistnienia, co oznacza, że nie można tolerować kraju lub ugrupowania, które ich nie szanuje. Tak więc teoria polityczna Rawlsa nie zakłada neutralności wobec totalitarnych reżimów i w pewnym stopniu usprawiedliwia podejmowanie działań międzynarodowych w obronie praw człowieka³⁶¹.

Współczesny liberalizm, reprezentowany w teorii Rawlsa, określają trzy pojęcia: uniwersalizm, neutralność, pluralizm. Uniwersalizm oznacza, że zbiorowe wartości i cele przekraczają granice konkretnej wspólnoty narodowej lub religijnej; neutralność stanowi zaprzeczenie poglądu, że są one związane z pewną koncepcją wspólnego dobra; pluralizm natomiast uznaje wartości i cele wielokulturowe za równorzędne i możliwe do osiągnięcia przez obywateli żyjących w jednym państwie.

Teoria polityczna Rawlsa w pewnym sensie przygotowała grunt dla walki z terroryzmem i państwami, które łamią prawa człowieka w imię wartości pseudoreligijnych i monokulturowych. Ale dyskurs wojny cywilizacji, starcia sił dobra i zła nie został zaakceptowany przez Zachód, który zaproponował własną interpretację wydarzeń: język uniwersalnych ponadkulturowych wartości i praw człowieka. Powstaje jednak pytanie: czy jest to tylko zmiana języka, podczas gdy istota sporu pozostaje ta sama; czy – innymi słowy – nie próbuje się narzucić liberalnej demokracji wszystkim krajom pod pozorem obrony praw jednostki?

Docieramy tu do fundamentalnych zagadnień filozofii: relacji między językiem a rzeczywistością, w konsekwencji zaś – do pojęcia prawdy. Spór o naturę relacji między myślą a rzeczywistością, o pojęcie prawdy i jej definicję, nie został jednak ostatecznie rozstrzygnięty, podobnie jak większość istotnych problemów filozoficznych. Niezależnie od przyjętej w danej koncepcji odpowiedzi na pytanie, czy myśl jest związana z językiem i czy daje się oddzielić istotę problemu od jego językowej szaty – można powiedzieć, że liberalizm nie utożsamia się z prawdą ostateczną. Jego zwolennicy nie przedstawiają się jako posiadacze absolutnej prawdy w dziedzinie polityki i na ogół nie tworzą utopii – teorii zbiorowego szczęścia, gdyż zadaniem filozofii politycznej nie jest prowadzenie jednostek do jego osiągnięcia.

³⁶¹ Por.: J. Rawls, *Wolność, równość, sprawiedliwość*, „Forum” nr 51/52, 19–26 grudnia 1993; idem, *Prawo ludów*, op. cit., s. 59.

Liberalna demokracja nie wydaje się więc agresywna. Dzięki zakorzenionej w liberalizmie koncepcji wolności negatywnej doktryna ta nie stawia sobie za cel uszczęśliwienia ludzkości. Dwudziestowieczna myśl liberalna, wyrażona w dziełach Berlina i Poppera, kładzie nacisk na wolność negatywną, która uniemożliwia narzucanie jednostkom określonych wartości, wolności i szczęścia³⁶². Nie oznacza to jednak obojętności wobec zła i łamania praw człowieka, co widoczne jest zwłaszcza w koncepcji Rawlsa. Można tu mówić o ograniczonej tolerancji, którą liberalizm wypracował po doświadczeniach ludzkości z ideologiami faszyzmu i komunizmu w pierwszej połowie XX wieku.

Doświadczenie terroryzmu także nie jest nowe. Od końca XIX wieku nurt ten zaistniał w polityce światowej, a w teoriach politycznych był najczęściej analizowany w związku z ideologiami anarchizmu. W literackim ujęciu natomiast, w klasycznej już powieści Josepha Conrada *Tajny agent*, zjawisko to zinterpretowane zostało jako metoda cynicznego manipulowania ludźmi przez agentów będących na usługach obcego państwa. Ten sposób opisywania terroryzmu wcale się nie zdezaktualizował i generalnie jest on nadal postrzegany jako ślepa uliczka, protest generalnie nieskuteczny, zaś walczy się z nim poprzez szukanie manipulatorów, którzy wykorzystują naiwność szeregowych bojowników.

Mimo to terroryzm z początków XXI wieku jest w istocie nowym zjawiskiem, na co zwraca uwagę amerykański politolog Joseph Nye, pisząc, że obecny terroryzm jest „prywatyzacją wojny”³⁶³. Oznacza to, że inaczej niż przed stu laty terroryści nie muszą dziś mieć oparcia w określonym państwie. Dzięki kurczeniu się świata i rozwiniętej technologii grupy terrorystyczne mogą działać niejako prywatnie i nie wystarczy zniszczyć jedno państwo, by uporać się z tym zjawiskiem. Wniosek, który można wysnuć z częściowego tylko sukcesu Stanów Zjednoczonych w wojnie z Afganistanem, brzmi: „paradoksem amerykańskiej potęgi w XXI stuleciu jest to, że ta największa od czasów Rzymu potęga nie jest w stanie zrealizować zakładanych przez siebie celów pojedynczo w wieku globalnej informacji”³⁶⁴. Potwierdzają to opinie polityków i ekonomistów, którzy wskazują na konieczność współpracy między narodami jako na nieodzowny warunek powodzenia w realizacji zakładanych celów. Dotyczy to nie tylko walki z terroryzmem, lecz także odnosi się do jedyne światowego supermocarstwa, jakim stały się obecnie Stany Zjednoczone. Okazuje się, że USA nie mogą sobie pozwolić na odizolowanie się od reszty świata i obo-

³⁶² I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, op. cit.; K.R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, oprac. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

³⁶³ J.S. Nye, *The New Rome Meets the New Barbarians*, „The Economist”, 23 marca 2002.

³⁶⁴ Ibidem.

jętność na los innych ludów, a ponadto jedyną obecnie drogą sprawowania władzy w świecie jest, w opinii Nye'a, *soft power*, czyli upowszechnianie kulturowych, gospodarczych wzorów Zachodu i poszukiwanie możliwości współpracy międzynarodowej w jak najszerszym zakresie³⁶⁵.

Ponadto, przy okazji analiz tragicznych wydarzeń z 11 września, zwrócono uwagę na losy mas ludzkich pozbawionych elementarnych wygód i praw. Zbiega się to z oceną procesu globalizacji, która w krajach ubogich postrzegana jest jako obwarowanie się bogatych krajów i pozostawienie biednych ich własnemu losowi. Globalizacja łączy się więc ściśle z określeniem roli mocarstwa światowego. Teoria „delikatnej władzy” opiera się na przekonaniu, że żadne państwo na świecie nie może już skutecznie realizować swych celów pojedynczo, lecz musi współpracować z innymi krajami. Widać zatem, jak zagadnienie współpracy, które jest jednym z fundamentalnych problemów rozważanych we współczesnej filozofii politycznej, staje się powoli cechą myślenia o polityce i rozwiązywania zagadnień polityki bieżącej.

Chociaż problem kooperacji we współczesnych teoriach liberalizmu bywa rozmaicie interpretowany, interesujące jest to, że jawi się on jako problem etyczny. Wprowadzenie problematyki etycznej do rozważań politycznych i ekonomicznych jest znamioną cechą dwudziestowiecznych teorii Rawlsa i Nozicka, obecne jest ona także w niektórych odmianach teorii wyboru publicznego. Odkrycie wyborów zbiorowych: kolektywnych, publicznych, społecznych w myśli liberalnej drugiej połowy XX wieku wprowadziło nowe perspektywy do teorii politycznej. Zauważono, że mają one swą własną specyfikę i charakter odmienny od wyborów indywidualnych bądź prywatnych. Była to próba uporania się przez teorię liberalizmu z problemem indywidualizmu i rozwiązania kwestii: jak przejść od jednostkowego wyboru do zbiorowości oraz jak uzasadnić – na gruncie indywidualizmu metodologicznego – prawomocność decyzji zbiorowych? Problem ten był rozwiązywany na rozmaite sposoby w filozofii, socjologii, ekonomii, przy mniejszym lub większym zastosowaniu teorii gier i teorii decyzji, a także w teorii wyboru publicznego, która tylko sporadycznie odwoływała się do matematycznych modeli czy teorii decyzji, główny nacisk kładąc na analizowanie zjawisk ze sfery politycznej i społecznej, ujmowanych w perspektywie ekonomicznej, w ramach procesu wymiany i kooperacji. Przedstawiciele tej szkoły, Buchanan i Tullock, uznali ów paradygmat za podstawowy wyznacznik ekonomicznego opisu świata i ekonomicznego sposobu myślenia³⁶⁶. Nastąpiło tu znamienne przesunięcie akcentów: od wolnej konkurencji,

³⁶⁵ J.S. Nye, *Soft power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, przeł. J. Zaborowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 25, 170.

³⁶⁶ J.M. Buchanan, G. Tullock, op. cit.

która dla Smitha była podstawowym mechanizmem gospodarki i wraz z wizją panującego w świecie porządku, niewidzialnej ręki rynku dawała badaczowi interpretacyjne narzędzia potrzebne do zrozumienia otaczającej go rzeczywistości gospodarczej – do świadomie tworzonego przez wybory jednostkowe porządku politycznego. Ale współcześni teoretycy *public choice* odrzucają ponadludzki, wywodzący się z prawa naturalnego, porządek świata społecznego i nie wierzą już w samoczynnie wytwarzającą się harmonię interesów konkurujących z sobą jednostek.

Paradygmat zachodzącej na rynku dobrowolnej wymiany, która jest korzystna dla uczestniczących w niej stron, teoretycy *public choice* uważają za mechanizm ekonomiczny pozwalający zrozumieć i wyjaśnić również inne dziedziny życia zbiorowego, przede wszystkim zaś dziedzinę polityki. Nie oznacza to odrzucenia wolnej konkurencji, przeciwnie – jawi się ona jako mechanizm podstawowy zjawisk ekonomicznych i politycznych oraz jako dopełnienie procesów wymiany. Tak więc nową cechą tych liberalnych teorii jest wskazanie na kooperację, która obok konkurencji warunkuje wymianę. W przeciwieństwie zatem do liberalizmu Smitha oraz Milтона Friedmana i F.A. Hayeka teoretycy *public choice* uznają konieczność współpracy i, następnie, wyłonienia instytucji państwa w celu stworzenia ram, w których konkurencyjna wymiana dóbr na rynku politycznym może się odbywać.

Głównym przedmiotem zainteresowania teorii wyboru publicznego jest sfera polityki, etyka zaś jest rozpatrywana jako dziedzina wobec niej autonomiczna, chociaż ściśle z nią związana. W teorii tej przyjmuje się: koncepcję człowieka jako jednostki działającej racjonalnie, indywidualny charakter ludzkich wyborów, wolność jednostki, która umożliwia wybór, a także stworzoną przez człowieka sferę instytucji politycznych i ekonomicznych, funkcjonujących w ramach pewnej kultury i wartości etycznych.

Teoria wyboru publicznego jest koncepcją, która z jednej strony nawiązuje do dominującego obecnie zwłaszcza w amerykańskiej filozofii liberalizmu politycznego Rawlsa, z drugiej zaś zawiera wątki typowe dla myśli libertariańskiej Nozicka. Stanowi ogniwo pośrednie między tymi nurtami, z teorii Rawlsa czerpiąc uniwersalizm, a z klasycznego liberalizmu przeświadczenie o wolności jednostki, przejawiającej się w dokonywanych przez nią racjonalnych wyborach. Oryginalną jej cechą jest jednak dostrzeżenie swoistości działania zbiorowego, jego racjonalności i uniwersalnego wymiaru, co oznacza, że teoria ta odnosi się do rozmaitych społeczeństw i kultur.

Z tego względu teoria ta wydaje się szczególnie przydatna do oceny procesów zmian społecznych. Jej zastosowanie do opisu zjawisk w liberalno-demokratycznych państwach Zachodu przejawiało się w próbach opisu i zrozumienia polityki wewnętrznej, działania administracji państwowej,

biurokracji oraz innych grup interesu. Teoria ta stała się też znakomitym narzędziem do opisu politycznej i gospodarczej transformacji ustrojowej, a w ostatnich dziesięcioleciach w Polsce i krajach Europy Środkowej sprawdziły się główne jej założenia, przede wszystkim przekonanie o konieczności stworzenia instytucjonalnego podłoża działania wolnego rynku, kapitalistycznej gospodarki i liberalno-demokratycznej polityki. Bowiern w myśl tej teorii, by wolny rynek mógł się rozwijać, konieczne są instytucje (prawne i ekonomiczne) świadomie tworzone i rozwijane przez ludzi; bez nich, samoczynnie, nie powstanie kapitalistyczna gospodarka ani demokratyczny system polityczny. Można również powiedzieć, że istnieje ścisły związek między procesem globalizacji a upowszechnieniem się we współczesnym świecie zasad liberalizmu i demokracji, gdyż w opinii większości współczesnych filozofów politycznych, włączając w to teoretyków publicznego wyboru, najbardziej sprzyjającym środowiskiem do zachodzenia tych procesów jest liberalna demokracja.

Można się zastanawiać: jakie konsekwencje dla polskiej kultury ma upowszechnianie się tego stanowiska? Począwszy od epoki renesansu, w dziejach naszego kraju znajdziemy wiele przykładów czerpania inspiracji z kultury Wschodu i Zachodu, które dowodzą, że kontakty, zwłaszcza z zachodnią kulturą, z reguły okazywały się dla nas korzystne, aż do czasów, gdy komunistyczne władze po II wojnie światowej zatrzymały ten proces, uniemożliwiając swobodny przepływ idei oraz informacji. W rezultacie na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy w Polsce rozpoczęły się przekształcenia ustrojowe, brytyjski historyk Norman Davies w jednym ze swoich wykładów postawił znamienne pytanie: „Czy Polska należy do Europy?”. Stwierdził bowiem, że pomimo naszego europejskiego dziedzictwa kulturowego i tradycji wielu ludzi na Zachodzie Europy traktuje nasz kraj nadal jako część bloku sowieckiego, jako należący raczej do Wschodu niż do Zachodu. Perspektywa ta jednak uległa znaczącej zmianie w ciągu następnych lat, ponieważ wskutek demokratycznych przemian i realizacji zasad liberalizmu gospodarczego Polska weszła do Unii Europejskiej, próbując nadrobić stracony czas i sprostać ekonomicznym oraz politycznym standardom obowiązującym w Europie Zachodniej. Z perspektywy czasu widać, że stanowiło to wielkie osiągnięcie dziejowe, a zarazem ogromne wyzwanie.

Zachodzące obecnie polityczno-ekonomiczne i kulturowe procesy są ściśle z sobą powiązane. Polska, będąca państwem demokratycznym, jak inne kraje naszego regionu stoi w obliczu podobnych problemów, z którymi borykają się dojrzałe demokracje Zachodu. Występują tu zjawiska korupcji, nielegalnych związków między sferą biznesu a politykami, widoczne są naciski wywierane na polityków przez różne grupy interesów. Pomimo krytycznej oceny tych zjawisk w społeczeństwie nie znaczy to, że poparcie

dla zasad demokracji się zmniejszyło. Badania opinii publicznej zarówno w dojrzałych demokracjach Zachodu, jak i w młodych demokracjach Europy Środkowej wskazują, że demokracja postrzegana jest przez obywateli nadal jako najlepsza forma rządu, przy równoczesnym manifestowaniu braku zaufania do polityków i instytucji politycznych. Nie świadczy to jednak o kryzysie demokracji, lecz o próbach jej unowocześnienia i zreformowania. Stoimy w obliczu fenomenu „krytycznego obywatela”, który domaga się wzmocnienia partycypacji obywatelskiej w obrębie konstytucyjnej liberalnej demokracji. Zmieniło się także znaczenie pojęcia partycypacji, które teraz oznacza uczestnictwo w debatach publicznych, wypowiadanie swych poglądów w mediach oraz nacisk na zbiorową edukację i dostęp do informacji. Konsekwencją tych zmian jest swoisty polityczny i kulturowy konstruktywizm. Przynależność kulturowa staje się dziś w dużym stopniu sprawą decyzji, zbiorowego bądź publicznego wyboru, świadomie dokonywanego przez jednostki. Tak więc wspólnota kulturowa jawi się jako wytwór ludzi powstały dzięki ich świadomym wysiłkom budowania więzi między różnorodnościami, tak by zachować tradycyjne wartości, tworząc, w duchu pluralizmu, demokratyczne środowisko kulturowe.

Z drugiej strony zjawiska korupcji, lekceważenie zasad etyki i tolerowanie struktur mafijnych są szczególnie niebezpieczne w młodych demokracjach i mogą przeszkodzić im w osiągnięciu ekonomicznego dobrobytu. Samo stworzenie zasad prawnych, ram, w których ma się toczyć życie polityczne i gospodarcze, nie przyniesie rezultatów, jeśli grupy producentów sfery biznesu nie zaakceptują tych nowych struktur i będą myśleć w kategoriach minionej epoki: przywilejów, politycznych wpływów, korupcji. Według amerykańskiego ekonomisty Michaela Portera kultura ekonomiczna danego społeczeństwa jest istotna i pomaga mu w osiągnięciu konkurencyjnej przewagi na rynku międzynarodowym, przy czym nie obawia się on konfliktu narodowej kultury i procesu globalizacji, przeciwnie – uważa, że swoiste narodowe bądź regionalne cechy i wartości kulturowe mogą przyczynić się do sukcesu gospodarczego danego regionu na świecie, jeśli zostaną umiejętnie wykorzystane. Nie należy się więc obawiać ekonomicznej globalizacji, gdyż jego zdaniem proces ten wzmacnia konkurencyjność i zmusza poszczególne narody do położenia nacisku na produktywność gospodarki, zaś narodowa kultura i specyficzne regionalne wartości odgrywają pozytywną rolę w ekonomii, wzmagają produktywność, jeśli funkcjonują w środowisku konkurencji nieskrępowanej politycznymi ograniczeniami³⁶⁷.

³⁶⁷ M. Porter, *Postawy, wartości i przekonania – a makroekonomia dobrobytu* [w:] L.E. Harrison, S. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie...*, op. cit.

Analogiczną tezę można postawić w odniesieniu do polityki, a mianowicie, że istnienie środowiska demokratycznego jest równie istotne dla ustroju demokratycznego, jak obecność środowiska sprzyjającego konkurencji dla gospodarki wolnorynkowej. Parlament i rząd mogą stworzyć odpowiednie instytucje, ale to jednostki – obywatele, przedsiębiorcy decydują, czy młode demokracje Europy Środkowej będą efektywne i czy uda się w nich zerwać z mentalnością rodem z poprzedniego systemu. Sukces gospodarczy i polityczny tych krajów funkcjonujących w ramach Unii Europejskiej zależy od tego, czy zdołają one zmienić narodową mentalność i uzyskać konkurencyjną przewagę w pewnych gałęziach przemysłu. Jest to wyzwanie, przed którym obecnie stoimy, a im wcześniej zaakceptujemy i włączymy się w ową „kulturę produktywności”, tym lepiej dla nas i dla międzynarodowej społeczności.

Kosmopolityzm i sprawiedliwość globalna

Dyskusja nad problemem kosmopolityzmu i sprawiedliwości globalnej rozpoczęła się w filozofii liberalizmu w związku z próbami przeniesienia Rawlowskiej teorii sprawiedliwości – formułowanej dla pojedynczej państwowej zbiorowości – na obszar całej ludzkości. Filozof ten jednak, omawiając w *Prawie ludów* kwestię „kosmopolitycznej lub globalnej sprawiedliwości”, odrzucił ową ideę; zakłada ona bowiem sytuację, w której wszyscy ludzie na świecie znajdowaliby się w warunkach sprawiedliwości jako bezstronności i mieliby zapewnione, w myśl dwóch jej zasad, zarówno wolności osobiste (prawa człowieka), jak i przynajmniej podstawowe minimum socjalne, osiągalne w danej chwili na świecie³⁶⁸. Rawls nie rozważa przy tym koncepcji rządu światowego, który należałoby zaprowadzić, i problemów z tym związanych³⁶⁹, gdyż kwestionuje w całości tę koncepcję, rozwijaną w pracach Thomasa Poggego i Charlesa Beitz³⁷⁰. Kluczowy argu-

³⁶⁸ J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 121.

³⁶⁹ T. Nagel, *The Problem of Global Justice* [w:] G.W. Brown, D. Held (red.), *The Cosmopolitanism Reader*, op. cit., s. 393–412; N. Dower, *World Ethics. The New Agenda*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988, s. 71.

³⁷⁰ Ch. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1979; T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989. Problematyki tej dotyczą też ich artykuły: Ch. Beitz, *Justice and International Relations*; T. Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty* [w:] G.W. Brown, D. Held, *The Cosmopolitanism Reader*, op. cit.

ment przemawiający przeciwko tak rozumianej sprawiedliwości globalnej zawarty został w rozdziale XI *Prawa ludów*, gdzie filozof ten stwierdza:

(...) polityka zagraniczna ludu liberalnego – a naszym celem jest ją wypracować – będzie zobowiązana do działania w kierunku wszystkich jeszcze nieliberalnych społeczeństw, póki ostatecznie (w wypadku idealnym) wszystkie społeczeństwa nie staną się liberalne. Ta polityka zagraniczna zakłada jednak wprost, że tylko liberalne społeczeństwa demokratyczne mogą być akceptowane. Bez próby wypracowania rozsądnego liberalnego prawa ludów nie możemy wiedzieć, że społeczeństwa nieliberalne nie mogą być akceptowane. Możliwość globalnej sytuacji pierwotnej nie pokazuje tego, a nie możemy poprzestać jedynie na założeniu³⁷¹.

Zdaniem Rawlsa z sytuacji początkowej wynikają jedynie dwie zasady sprawiedliwości jako bezstronności i w tym celu owa czysto hipotetyczna sytuacja została wymyślona, łącznie z oryginalnym zastosowaniem w niej umowy społecznej – po to, by wyłonić w sposób bezstronny najbardziej podstawowe i oczywiste zasady, na które wszyscy się zgadzają. Kwestia ustroju państwa jest ściśle z tym związana, ponieważ realizacja idei sprawiedliwości jako bezstronności musi doprowadzić do określenia kształtu nie tylko dobrze urządzonego i sprawiedliwego społeczeństwa, ale też państwa, które tę ideę realizuje. Rawls dochodzi w swych rozważaniach zawartych w *Teorii sprawiedliwości* do uznania za optymalny ustrój konstytucyjnej liberalnej demokracji, zaś jej instytucje i formy stanowią przedmiot dalszych dociekań, podobnie jak kwestia uniwersalnego charakteru tego ustroju³⁷². Jednak to, czy liberalna demokracja może być podstawą globalnego uniwersalnego systemu politycznego, wyniknie dopiero z ponadpaństwowego liberalnego prawa ludów, które powinno zostać w przyszłości wypracowane.

Tak więc przedstawia on polityczną koncepcję, odmienną od najczęściej przyjmowanych etycznych definicji kosmopolityzmu, ujmujących jednostkę w kategoriach obywatelstwa światowego i płynącego stąd zrównania ludzi w zakresie potrzeb oraz uprawnień³⁷³, pisząc, iż droga do społeczeństwa dobrze urządzonych ludów wiedzie poprzez ustanowienie prawa ludów uzgodnionego między istniejącymi liberalnymi i przyzwoitymi społeczeństwami, nie jest zaś wyprowadzona z sytuacji początkowej. Co więcej, zbyt pochopne teoretyczne przejście od owej sytuacji do państwa światowego mogłoby doprowadzić do wojen i działań jawnie niesprawiedliwych, podejmowanych w imię sprawiedliwości globalnej³⁷⁴, której zaprowadzenie

³⁷¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 122.

³⁷² J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 326.

³⁷³ P. Kleingeld, E. Brown, op. cit.

³⁷⁴ J. Mandle, *Globalna sprawiedliwość*, przeł. M. Dera, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009; Ch. Mouffe, *Kant's Cosmopolitan Legacy* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Kant wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 54.

wymagałoby narzucenia wszystkim ludom ustroju liberalnej demokracji. Zaproponowana przez Rawlsa „realistyczna utopia” bierze pod uwagę rzeczywistą sytuację międzynarodową i zakłada możliwość pokojowej transformacji ustrojów w celu zaprowadzenia pokoju światowego z dobrych powodów, to znaczy opierającego się na sprawiedliwości między narodami, której zasady ustalane są także w pewnej sytuacji początkowej, jednak nie uczestniczą w niej jednostki, lecz ukształtowane już zbiorowości³⁷⁵.

Umowę zawierają między sobą ludy liberalne i przyzwoite³⁷⁶, które pomimo dzielących je różnic ustrojowych i odmienności struktur społecznych szanują prawa człowieka, lecz dopuszczają zróżnicowanie ekonomiczne, polegające na odmiennej sytuacji gospodarczej i położeniu najgorzej uposażonego obywatela poszczególnej zbiorowości. Powstaje jednak problem, co zrobić z łamiącymi prawa człowieka państwami. Czy i w jaki sposób mogłyby one dołączyć do światowej wspólnoty liberalnych ludów? Rawls pozostawia tę kwestię do późniejszych rozstrzygnięć, kiedy już wypracowane zostanie prawo międzynarodowe określające zasady polityki zagranicznej ludów liberalnych. Ale i w tym wypadku nie mówi on o jednolitym społeczeństwie liberalnym przyszłości, lecz o ludach (*liberal decent societies, living as members of a Society of well-ordered Peoples*), z których każdy będzie uznawał zasady prawa międzynarodowego i stosował je w swej polityce zagranicznej³⁷⁷.

Rawls jest przeciwnikiem zbyt daleko idącej integracji państw nie tylko z powodu niebezpieczeństwa użycia przemocy w celu realizacji idei państwa światowego, ale przede wszystkim ze względu na trudności w ustaleniu owego minimum socjalnego w odniesieniu do zróżnicowanych gospodarczo i kulturowo społeczeństw. Realistyczny ogląd rzeczywistości jest w istocie hamulcem, który powstrzymuje go przed zaprojektowaniem utopijnej światowej *polis* i przed wyprowadzeniem tego rodzaju konsekwencji z idei sprawiedliwości jako bezstronności.

Kantowski kosmopolityzm

Przedstawiając zarys swej realistycznej utopii, Rawls okazuje się kontynuatorem filozofii politycznej Kanta, który w rozprawie *Do wiecznego pokoju* pisał:

Narody jako państwa mogą być rozpatrywane tak jak pojedynczy ludzie. W tym stanie naturalnym (tzn. w niezależności od praw [*Gesetz*] zewnętrznych) czują się one dotknięte już przez sam fakt sąsiedztwa z innymi i każde z nich dla swego bezpieczeństwa

³⁷⁵ J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 23.

³⁷⁶ Ibidem, s. 38; Rawls uznaje ludy za bardziej bezstronne niż państwa, które kierują się interesami zbiorowymi kosztem praw jednostkowych. Zob. P. Kleingeld, E. Brown, op. cit., s. 9.

³⁷⁷ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 120.

może i powinno żądać od innego, by wraz z nim wprowadziło u siebie ustrój podobny do obywatelskiego, gdzie każdemu może być zapewnione jego prawo (*Recht*). To byłby związek narodów, który jednak nie musiałby być jednocześnie państwem narodów.

W tym tkwiłaby jednak sprzeczność: ponieważ w każdym państwie istnieje stosunek postawionego wyżej (ustawodawcy) do postawionego niżej (posłuszni [prawu], mianowicie lud), to wiele narodów w jednym państwie tworzyłoby jednak jeden naród, co przeczyłoby [przyjętym tu] założeniom (ponieważ prawa [*Recht*] narodów rozpatrujemy w stosunku jednego do drugiego na tyle, na ile tworzą one wiele oddzielnych państw i nie będą łączone w jedno państwo)³⁷⁸.

Argumentacja Kanta przeciwko pojmowaniu idei kosmopolityzmu jako prowadzącej do utworzenia światowego państwa opiera się na wykazaniu sprzeczności polegającej na tym, że tworząc je, przenieśliśmy prawo narodów, gdzie podmiotami są suwerenne państwa narodowe, do wnętrza ponadnarodowego państwa, w którym obowiązuje system prawny stworzony na innych zasadach. W dalszej części tego tekstu, broniąc swej koncepcji kosmopolityzmu jako utworzenia związku państw na zasadach prawa narodów, Kant dodaje:

Idea międzynarodowego prawa zakłada oddzielenie wielu niezależnych od siebie, sąsiadujących z sobą krajów. I chociaż taki stan jest już sam w sobie stanem wojny (jeśli federacyjne zjednoczenie państw nie zapobiega wybuchowi wrogości), to jest przecież, zgodnie z ideą rozumu, lepszy aniżeli połączenie tych państw przez jakieś mocarstwo, przerastające inne i stające się powszechną monarchią, ponieważ wraz z powiększeniem się zakresu rządów, prawa coraz bardziej tracą swą siłę i bezduszny despotyzm po wypłenieniu załączków dobra ostatecznie przemieni się w anarchię³⁷⁹.

Kant dostrzegł niebezpieczeństwo zbyt daleko posuniętej integracji narodów, która spowoduje powstanie despotycznych imperiów, a następnie ich rozkład. Przewidywał tego rodzaju konsekwencje ówczesnej sytuacji politycznej, w której mocarstwa powiększały swoje terytoria poprzez podboje (rozbiory Polski) lub zdobywanie kolonii. W istocie, wychodząc od analizy bieżących wydarzeń, trafnie przewidział polityczny kształt Europy w XIX stuleciu, jak i to, że dominujące mocarstwa ulegną w końcu dezintegracji. Ten w gruncie rzeczy Hobbesowski ogląd sytuacji politycznej nie doprowadził go jednak do realizmu politycznego, gdyż równocześnie głosił w swych pracach postulat dążenia do realizacji utopijnej wizji świata jako związku (federacji) narodów współlistniejących na mocy prawa międzynarodowego w sposób pokojowy³⁸⁰.

Królewiecki filozof przygotował niejako ideę realistycznej utopii sformułowaną przez Rawlsa w *Prawie ludów*, obaj bowiem zgodziliby się co do tego, że pokojowe połączenie ludów powinno się dokonać na podstawie

³⁷⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju* [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005, s. 174–175.

³⁷⁹ Ibidem, s. 187.

³⁸⁰ I. Kant, *Idee historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym* [w:] idem, *Rozprawy...*, op. cit., s. 41.

zasad prawa międzynarodowego, a wspólnota ta nie może być państwem światowym, lecz związkiem narodów o podobnym ustroju politycznym, i jest to pewien ideał, do którego istniejące ludy powinny zmierzać. Choć zapewne Rawls zaczerpnął od Kanta pomysł „umowy społecznej drugiego stopnia”, która ma być zawarta pomiędzy narodami, to jednak różnice pojawiły się w sposobie uzasadnienia przez nich owego porządku międzynarodowego; Rawls dostrzegał ponadto ekonomiczne trudności związane z realizacją zasad sprawiedliwości globalnej. Podkreślane przez nich obu przeszkody zarówno w urzeczywistnieniu globalnego państwa, jak i w jego utrzymaniu wynikały w obu wypadkach z realistycznego oglądu współczesnej każdemu z tych filozofów rzeczywistości politycznej i prowadziły ich do konstatacji, że światowy pokój zagwarantuje w przyszłości jedynie system współpracy społeczeństw o podobnym ustroju politycznym.

Kosmopolityzm w koncepcjach Nussbaum i Sena

Do rozważań Kanta nawiązała też Martha Nussbaum, która w eseju *Kant and Cosmopolitanism* postawiła sobie za cel nie tylko szczegółową analizę wywodzącego się ze stoicyzmu i upowszechnionego w epoce oświecenia pojęcia kosmopolityzmu, lecz także, na podstawie tej tradycji, ustanowienie nowego sposobu myślenia o polityce, który jednocześnie skłaniałby do działań reformatorskich³⁸¹. We współczesnej filozofii wyróżniła ona dwie główne tradycje: kantowską, głoszącą ideał polityki opartej na szacunku dla racjonalnego człowieczeństwa, i nietzscheańską, zalecającą w polityce odwołanie się do patriotyzmu oraz grupowych sentymentów. Jej zdaniem kontynuatorami tej pierwszej tradycji są współcześnie Habermas i Rawls, natomiast tę drugą tendencję reprezentuje Heidegger oraz amerykańscy komunitaryści, przede wszystkim MacIntyre.

Zapewne podział ten stanowi pewnego rodzaju uproszczenie i wyznacza dwa obozy, do których nie da się sprowadzić całego bogactwa dwudziestowiecznej myśli politycznej, gdyż wielu filozofów nie daje się zaliczyć do żadnej z tych grup, jak Hannah Arendt czy Isaiah Berlin. Klasyfikacja ta jednak ma cel przede wszystkim wartościujący, bowiem zdaniem Nussbaum polityczne nieszczęścia naszej epoki: ludobójstwo, wojny etniczne i brak poszanowania ludzkiej godności są wynikiem dominacji postnietzscheańskiej szkoły myślenia we współczesnej kulturze. Pragnie więc ona niejako zahamować szkodliwe tendencje i domaga się przywrócenia wartości myśleniu, które odwołuje się do rozumu oraz jest wolne od narodowych uprze-

³⁸¹ M.C. Nussbaum, *Kant and Cosmopolitanism*, op. cit., s. 27.

dzeń. Najistotniejszą, według niej, kwestią w obecnych czasach jest powrót na drogę wskazaną przez myśl grecko-rzymską, kontynuowaną w epoce oświecenia: pojmowanie świata w kategoriach rozumności i szacunku dla człowieka, która jest sposobem zarówno myślenia, jak i reformatorskiego działania i którą można określić mianem kosmopolityzmu³⁸².

Kosmopolityzm kantowski jest w filozofii politycznej stanowiskiem głoszącym możliwość pokojowego współistnienia narodów połączonych relacjami prawa międzynarodowego³⁸³. Jednak, jak podkreśla Nussbaum, jest on także ideą moralną, regulatywną, prowadzącą jednostki do uczestnictwa w królestwie wolnych i racjonalnych istot, wirtualnej *cosmopolis*, którą można sobie wyobrazić jako utopijną wizję przyszłości, gdzie wszyscy będą kierować się imperatywem kategorycznym³⁸⁴. Tego rodzaju koncepcja kosmopolitycznej wspólnoty moralnej była bliska stoikom, którzy rozważali przyjęcie na siebie zobowiązań moralnych wobec wszystkich istot ludzkich w imię maksymy Terencjusza: „*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”³⁸⁵, zakładali też transformację natury człowieka, uważając, że emocje można całkowicie podporządkować kierownictwu rozumu, co odróżnia ich od Kanta, który głosił przekonanie o niezmienności natury ludzkiej.

Zdaniem Nussbaum stoicy nie odrzucali całkowicie typowego dla ówczesnej greckiej świadomości poczucia związku jednostki z określoną *polis*, czy były to Ateny, czy Sparta. Dotyczyło to przede wszystkim definiowania własnej tożsamości w kategoriach konkretnego obywatelstwa: na przykład bycia Ateńczykiem. Cynik Diogenes, który kontestował ten rodzaj tożsamości, mówiąc, że jest obywatelem świata, zapoczątkował dystansującą się od narodowej tożsamości tradycję kosmopolityzmu. W stoicyzmie natomiast owo bycie obywatelem świata oznaczało, że obywatelstwo jest definiowane przez uznanie wartości rozumu i zasad moralnych, stanowiąc rodzaj racjonalnej afiliacji. Koncepcję tę rozwinął później Cyceron, przedstawiając metaforę kręgów, w których człowiek żyje: od najwęższego – rodziny i przyjaciół, poprzez lokalną zbiorowość, państwo, aż po społeczeństwo rozumu i celów, naszych moralnych aspiracji, które stanowi źródło moralnych i społecznych zobowiązań jednostki. Interpretacja stoickiego

³⁸² Ibidem, s. 28; zob. też: O. O’Neil, *A Kantian Approach to Transnational Justice* [w:] G.W. Brown, D. Held, *The Cosmopolitanism Reader*, op. cit., s. 75.

³⁸³ „Tak zdefiniowany polityczny kosmopolityzm wiąże się z problemem sprawiedliwości globalnej i różni się od koncepcji moralnej, którą głosi Nussbaum”; N. Dower, *Polityczne konsekwencje kosmopolityzmu* [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 81–94.

³⁸⁴ J. Miklaszewska, *Kantowska utopia racjonalności* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Kant wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 75–86.

³⁸⁵ M.C. Nussbaum, *Kant and Cosmopolitanism*, op. cit., s. 31.

kosmopolityzmu jako idei etycznej była, w opinii amerykańskiej uczonej, inspiracją dla koncepcji państwa celów Kanta, co stanowi potwierdzenie związku między etyką starożytną i kantowską.

Abstrahując jednak od oceny zasadności tej interpretacji, przesadnie akcentującej etyczny wymiar Kantowskiego kosmopolityzmu, warto zauważyć, że echa tego rodzaju koncepcji kosmopolitycznych powracają w obecnie toczących się dyskusjach. Przede wszystkim służą jako argument polemiczny wobec teorii głoszących radykalną odmienną wartość kulturowych (komunitaryzm) i wynikający stąd brak możliwości porozumienia między jednostkami należącymi do cywilizacji Wschodu lub Zachodu, co prowadzi do nieuchronnego konfliktu cywilizacji (Huntington). Krytykę tego stanowiska przeprowadza Sen, którego zdaniem teorie te obarczone są błędem polegającym na myśleniu w kategoriach pojedynczej afiliacji, to znaczy zakładającej trwałe przypisanie jednostki do określonego narodu, religii lub kręgu kulturowego. Na wzór stoicki, filozof ten argumentuje, że co prawda trudno wyobrazić sobie człowieka nieposiadającego żadnej konkretnej afiliacji, niemniej praktyka wskazuje możliwość posiadania przez jednostki rozmaitych przynależności rodzinnych, społecznych, kulturowych, które je określają, czyli afiliacji pluralistycznej³⁸⁶. Dlatego też idee sprawiedliwości społecznej czy demokracji, w jego opinii, mogą zostać przyjęte także w krajach azjatyckich, a wysuwany wobec ruchów szerzących w tych krajach idee demokracji i praw człowieka zarzut „westernizacji” jest oparty na nieporozumieniu³⁸⁷.

Podobnie, w kategoriach moralno-politycznych, definiuje kosmopolityzm Nussbaum. Jest to zarówno ideologia oparta na racjonalnej wizji świata i szacunku dla każdej istoty ludzkiej, jak i wyrastająca z niej postawa aktywizmu i dążenia do realizacji racjonalnie określonych celów drogą reform, a nie rewolucji. Dla Nussbaum jednak istotny jest normatywny charakter tej koncepcji, bowiem uważa ona, że odejście od idei kosmopolityzmu sprowadza na świat wojny, ale także wywołuje rasizm, seksizm i wszelkiego rodzaju dyskryminację, a dominujące dziś we współczesnej filozofii nurty postnietzscheańskie pogłębiają ów chaos panujący we współczesnej świadomości. Nussbaum nie wierzy, jak Kant, w powolny i automatycznie dokonujący się postęp ludzkości w kierunku wzrostu racjonalności i moralności, ani nie zakłada możliwości stopniowego upowszechnienia się Rawlsowskiego rozumu publicznego. Sądzi natomiast, że tym niepokojącym tendencjom w polityce należy przeciwdziałać poprzez edukację młodych ludzi, przez upowszechnianie postaw kosmopolitycznych, wytworzenie i lansowanie

³⁸⁶ A. Sen, *Identity and Violence...*, op. cit., s. 20.

³⁸⁷ Ibidem, s. 84.

tej tradycji. Uważa ponadto, że kantowsko-stoickie ujęcie kosmopolityzmu pozwala na ocenę polityki prowadzonej przez poszczególne państwa. I tak, jej zdaniem, gdyby Kant i Cyceon oceniali współczesne Stany Zjednoczone, zarzuciliby obecnym rządowi brak troski o resztę świata, o dramatyczną sytuację ludzi w wielu krajach, w których toczy się wojna lub panuje bieda.

Kant i stoicyzm

Przedstawioną przez Nussbaum interpretację kosmopolityzmu cechuje jednak stronniczość. Opiera się ona głównie na koncepcjach Cyceona i Kanta, z których wyprowadza pojęcie kosmopolityzmu jako idei etycznej, mającej konsekwencje dla polityki. Interpretacja stoickiego kosmopolityzmu jako idei etycznej stanowiła inspirację dla Kantowskiej koncepcji państwa celów wyrażonej w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, ale przesadnie akcentuje ona etyczny charakter głoszonego przez królewieckiego filozofa kosmopolityzmu, a pomija wątki, które wskazują, że idea ta ma przede wszystkim charakter polityczny, gdyż Kant, jak już wspomniałam, definiował kosmopolityzm na płaszczyźnie politycznej, jako koncepcję wspólnoty państw narodowych powiązanych strukturą prawa międzynarodowego. Zapewne w etyce Kanta, a przede wszystkim w jego antropologii znajdują się także podkreślane przez Nussbaum treści: uniwersalny charakter natury człowieka, jego rozumność oraz zdolność do kierowania się w życiu osobistym i zbiorowym zasadami rozumu. Filozof jednak nie przeceniał politycznej roli owej indywidualnej rozumności, gdy pisał o nieuchronności wojny jako narzędzia do doskonalenia ludzi oraz społeczeństw, jak też o tym, że natury ludzkiej nie można zmienić w zakresie jej czysto biologicznych uwarunkowań³⁸⁸. Wierząc w postęp, Kant był ostrożnym optymistą co do możliwości pełnego urzeczywistnienia w przyszłości kosmopolitycznej wspólnoty³⁸⁹.

Kant bowiem nie był epigonem stoicyzmu, lecz filozofem epoki oświecenia i oprócz idei postępu uznawał wartość nie tylko prawa międzynarodowego, ale też koniecznych przemian w świadomości ludzi, którzy ten proces stopniowego wzrostu racjonalności i moralności realizują. W istocie był on bliższy naszemu współczesnemu myśleniu niż ideom starożytnym. W jego koncepcji to, co stoicy uważali za możliwe dla człowieka: poddanie emocji i pragnień kierownictwu rozumu oraz świadome uwewnętrznienie racjonalności i uniwersalnej moralności, nie jest wykonalne, ponieważ człowiek nie

³⁸⁸ I. Kant, *Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu co lepsze?* [w:] idem, *Rozprawy...*, op. cit., s. 211.

³⁸⁹ Z. Kuderowicz, *Czy Kant wierzył w postęp?* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Kant wobec problemów...*, op. cit., s. 17.

jest i nigdy nie będzie istotą całkowicie rozumną. Postęp moralny dokonuje się poprzez wojny, ale również przez instytucje i działania polityczne, przede wszystkim dzięki prawu, które cywilizuje ludzkość oraz przekształca ją stopniowo w zbiorowość kosmopolityczną. Oświecenie jest stadium ważnym w tym procesie ze względu na istotne przemiany dokonujące się nie tylko w świadomości zbiorowej, ale także na płaszczyźnie politycznej³⁹⁰.

Jednym i może najważniejszym warunkiem osiągnięcia tego celu jest wzrost powszechnego oświecenia, a więc powiększenie się racjonalności w myśleniu i etyczności w działaniu coraz większej liczby ludzi. Na tym zresztą polega, zdaniem Kanta, postęp, który nie dokonuje się automatycznie i fatalistycznie, lecz dzięki świadomemu wysiłkowi racjonalnych istot, popychanych i skłanianych do tego rodzaju działań przez naturę, która używa podstępnych środków, takich jak wojny, w celu zmuszenia ludzi w skali masowej do działań etycznych³⁹¹. Określenie to stanowiło inspirację dla słynnej chytrkości rozumu w koncepcji Hegła, zaś u samego Kanta jest ono programem edukacyjnym, który natura oferuje człowiekowi. Bo jeśli na gruncie etyki jednostka jest absolutnym prawodawcą, to w dziedzinie polityki jednostkowe projekty właściwie się nie liczą. Mamy tu do czynienia z działaniami władców, a zadanie ich edukacji spoczywa na filozofach³⁹².

Kant i Rawls

Kant, mówiąc o porządku natury jako o idei regulatywnej, która powinna wyznaczać treści podejmowanych przez władców działań politycznych, ujmował to zgodnie z ówczesnymi pojęciami i sposobem myślenia, bowiem dopiero w drugiej połowie XX wieku powstała, na gruncie badań nad demokracją, teoria wyborów zbiorowych, która wyjaśnia możliwość podejmowania jednostkowych decyzji dotyczących całych zbiorowości. W myśl tej teorii jednostki same na siebie nakładają ograniczenia, zgodnie z maksymą Kanta, że człowiek jest stworzeniem, które spośród wszystkich innych istot najbardziej potrzebuje pana³⁹³, zaś panem we współczesnych wersjach liberalnej demokracji jest konstytucja i oparty na niej system prawa. W tym sensie Rawls okazuje się bliższy Kantowi niż koncepcjom stoickim; uważa mianowicie, że nie można zmienić natury ludzkiej, lecz można stworzyć warunki, w których ludzie będą działać dla wspólnego

³⁹⁰ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?*, op. cit., s. 49; M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 255.

³⁹¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju* [w:] idem, *Rozprawy...*, op. cit., s. 187.

³⁹² Ibidem, s. 189.

³⁹³ I. Kant, *Idee historii powszechnej...*, op. cit., s. 36.

dobra, jakim na płaszczyźnie międzynarodowej jest kosmopolityczny porządek prawny umożliwiający państwom i narodom życie w pokoju³⁹⁴.

Kant jako filozof epoki oświecenia uznawał panujący w świecie porządek Natury. W początkach tej epoki teoretycy nowożytnej szkoły prawa naturalnego: Hugo Grocjusz i Locke, odnosili ten porządek do Boga, który był jego twórcą. Funkcją koncepcji prawa naturalnego było dostarczenie obiektywnej podstawy dla ocen moralnych i prawodawstwa. W epoce tej jednak dokonano się jego uwewnętrznienie w koncepcjach Hume'a, a przede wszystkim Smitha, gdzie pojawia się idea bezstronnego obserwatora; decydującym w sprawach etyki staje się człowiek. Kant zaś swą etykę opiera na pojęciu obowiązku i bezinteresowności, którą można osiągnąć w procesie rozumnego podejmowania decyzji: gdy rozum kontroluje wolę³⁹⁵.

W koncepcji Rawlsa rzecz przedstawia się nieco inaczej. Jednostka kieruje się różnymi motywacjami i nawet gdy jej wybory opierają się na interesowności lub użyteczności, może ona podejmować decyzje moralnie słuszne. Motywacje te jednak nie wystarczą do skonstruowania sprawiedliwego państwa; tu potrzebna jest bezstronność, którą jego zdaniem można osiągnąć w trakcie wyborów zbiorowych poprzez zastosowanie pewnej procedury. I chociaż procesy osiągania bezinteresowności u Kanta i uzyskania bezstronności u Rawlsa nie są identyczne, to zarówno Kantowski imperatyw kategoryczny, jak i Rawlowska procedura wyłaniania zasad sprawiedliwości są racjonalnymi procedurami przejścia od stronniczości do bezstronności przy podejmowaniu decyzji indywidualnych lub zbiorowych.

Czy Rawls odrzucił pierwotną teorię sprawiedliwości?

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls opracował szczegółowo tę procedurę, przyjmując pewne założenia dotyczące natury człowieka. Umowę w sytuacji początkowej zawierają bowiem jednostki będące reprezentantami grup społecznych, nie są to jednak rzeczywiście ludzie, lecz ogołoczone z wiedzy o swoich możliwościach i warunkach życiowych istoty racjonalne, kierujące się dążeniem do realizacji własnego interesu. Bezinteresowność zapewnia w tej sytuacji zasłona niewiedzy, pozwalająca na podjęcie decyzji optymalnej i korzystnej dla wszystkich członków społeczeństwa, a przyjęte tu założenie o uniwersalnej strukturze ludzkiej psychiki stanowi odpowiednik Kantowskiego praktycznego rozumu³⁹⁶.

³⁹⁴ S. Freeman, *Rawls*, op. cit., s. 77.

³⁹⁵ Por. Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., s. 232, 554.

³⁹⁶ S. Freeman, *Rawls*, op. cit., s. 354–355; zob. też: J. Rawls, *Prawo ludów*, op. cit., s. 128.

Dlaczego więc nie przenieść tego rozumowania właściwego dla określenia sprawiedliwości społecznej z poziomu państwa na całą ludzkość i nie określić zasad sprawiedliwości ogólnoludzkiej czy globalnej? Oprócz wspomnianej argumentacji zaczerpniętej od Kanta, można przypuszczać, że Rawls wziął pod uwagę zasadność krytycznych argumentów, które pod adresem jego teorii sprawiedliwości formułowali komunitaryści. Głosili oni tezę, iż jednostka jest osadzona w środowisku kulturowym, a jej sposób myślenia i pojmowania świata (horyzont epistemologiczny) ma zawsze konkretne tło historyczno-kulturowe³⁹⁷. Wydaje się, że mogło to stanowić powód, dla którego Rawls w swych późniejszych dziełach, uznając do pewnego stopnia słuszność tej argumentacji, przyjął, iż droga do osiągnięcia światowego pokoju wiedzie poprzez budowanie zbiorowości sprawiedliwych ludów i polega na stopniowym ewolucyjnym procesie dołączania do niej państw liberalno-demokratycznych. W liście do Philippe'a Van Parijsa Rawls szkicuje tego rodzaju proces, nawiązując do powstawania Unii Europejskiej i wskazując, że każdy tego rodzaju związek liberalnych społeczeństw powinien przyjąć definicję sprawiedliwości na drodze uzgodnień, dyskusji i ostatecznej akceptacji poprzez głosowanie w poszczególnych państwach mających obowiązywać w tej wspólnocie reguł. Narzucenie niejako z góry jednej koncepcji sprawiedliwości byłoby niezgodne z zasadami demokracji i prowadziłyby do pewnej formy totalitarnego systemu politycznego³⁹⁸. Można też przypuszczać, że Rawls, przyglądając się pracom swoich młodszych kolegów rozwijających jego idee i tworzących kosmopolityczną wizję globalnej sprawiedliwości, uświadomił sobie zarzut stawiany

³⁹⁷ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, op. cit., s. 47 i n.; P. Pettit, *Rawls's Political Ontology*, op. cit.

³⁹⁸ W liście do Philippe'a Van Parijsa Rawls pisze: „Przyjmijmy, że dwa lub więcej spośród liberalnych demokratycznych społeczeństw Europy, powiedzmy Belgia i Holandia, lub te dwa w połączeniu z Francją i Niemcami, zdecydują, że chcą się połączyć i utworzyć jedno społeczeństwo lub jeden federacyjny związek. Zakładając, że są one liberalnymi społeczeństwami (lub są wystarczająco liberalne, by można było do nich zastosować Prawo Ludów), każdy taki związek musi zostać zatwierdzony przez wybory, w których w każdym z tych społeczeństw decyzja o zjednoczeniu jest poddana gruntownej dyskusji. Ponadto, ponieważ społeczeństwa te są liberalne, wskutek Prawa Ludów przyjmują one liberalną polityczną koncepcję sprawiedliwości (...). W dalszej części listu Rawls uzasadnia ten model powstawania federacji, wskazując na zróżnicowanie kulturowe i religijne mających ją tworzyć krajów: „Polityczny liberalizm jako włączony do Prawa Ludów pozostawia głosującym i ich dalszej filozoficznej argumentacji wybór, która liberalna koncepcja sprawiedliwości ma zostać zaadaptowana przez ten związek. (...) nie wyznacza żadnej konkretnej liberalnej koncepcji, gdyż nie jest on kompletną filozoficzną doktryną; musi służyć rozsądnemu Społeczeństwu Ludów jako jego międzynarodowa norma postępowania, w ramach której pewne różnice religijnych i filozoficznych opinii zawsze są obecne”. W zakończeniu listu Rawls odnosi się już bezpośrednio do bieżącej sytuacji i przestrzega Europejczyków przed zbyt daleko idącą integracją, na podobieństwo Stanów Zjednoczonych, co mogłoby zagrozić rozpadem owego związku ze względu na duże polityczne, historyczne i kulturowe zróżnicowanie Europy, które stanowi wielką wartość dla obywateli poszczególnych państw narodowych. Zob. J. Rawls, Ph. Van Parijs, op. cit.

niegdyś wobec jego koncepcji przez Nozicka, a mianowicie, że teoria ta prowadzi w konsekwencji do państwa totalitarnego, które w drastyczny sposób ograniczy wolność jednostek w imię doktrynalnych założeń³⁹⁹. Rawls zapewne dostrzegł także załączki totalitarnego myślenia w teoriach sprawiedliwości globalnej i przeciwstawił im podejście bardziej liczące się z wymogami rzeczywistości. Tu znów nawiązał do Kantowskiego poglądu, iż filozofia polityczna operuje sądami, które muszą wyważyć relacje między rzeczywistością empiryczną a sądem teoretycznym. Ten взгляд na wymogi empirii i wzajemne dopasowanie myśli teoretycznej oraz realiów polityki stał się zapewne przyczyną skorygowania przez Rawlsa pierwotnej wersji teorii sprawiedliwości.

Głoszony przez niego kosmopolityzm ma jednak szczególny charakter, który sprawia, że pomimo istniejących podobieństw nie może on być uznany ani za współczesnego zwolennika stoicyzmu, ani za wiernego kontynuatora filozofii Kanta. Rawls daleki jest od głoszenia oświeceniowego optymizmu i wiary w postęp, pisze bowiem swoje dzieła po doświadczeniach XX wieku: dwóch wojnach światowych, zbrodniach Holocaustu i panujących w Europie przez dziesięciolecia totalitaryzmach. Filozof ten nie uznaje ponadjednostkowych praw natury, w które wierzyło oświecenie, ani potęgi historii, pojawiającej się w odmianach myśli dziewiętnastowiecznej, lecz przenosi centrum decyzyjne do wnętrza człowieka i przyjmuje możliwość, na razie utopijną, osiągnięcia pokoju światowego w ramach rozumnie urządzonych przez ludzi państw demokratycznych, pozostawiając realizację tej wizji do decyzji społeczeństw.

Filozofia polityczna w koncepcji Rawlsa nie jest, jak w słynnym określeniu Kanta, służką, która niesie pochodnię przed swą panią, gdyż filozof z końca XX wieku nie jest już wychowawcą władcy: dobroczynnego i oświeconego despoty, lecz raczej edukatorem mas i demokratycznych społeczeństw, w których obywatele sami decydują o warunkach swojego życia. Chociaż Rawls nie rozwija szerzej, tak jako to czyni Nussbaum, kwestii edukacji, mimo to oboje w podobny sposób pojmują rolę filozofa w ramach demokratycznego społeczeństwa.

Zapewne można przyjąć, że Rawlsowska wiara w rozum publiczny w pewnym stopniu potwierdza się w kręgu kultury Zachodu. Biorąc jednak pod uwagę, że mamy niewielki wpływ na to, co dzieje się poza enklawą państw demokratycznych, nie wiadomo, jakimi środkami miałby ów rozum publiczny się szerzyć w krajach nierozwiniętych gospodarczo i w rozmaitych tradycjach kulturowych, jeśli odrzucimy drogę wojen i przemocy. Zresztą samo podniesienie poziomu życia i zamożności, chociaż sprzyja

³⁹⁹ R. Nozick, *Anarchy, State...*, op. cit., s. 93, 183.

pokoju, wcale go nie gwarantuje, a upowszechnienie demokracji wymaga wzrostu rozumności, co nie jest przecież procesem automatycznym.

Tak więc Rawlsowska wiara w sprawiedliwe społeczeństwo i jego ucieleśnienie w demokratyczno-liberalnym i konstytucyjnym państwie wyrażona w *Teorii sprawiedliwości*, gdy przechodzimy na poziom ponadnarodowy i ponadpaństwowy, ustępuje miejsca ostrożnemu optymizmowi: być może ludzkość wypracuje polityczny model gwarantujący pokój i wolność oraz stworzy ekonomiczne podstawy egzystencji dla wszystkich ludzi na świecie, ale nie stanie się to poprzez opracowanie dobrej teorii, lecz jedynie dzięki wysiłkom jednostek budujących mniejsze struktury polityczne i przez stopniowe przyłączanie do nich innych państw. Przykładem jest Unia Europejska, a jej funkcjonowanie i przetrwanie może stanowić potwierdzenie tej prognozy. Unia ta powstała w kulturowym kręgu cywilizacji Zachodu, nie jest jednak udowodnione, czy poza nim idee jednostkowej wolności i równości oraz prawa człowieka są rozpoznawane i cenione.

Z drugiej strony, jak argumentuje Sen, przekonanie o niepowtarzalnym charakterze cywilizacji Zachodu także nie znajduje uzasadnienia na gruncie empirycznym, bowiem wartości, które z nią wiążemy, można odnaleźć także w innych kręgach kulturowych. Sen jednak nie wyprowadza stąd wniosku o możliwości realizacji demokratycznego globalnego państwa i podobnie jak Rawls uznaje tę ideę za rodzaj utopii niemającej szans na praktyczne urzeczywistnienie. Nie przeszkadza mu to nawoływać do myślenia w kategoriach ponadnarodowej solidarności i współpracy, w której można oprzeć się na już istniejących instytucjach międzynarodowych i ponadnarodowych organizacjach pozarządowych, bez konieczności powoływania do życia gigantycznego światowego państwa⁴⁰⁰. Tak więc ostatecznie stanowisko zarówno Rawlsa, jak i Sena w kwestii kosmopolityzmu jako drogi prowadzącej do osiągnięcia światowego pokoju sprowadza się do politycznej pragmatyki.

⁴⁰⁰ A. Sen, *Identity and Violence...*, op. cit., s. 184–185.

Dokąd zmierza liberalizm?

Dzieje liberalizmu, a także jego oddziaływanie na współczesną myśl polityczną i politykę bieżącą są świadectwem siły tej wartości, jaką jest wolność polityczna, postulująca niezależność jednostki od bytów zbiorowych, przede wszystkim od państwa. Liberalna wolność w sferze myślenia i działania politycznego ma charakter konstruktywny, przyczynia się do zmian politycznych, dokonywanych nie poprzez użycie przemocy, lecz metodami pokojowymi. John Rawls wprowadził do liberalizmu również inną ważną ideę, a mianowicie równość, bowiem stworzona przez niego teoria sprawiedliwości społecznej łączyła w harmonijną całość dwie wartości postrzegane dotąd jako opozycyjne oraz wymagała, by były one równocześnie urzeczywistniane w państwie liberalno-demokratycznym. I chociaż nie wszyscy liberałowie zaakceptowali tę teorię, to jednak od-tąd Rawlowska idea sprawiedliwości zespalająca wolność z równością trwale zagościła w filozofii liberalizmu i stała się podstawą trwających do dzisiaj dyskusji, rozwinięć i polemik. Oznaczało to, że współczesny liberalizm nie może już ignorować problematyki społecznej; powinien tłumaczyć i uzasadniać zakres nierówności społecznych oraz zmierzyć się z problemem ubóstwa.

Najnowsze prace przedstawicieli tego nurtu dotyczą kwestii sprawiedliwości, przy czym dzieła Amartyi Sena i Marthy Nussbaum stanowią nie tylko nawiązanie do drogi wskazanej przez Rawlsa, ale też przedstawiają

nowe, oryginalne podejście do sprawiedliwości, które – ich zdaniem – lepiej rozwiązuje nabrzmiałe obecnie problemy społeczne. Ich autorzy głoszą koncepcje sprawiedliwości jako procedury prowadzącej do stworzenia zalecanego przez nich modelu społeczeństwa demokratycznego, który pozwala na wyciągnięcie normatywnych wniosków i ocenę zastanej rzeczywistości. Teorie te, pomimo swego pragmatycznego charakteru, nie odnoszą się bezpośrednio do spraw bieżących, na przykład do kryzysu gospodarczego – na ten temat ich twórcy zabierają głos w wypowiedziach publicystycznych, jak Sen, który w czasie niedawnego kryzysu krytykował rolę agencji ratingowych wywierających presję na rynek. W rzeczywistości kryzys ten został w dużej mierze rozwiązany przez praktyków, zarówno biznesmenów, jak i polityków, którzy podejmowali doraźne decyzje, by przeciwdziałać groźbie załamania się rynku finansowego, były to jednak krótkoterminowe działania, a nie strategia oparta na analizie przyczyn i wyciąganiu z niej wniosków. Czy zatem współczesny liberalizm wchodzi w fazę schyłkową i nie dostarcza już natchnienia do tworzenia rzeczywistości politycznej, społecznej i gospodarczej w przyszłości, i czy inspiracja ta nadejdzie ze strony odradzających się koncepcji lewicowych? Niewątpliwie idee wolności i równości obecne w rozmaitych ideologiach lewicowych dawniej i dziś stanowią motywację dla radykalnych ruchów społecznych i politycznych. Generalnie jednak w polityce światowej zyskują przewagę nurty umiarkowane, liberalne, harmonizujące owe idee, zaś najnowsze teorie sprawiedliwości globalnej wskazują kierunek, w którym politycy powinni zmierzać, walcząc ze skrajnymi nierównościami i biedą w skali całego świata.

Każda z tych teorii koncentruje się na nieco innej dziedzinie życia ludzkiego. Nussbaum zwraca uwagę na problem wykluczenia pewnych grup społecznych (a także zwierząt) z rozważań o sprawiedliwości i podaje listę zdolności, które powinny być realizowane i stanowić miernik poziomu życia jednostek. Sen z kolei wykazuje związki między polityczną i gospodarczą sferą działań państwa oraz podkreśla rolę społecznej debaty i innych demokratycznych instytucji, które wymuszają na politykach przeprowadzenie zmian służących polepszeniu ludzkiego życia i stworzeniu ludziom większych możliwości działania. Twierdząc, że w jednostce i w jej wolności tkwi siła przeobrażenia świata oraz zapewnienia dostatku, Sen, podobnie jak Michael Porter, nie wierzy w teorie przeludnienia. Sądzi, że powiększanie bogactwa w skali świata może być procesem nieograniczonym; warunkiem jest uwolnienie inicjatywy jednostek, umożliwienie ludziom podjęcia działań, by mogli realizować swe zdolności. Dopóki jednak wciąż występują na świecie zjawiska niedostatku, a nawet głodu, Sen stwierdza, że aby im przeciwdziałać, oprócz jednostkowej wolności działania i pomocy ze strony

państwa potrzebne jest również odwołanie się do wartości, które w trudnych warunkach pozwalają wyzwolić energię ludzi i pomagają im wydobyć się z biedy. W sposób oryginalny nawiązując do Adama Smitha, akcentuje on rolę uczuć moralnych, takich jak życzliwość i solidarność w gospodarce, stanowiących uzupełnienie liberalnego kultu wolności. Dzięki tym wartościom nie musimy przesadnie walczyć z nierównościami i postulować równość, nieosiągalną w rzeczywistości, ponieważ wartości te sprzyjają powiększaniu się dobrobytu jednostek i pozwalają przeobrazić życie zbiorowe. Zapewne, do pewnego stopnia jest to utopia, ale dobrze osadzona w realiach współczesnego świata; Sen nie określa bowiem w szczegółach idealnego modelu państwa, lecz wskazuje kierunek, w jakim świat powinien zmierzać, cele, o jakie liberałowie powinni dziś walczyć, by świat stał się bardziej sprawiedliwy. W świecie tym wolność musi zostać wzbogacona o solidarność i współpracę, a więc idee wspólnotowe mogące się rozwijać w państwie demokratycznym, zaś warunkiem ich realizacji, jego zdaniem, jest upowszechnienie w społeczeństwie edukacji i rozmaitych form debaty publicznej.

Liberalizm pozostaje zatem ideą atrakcyjną i wartościową, a toczący się w jego ramach spór między zwolennikami Rawlsa i Sena dotyczy konkretnych rozwiązań ustrojowych w ramach liberalno-demokratycznego państwa. Ci pierwsi, jak Thomas Pogge, opowiadają się za państwem gwarantującym minimum socjalne i niedopuszczającym do powiększania się nierówności ekonomicznych oraz społecznych. Ci drudzy, jak Nussbaum, przywiązują wagę do zrównania pod względem korzyści płynących z życia w państwie wszystkich jego obywateli, domagają się nie równości dochodów, lecz umożliwienia obywatelom równej partycypacji w debacie publicznej, w której rozstrzygane są istotne sprawy społeczne. Czynią to w tym celu, by pewne grupy, dotąd wykluczane z debaty, jak niepełnosprawni, dzieci, a w niektórych krajach także kobiety, mogły w imię sprawiedliwości wysuwać roszczenia dotyczące realizacji przez nich swych zdolności i możliwości rozwoju. Wolność, o którą tu chodzi, połączona jest nierozdzielnie z równością praw do roszczeń w imię sprawiedliwości.

Niedawny kryzys uświadomił wszystkim, podobnie jak to było w latach trzydziestych XX wieku, że wiara w wolny i zdolny do samoregulacji rynek jest nie do utrzymania. Tak jak wówczas, również i dziś państwo pomogło w wydobyciu się z zapaści poprzez działania naprawcze, co z kolei wywołało ponowne obawy, czy wzrost jego roli nie oznacza powrotu do idei wszechmocnego państwa, przed którym przestrzegali Ludwig von Mises i Friedrich Hayek. Niebezpieczeństwo w postaci nadmiernie rozbudowanego państwa, jego rozmaitych agend, rozrostu biurokracji jest całkowicie realne i stanowi zagrożenie zarówno dla wolności jednostek, jak i efektyw-

nego gospodarowania. Co prawda strach przed powrotem państwowego socjalizmu, po upadku tego systemu w Europie Wschodniej, nieco zmalał, jednak ten rodzaj liberalizmu, który dominuje obecnie w politycznych teoriach i politycznej praktyce państw Unii Europejskiej, budzi pewne obawy właśnie ze względu na łączący się z jego realizacją rozrost maszyny państwowej. Niebezpieczeństwo rosnącej potęgi państwa-Lewiatana dostrzegli teoretycy wyboru publicznego, którzy starali się ją powstrzymać, postulując konstytucyjne ograniczenia władzy rządu. Ale dziś nie wydaje się to wystarczającym zabezpieczeniem, zwłaszcza w Europie, gdzie lokalne władze w dużej mierze są podporządkowane centralnym instytucjom i prawodawstwu obowiązującemu w Unii Europejskiej.

Problem znalezienia alternatywy dla zagrażającego ludzkiej wolności nadmiernego rozrostu państwa rozważany jest w ramach współczesnego liberalizmu w związku z różnymi podejściami do idei sprawiedliwości i wiąże się z odmiennymi modelami państwa demokratycznego. W obrębie owych nurtów najbardziej sprzyjająca wolności wydaje się koncepcja Sena. Opowiada się on za państwem demokratycznym, które dopuszcza wszystkich obywateli do głosu w sprawach ważnych dla zbiorowości i w którym instytucje państwowe lub pozarządowe przełożą wyniki publicznej debaty na działania praktyczne. Wolność i dobrobyt ekonomiczny w tej koncepcji odnoszą się zawsze do jednostki, dlatego starając się pogodzić ideał wolności z ekonomicznymi wymaganiami rozszerzającego swe uprawnienia państwa narodowego czy instytucji międzynarodowych, Sen twierdzi, że muszą one być kontrolowane przez obywateli, zaś mechanizmem tej kontroli jest demokratyczna debata.

Zagrożeniem, z którym aktualnie musi się zmierzyć liberalizm, realizowany we współczesnych demokracjach, nie jest więc ekspansja idei socjalistycznych, lecz utylitaryzm i kult dobrobytu. Nie jest to już antynomia wolności i równości, która przekładała się na spór między liberałami i libertarianami, ale toczący się w obrębie liberalnych demokracji proces rozwoju społeczeństw zmierzających w kierunku utylitarne totalitaryzmu opisanego przez Aldousa Huxleya w *Nowym wspaniałym świecie*. Koncepcja Sena, który postrzega wartość wolności jednostki jako czynnik sprawczy postępu i postuluje debatę publiczną jako swego rodzaju zabezpieczenie przed dominacją utylitaryzmu, stanowi istotny głos w obronie jednostkowej wolności. Podobne poglądy wyrażają teoretycy publicznego wyboru, którzy przy tym uwzględniają nie tylko mechanizmy społeczne, ale przede wszystkim postulują mające ochraniać tę wolność demokratyczne instytucje polityczne.

Zatem polemika między liberalnymi teoretykami sprawiedliwości społecznej dotyczy także określonych wizji państwa. Zarówno koncepcja

Rawlsa, jak i Sena opiera się na wolności jednostki, jednak ten pierwszy w imię ochrony najuboższych zezwala na wzmocnienie struktur państwowych, co musi się odbić ujemnie na wolności obywateli. Sen natomiast nie koncentruje uwagi na kwestii zapewnienia przez państwo dobrobytu materialnego, lecz kładzie nacisk na jednostkową wolność działania oraz instytucje pozarządowe. Stworzona przez niego i rozbudowana w pracach Nussbaum teoria sprawiedliwości stanowi próbę wskazania nieco innej, niż proponował Rawls, drogi myślenia o sprawiedliwym państwie i zawiera ostrzeżenie przed władzą, która całkowicie wyręcza obywateli w sprawach dotyczących ich życia. Toczące się obecnie w filozofii dyskusje nad sprawiedliwością nie są więc sporem czysto akademickim, lecz dotyczą spraw istotnych dla rozwoju i przyszłości współczesnych społeczeństw, pomagając uświadomić sobie zagrożenia oraz zrozumieć cele, o które warto zabiegać i które powinno się realizować.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander J.M., *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Aldershot 2008.
- Alkire S., *Valuing Freedoms*, Oxford University Press, Oxford 2013, Oxford Scholarship Online (data dostępu: 13.09.2013).
- Alkire S., *Development: "A Misconceived Theory Can Kill"* [w:] Ch. Morris (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Anderson E., *What Is the Point of Equality?*, „Ethics” 1999, no. 109, s. 287–337.
- Arrow K.J., *Social Choice and Individual Values*, John Wiley & Sons, New York 1951.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Baier A., *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatises*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1991.
- Barry B., *"Anarchy, State and Utopia" by Robert Nozick*, „Political Theory” 1975, s. 331–336.
- Barry B., *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Barry B., *Why Social Justice Matters*, Polity Press, Cambridge 2005.
- Barry N.P., *An Introduction to Modern Political Theory*, Macmillan, Houndmills 1989.
- Baszkiewicz J., *Wstęp* [w:] A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, PIW, Warszawa 1976.
- Beitz Ch., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1979.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz et al., Res Publica, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty* [w:] idem, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969.
- Bérubé M., *Equality, Freedom, and/or Justice for All. A Response to Martha Nussbaum*, „Metaphilosophy” 2009, vol. 40, no. 3–4, s. 352–365.
- Besançon A., *Zadrapanie na grzbiecie wieloryba*, „Rzeczpospolita”, 30 marca 2002.
- Beyer G.J., *Poverty, Freedom and Solidarity in the Thought of Amartya Sen*, „Prakseologia” 2014, no. 156.
- Brennan G., *Politics with Romance. Towards a Theory of Democratic Socialism* [w:] A. Hamlin, P. Pettit (red.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Basil Blackwell, Oxford 1991.

- Brennan G., Lomasky L.E. (red.), *Politics and Process. New Essays in Democratic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Brighouse H., *Sprawiedliwość*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007 [2004].
- Brighouse H., Robeyns I. (red.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Brooks T. (red.), *The Global Justice Reader*, Blackwell Pub., Malden, MA 2008.
- Brown G.W., Held D., *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge 2010.
- Buchanan J.M., *Contractarian Presuppositions and Democratic Governance* [w:] G. Brennan, L. Lomasky (red.), *Politics and Process. New Essays in Democratic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Buchanan J.M., *Ethics and Economic Progress*, University of Oklahoma Press, Norman 1994.
- Buchanan J.M., *Post-Reagan Political Economy* [w:] J.M. Buchanan, W.A. Niskanen, *Reaganomics and After*, Institute of Economics Affairs, IEA Readings 28, London 1989.
- Buchanan J.M., *Social Choice, Democracy, and Free Markets* [w:] idem, *Fiscal Theory and Political Economy*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1960.
- Buchanan J.M., *The Domain of Constitutional Economics*, „Constitutional Political Economy” 1990, vol. 1, no. 1.
- Buchanan J.M., *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.
- Buchanan J.M., *The Soul of Classical Liberalism*, „The Independent Review” 2000, vol. V, no. 1.
- Buchanan J.M., *What Should Economists Do?*, Liberty Press, Indianapolis 1979.
- Buchanan J.M., Tullock G., *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1962.
- Buckle S., *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Bulira W., Gogłozka W. (red.), *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010.
- Business in India*, Special Report, „The Economist”, 22 października 2011.
- Chmielewski A., *MacIntyre a współczesna filozofia polityczna* [w:] A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Cohen G.A., *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities* [w:] M.C. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Cohen G.A., *On the Currency of Egalitarian Justice*, „Ethics” 1989, vol. 99, s. 906–944.
- Cohen G.A., *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- Cohen G.A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Cohen J., *Democratic Equality*, „Ethics” 1989, no. 99.
- Crocker D.A., Robeyns I., *Capability and Agency* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Dahl R.A., *Modern Political Analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1963.
- Dahl R.A., *O demokracji*, przeł. M. Król, Znak, Kraków 2000.
- Dahl R.A., Lindblom Ch.E., *Politics, Economics and Welfare*, Harper, New York 1953.
- Dańkowski D., *Rawls on Religion in Public Debate*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Della Rocca M., *Spinoza*, Routledge, London 2008.
- Dower N., *Polityczne konsekwencje kosmopolityzmu* [w:] J. Miklaszewska, J. Szczepański (red.), *Filozofia polityczna po roku 1989*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Dower N., *World Ethics. The New Agenda*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998.

- Downs A., *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Row, New York 1957.
- Erp H. von, *Political Reason and Interest. A Philosophical Legitimation of the Political Order in a Pluralist Society*, Ashgate, Aldershot 2000.
- Filek J., *Spółeczna odpowiedzialność biznesu jako nowa wersja umowy społecznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Fishkin S. *In Quest of the Social Contract* [w:] G. Brennan, L.E. Lomasky (red.), *Politics and Process. New Essays in Democratic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Fraser N., *Drogi feminizmu: od kapitalizmu państwowego do neoliberalnego kryzysu*, przeł. A. Weseli, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Freeman S., *Original Position* [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/original-position/>.
- Freeman S., *Rawls*, Routledge, London 2008.
- Frey B.S., Stutzer A., *What Can Economists Learn from Happiness Research?*, „Journal of Economic Literature”, Working Paper Series no. 80 (revised version), October 2001.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Gauthier D., *In the Neighbourhood of the Newcomb-Predictor*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1988–1989, vol. 89, part 3.
- Gauthier D., *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Gauthier D., *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- Głąb A., *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
- Gotoh R., Dumouchel P. (red.), *Against Injustice. The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, Cambridge Books Online: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511657443>.
- Grabowska B., *Samotny egoista czy odpowiedzialny obywatel? Rozważania na temat liberalnego ideału człowieka i obywatela*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Znak, Kraków 1994.
- Green D.G., *The New Right*, Harvester-Wheatsheaf, New York 1987.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej*, przeł. M. Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Three Models of Democracy*, „Constellations” 1994, vol. 1.
- Hamlin A., Pettit P. (red.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Basil Blackwell, Oxford 1991.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Happiness (and How to Measure It). Economics Discovers Its Feelings*, „The Economist”, 23 grudnia 2006.
- Happiness Is a Warm Vote*, „The Economist”, 17 kwietnia 1999.
- Hardin R., *Contractarianism: Wistful Thinking*, „Constitutional Political Economy” 1990, no. 1–2.
- Hardin R., *One for All. The Logic of Group Conflict*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Hayek F.A. von, *The Atavism of Social Justice* [w:] idem, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago 1978.
- Hayek F.A. von, *The Mirage of Social Justice* [w:] idem, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, University of Chicago Press, Chicago 1976.
- Hayek F.A. von, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przeł. M. i T. Kunińscy, Arcana, Kraków 2004.
- Hempel C.G., *Aspects of Scientific Explanations*, The Free Press, New York 1965.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005.

- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2008.
- Inglehart R., *Kultura a demokracja* [w:] L. Harrison, S. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Inglehart R., *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- Inglehart R., Foa R., Peterson Ch., Welzel Ch., *Development, Freedom and Rising Happiness. A Global Perspective (1981–2007)*, „Perspectives on Psychological Science” 2008, vol. 3, no. 4, <http://www.worldvaluessurvey.org> (data dostępu: 7.10.2010).
- Inglehart R., Welzel Ch., *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2005, <http://www.worldvaluessurvey.org>. (data dostępu: 7.10.2010).
- Is There a Crisis?*, „The Economist”, 17 lipca 1999.
- Jakubowski M.N., Szahaj A., Abriszewski K. (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- de Jasay A., *Choice, Contract, Consent. A Restatement of Liberalism*, Institute of Economic Affairs, London 1991.
- Kagan R., *Potęga i raj. Ameryka i Europa w nowym porządku świata*, przeł. W. Turopolski, Studio Emka, Warszawa 2003.
- Kant I., *Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu co lepsze?* [1798] [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Do wiecznego pokoju* [1795] [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Idee historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym* [1784] [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: Czym jest Oświecenie?* [1784] [w:] idem, *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kant I., *Rozprawy z historii filozofii*, Antyk, Kęty 2005.
- Kaute W. et al. (red.), *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011.
- Kleingeld P., Brown E., *Cosmopolitanism* [w:] E.N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2014 Edition, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>.
- Kofakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1983.
- Kofakowski L., *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*, „Gazeta Wyborcza”, nr 105, 6–8 maja 1995; przedruk w: *Książka dla Jacka. W sześćdziesiątą rocznicę urodzin Jacka Kuronia*, Fundacja Nowej, Warszawa 1995.
- Korab-Karpowicz J.W., *Political Realism in International Relations* [w:] E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013 Edition, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/realism-intl-relations/>.
- Kuderowicz Z., *Czy Kant wierzył w postęp?* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Kant wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. Hayeka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.
- Kwarciański T., *Równość i korzyść. Amartyi Kumar Sena koncepcja sprawiedliwości dystrybutywnej*, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Monografie doktorskie nr 11, Kraków 2011.
- Kymlicka W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Legutko R., *Dylematy kapitalizmu*, Editions Spotkania, Kraków 1985.

- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Arcana, Kraków 1994.
- Legutko R., *Society as a Department Store. Critical Reflections on the Liberal State*, Lexington Books, Lanham 2002.
- Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Znak, Kraków 1997.
- Lehning P.B., Weale A., *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, London 1997.
- Levi I., *Newcomb's Many Problems* [w:] idem, *Decisions and Revisions. Philosophical Essays on Knowledge and Value*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Lissowski G., *Prawa indywidualne a wybór społeczny*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.
- Luce R.D., Raiffa H., *Gry i decyzje*, przeł. J. Kucharczyk, PWN, Warszawa 1964.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. A. Chmielewski [et al.], Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007 [1988].
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.
- Macpherson C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962.
- Majcherek J., *Demokracja. Przygodność. Relatywizm*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Mandle J., *Globalna sprawiedliwość*, przeł. M. Dera, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009 [2006].
- Markiewicz A., *Etyka wrażliwości Richarda Rorty'ego*, Studio MOT, Kraków 2014.
- Markiewicz B.A., *Ani jednostka, ani wspólnota, tylko interesy* [w:] M.N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski (red.), *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2002.
- Markiewicz B.A., *Sprawiedliwość jako aletheia*, „Civitas” 2000, nr 4, s. 49–60.
- Markiewicz B., Wonicki R. (red.), *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Scholar, Warszawa 2006.
- Michalik-Jeżowska M., *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2013.
- Miklaszewska J., *Filozofia a ekonomia. W kręgu teorii wyboru publicznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Miklaszewska J., *Kantowska utopia racjonalności* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Kant wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Miklaszewska J., *Koncepcja demokracji w dziełach Spinozy i w teorii publicznego wyboru* [w:] J. Zdybel, L. Zdybel (red.), *Filozofia polityki współcześnie*, Universitas, Kraków 2013.
- Miklaszewska J., *Liberalizm* [w:] B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 621–636.
- Miklaszewska J., *Libéralisme et démocratie à l'époque de la mondialisation* [w:] *Mondialisations at diversités culturelles*, Cahiers Critiques de Philosophie, 13, Hermann, Paris 2014, s. 57–68.
- Miklaszewska J., *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994.
- Miklaszewska J., *Przewaga konkurencyjna narodów: Polska w Unii Europejskiej* [w:] B. Markiewicz, R. Wonicki (red.), *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Scholar, Warszawa 2006.
- Miklaszewska J., *Teoria wyboru publicznego a reformy polityczno-ekonomiczne w Polsce* [w:] eadem (red.), *Demokracja w Europie Środkowej, 1989–99*, Instytut Studiów Strategicznych Fundacji MCRD, Kraków 2001.

- Mill J.S., *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959.
- Mises L. von, *Liberalism in the Classical Tradition*, Cobden Press, San Francisco 1985 [1962].
- Mises L. von, *Ludzkie działanie*, przeł. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2007 [1949].
- Mises L. von, *Mentalność antykapitalistyczna*, przeł. J. Małek, Niepodległość, Warszawa 1991.
- Modrzejewska M., *Libertariańskie koncepcje jednostki i państwa we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Morris Ch.W. (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Morris Ch.W., *Ethics and Economics* [w:] idem (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Mouffe Ch., *Kant's Cosmopolitan Legacy* [w:] J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), *Kant wobec problemów współczesnego świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Mueller D.C., *Public Choice III*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Muhammad Yunus in London: the scandals and the optimism*, RESULTS.UK, <http://blog.results.org.uk> (data dostępu: 15.11.2011).
- Nagel T., *Libertarianism without Foundations*, „The Yale Law Journal”, vol. 85, iss. 1, s. 136–149.
- Nagel T., *The Problem of Global Justice* [w:] G.W. Brown, D. Held (red.), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge 2010.
- Nagel T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Narveson J., *Respecting Persons in Theory and Practice*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002.
- Narveson J., *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988.
- Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, B. Blackwell, Oxford 1974.
- Nozick R., *Invariances. The Structure of the Objective World*, The Belknap Press, Cambridge, MA 2001.
- Nozick R., *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice* [w:] N. Rescher (red.), *Essays in Honor of C.G. Hempel*, Reidel, Dordrecht 1969.
- Nozick R., *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997.
- Nozick R., *The Examined Life. Philosophical Meditations*, Simon and Schuster, New York 1989.
- Nozick R., *Why Do Intellectuals Oppose Capitalism?* [w:] idem, *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1997.
- Nussbaum M.C., *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice* [w:] T. Brooks (red.), *The Global Justice Reader*, Blackwell Pub., Malden, MA 2008.
- Nussbaum M.C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011.
- Nussbaum M.C., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007.
- Nussbaum M.C., *Kant and Cosmopolitanism* [w:] G.W. Brown, D. Held (red.), *The Cosmopolitanism Reader*, Polity Press, Cambridge 2012.
- Nussbaum M.C., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice?*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.
- Nussbaum M.C., *The Challenge of Gender Justice* [w:] R. Gotoh, P. Dumouchel (red.), *Against Injustice. The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, Cambridge Books Online: <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511657443>.
- Nussbaum M.C., *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012.
- Nussbaum M.C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

- Nussbaum M.C., *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. A. Mięczkowska, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008 [1997].
- Nussbaum M.C. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000.
- Nussbaum M.C., *Women's Capabilities and Social Justice*, „Journal of Human Development”, vol. 1, no. 2, 2000.
- Nye J.S., *Soft power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, przeł. J. Zaborowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Nye J.S., *The New Rome Meets the New Barbarians*, „The Economist”, 23 marca 2002.
- Olson M., *Logika działania zbiorowego*, przeł. S. Szymański, Scholar, Warszawa 2012 [1965].
- Parfit D., *Racje i osoby*, przeł. W.M. Hensel, M. Warchala, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Parijs van P., *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Pettit P., *Capability and Freedom – a Defence of Sen*, „Economics & Philosophy” 2001, no. 17.
- Pettit P., *Freedom in the Spirit of Sen* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Pettit P., *Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- Pettit P., *Rawls's Political Ontology*, „Politics, Philosophy and Economics” 2005, vol. 4, no. 2, s. 157–174, <http://ppe.sagepub.com/content/4/2/157>.
- Pogge T., *A Critique of the Capability Approach* [w:] H. Brighouse, I. Robeyns (red.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- Popper K.R., *Utopia i przemoc*, przeł. T. Szawiel, „Znak” 1978, nr 283.
- Porter M., *Postawy, wartości i przekonania – a makroekonomia dobrobytu* [w:] L.E. Harrison, S. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Putnam H., Walsh V., *Entanglement through Economic Science: The End of a Separate Welfare Economics* [w:] idem (red.), *The End of Value-Free Economics*, Routledge, London 2011.
- Putnam H., Walsh V. (red.), *The End of Value-Free Economics*, Routledge, London 2011.
- Raphael D.D., *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, Houndmills 1988.
- Rau Z., *From Communism to Liberalism. Essays on the Individual and Civil Society*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998.
- Rau Z., *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, przeł. M. Przychodzeń, Scholar, Warszawa 2008.
- Rawls J., *A Kantian Conception of Equality* (1975) [w:] idem, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Rawls J., *Collected Papers*, red. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Rawls J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, The Belknap Press, Cambridge, MA 2007.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998 [1993].
- Rawls J., *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Rawls J., *The Priority of Rights and Ideas of the Good* (1988) [w:] idem, *Collected Papers*, red. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.

- Rawls J., *Wolność, równość, sprawiedliwość*, „Forum” nr 51/52, 19–26 grudnia 1993.
- Rawls J., Van Parijs Ph., *Three Letters on “The Law of Peoples” and the European Union*, „Revue de Philosophie Économique” 2003, no. 7, special issue: *Autour de Rawls*, s. 7–20, <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/RawlsVanParijs1.Rev.phil.Econ.pdf>.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- Roermund van B., *Legal Thought and Philosophy. What Legal Scholarship Is About*, Edward Elgar, Cheltenham 2013.
- Rorty R., *Antyklerykalizm i ateizm* [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1982.
- Rorty R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.
- Rorty R., *Religion as Conversation Stopper* [w:] idem, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.
- Rothschild E., *The Economic Sentiments. Adam Smith Condorcet and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge 2001.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczeko et al., BKF, Warszawa 1966.
- Royce J., *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, New York 1908.
- Sadurski W., *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, PWN, Warszawa 1988.
- Sandel M.J., *Democracy’s Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Sandel M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sandel M.J., *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, przeł. O. Siara, Kurhaus, Warszawa 2013 [2009].
- Sen A., *Beyond Liberalization. Social Opportunity and Human Capability*, LSE, London 1994.
- Sen A., *Capability and Well-Being* [w:] M.C. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Sen A., *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.
- Sen A., *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day Inc., San Francisco 1970.
- Sen A., *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, New Delhi 1987.
- Sen A., *Dialogue: Capabilities, Lists and Public Reason*, „Feminist Economics” 2004, vol. 10, iss. 3, s. 77–80.
- Sen A., *Equality of What?* [w:] idem, *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.
- Sen A., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton, New York 2006.
- Sen A., *Individual Preference as the Basis of Social Choice* [w:] idem, *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2002.
- Sen A., *Nierówność. Dalsze rozważania*, przeł. I. Topińska, Znak, Kraków 2000 [1992].
- Sen A., *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishing, Malden, MA 2013 [1987].
- Sen A. (red.), *Peace and Democratic Society*, Open Book Publishers, Cambridge 2011.
- Sen A., *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Sen A., *Rational Fools. A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Philosophy and Public Affairs” 1977, vol. 6, s. 317–344; przedruk w: A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982.

- Sen A., *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2002.
- Sen A., *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Sen A., *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009.
- Sen A., *The Rich Get Hungrier: A Tale of Two Peoples*, „The New York Times”, 28 maja 2008.
- Sen A., *Well-Being, Agency and Freedom*, „Journal of Philosophy” 1985, iss. 82, s. 169–221.
- Sen A., *Wybór społeczny a jednostkowe działania* [w:] idem, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Sen A., Nussbaum M.C., *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Shklar J., *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton 1957.
- Singer B.J., *Pragmatism, Rights, and Democracy*, Fordham University Press, New York 1999.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. S. Wolff i in., t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.
- Soniewicka M., *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny* [w:] idem, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
- Spinoza B. *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
- Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków–Warszawa 2006.
- Stiglitz J.E., Sen A., Fitoussi J.-P., *Błąd pomiaru. Dlaczego PKB nie wystarcza*, przeł. A. Kliber, P. Kliber, Polskie Towarzystwo Ekonomiczne, Warszawa 2013.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.
- Sugden R., *Correspondence of Sentiments. An Explanation of the Pleasure of Social Interaction* [w:] L. Bruni, P.L. Porta (red.), *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980.
- Szacki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, PWN, Warszawa 1971.
- Szahaj A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj A., *Liberalizm, wspólnotowość, równość*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Szlachta B., *Idea „sprawiedliwości”. Wielość znaczeń* [w:] W. Kaute et al. (red.), *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.
- Taylor Ch., *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010.
- Teluk T., *Koncepcja państwa we współczesnym libertarianizmie*, 2S Media, Warszawa 2006.
- Tischner J., *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus*, wyd. II, Znak, Kraków 2005.
- de Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, PIW, Warszawa 1976.
- Tracz-Tryniecki M., Rau Z., *Tocqueville and Europe. What Can We Learn from Him about the Past, the Present and the Future of the Old Continent?* [w:] iidem (red.), *Tocquevillian Ideas. Contemporary European Perspectives*, University Press of America, Lanham 2014.

- Vallentyne P., *Sen on Sufficiency, Priority and Equality* [w:] Ch.W. Morris (red.), *Amartya Sen*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Waldron J., *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Waldron J., *The Right to Private Property*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- Walsh V., *Smith after Sen* [w:] H. Putnam, V. Walsh (red.), *The End of Value-Free Economics*, Routledge, London 2012.
- Walzer M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983.
- Walzer M., *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1994.
- Williams B., *The Minimal State* [w:] J. Paul (red.), *Reading Nozick. Essays on "Anarchy, State and Utopia"*, B. Blackwell, Oxford 1982.
- Wolff J., *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, Stanford University Press, Stanford 1991.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993.
- Wonicki R., *Spór o demokratyczne państwo prawa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Yunus M., *Przedsiębiorstwo społeczne. Kapitalizm dla ludzi*, przeł. Z. Wiankowska-Ładyka, Con Corda, Warszawa 2011.
- Yunus M., *Samobójstwo? Nasz regulamin nie zezwala. (Z M. Yunusem rozmawia A. Leszczyński)*, „Gazeta Wyborcza”, 6 lutego 2012.
- Zański W., *Game Theory in Jurisprudence*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- Zański W., *The Limits of Naturalism. A Game-Theoretic Critique of Justice as Mutual Advantage*, Zakamycze, Kraków 2006.
- Zdybel J., *Idea sprawiedliwości czy cnota sprawiedliwości? Stanowisko Alasdaira MacIntyre'a w sporze o sprawiedliwość* [w:] J. Zdybel, L. Zdybel (red.), *Filozofia polityki współcześnie*, Universitas, Kraków 2013.
- Ziemiński Z., *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Daimonion, Lublin 1992.
- Zuziak W., *Spoleczne perspektywy etyki*, Wydawnictwo PAT, Kraków 2006.
- Zwarthoed D., *Zrozumieć biedę. John Rawls – Amartya Sen*, przeł. A. Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Żardecka-Nowak M., *Demokracja deliberatywna jako remedium na ponowoczesny kryzys legitymizacji władzy*, „Teki Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych PAN, Oddz. w Lublinie” 2008, s. 29–40.
- Żardecka-Nowak M., *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007.
- Żardecka-Nowak M., *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001.

INDEKS

- Adamowicz Bogusław 213
Alexander John 80, 83, 88, 104, 108, 120, 134
Alichniewicz Anna 109
Alkire Sabina 66–68, 88
Anderson Elizabeth 104, 120
Arendt Hannah 226
Arrow Kenneth Joseph 56, 59, 64, 82, 86, 94, 105, 127, 128, 130, 131, 170, 187, 188
Arystoteles 17, 20, 25, 32, 42, 43, 52, 69, 88, 94, 96, 107, 108, 185, 198, 203
Augustyn św. 185, 186, 203
- Baczko Bronisław 177
Bagehot Walter 49
Baier Annette 31, 32
Balcerowicz Leszek 87
Baran Bogdan 30, 112
Barry Brian 8, 19, 164, 165
Barry Norman Patrick 162
Barszczewski Stefan 213
Bartoszewicz Hanna 134
Baszkiewicz Jan 27, 28
Beitz Charles 222
Berlin Isaiah 134, 159, 216, 226
Bérubé Michael 118, 119
Besançon Alain 214
Beyer Gerald 84
Biela Adam 13
Bieroń Tomasz 212
Borda Jean Charles de 59
Brennan Geoffrey 144, 145, 178, 180
- Brighthouse Harry 8, 79, 119
Brooks Thom 90
Brown Eric 28, 223, 224
Brown Garrett Wallace 92, 211, 222, 227
Bruni Luigino 191
Buchanan McGill James 13, 29, 42, 46, 49, 65, 82, 86, 98, 102, 126, 127, 130, 134, 143, 145, 153, 155–157, 160, 162, 170, 173–184, 187–189, 217
Buckle Stephen 141
Bulira Waldemar 13
Byrska Joanna zob. Mysona Byrska Joanna
- Chmielewski Adam 198, 202, 216
Chmieliński Maciej 13
Chwalewik Witold 213
Cohen Gerald Allan 41, 58, 84
Cohen Joshua 53
Condorcet Nicolas de 32 59, 65, 77, 97
Conrad Joseph 216
Constant Benjamin 52, 204
Crocker David Alan 70
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 227, 229
- Dahl Robert Alan 200, 212
Dańkowski Dariusz 18
Davies Norman 219
Della Rocca Michael 151
Dera Małgorzata 223
Derrida Jacques 30, 214
Descartes René zob. Kartezjusz

- Dewey John 27
 Diogenes 227
 Dobiecki Grzegorz 214
 Dower Nigel 222, 227
 Downs Anthony 212
 Drèze Jean 72
 Dryzek John 49
 Dumouchel Paul 122
 Dymczyk Sławomir 206, 208
 Dziubecka Radosława 137
- Edgeworth Francis 188
 Erhard Ludwig 212
 Erp Herman van 102
- Falkowski Witold 33, 126
 Filek Janina 175
 Fishkin James 178
 Fitoussi Jean-Paul 103–105
 Foa Roberto 191, 192, 209
 Freeman Samuel 53, 54, 96, 106, 138, 157, 231
 Frey Bruno 190, 191
 Friedman David 163
 Friedman Milton 218
 Fukuyama Francis 209, 212
- Gandhi Mahatma (właśc. Gandhi Mohan-
 das Karamchand) 117
 Gauthier David 23, 68, 138, 162, 171, 184
 Gawin Magdalena 95
 Glass Grzegorz 213
 Gogłozza Włodzimierz 13
 Gotoh Reiko 122
 Górski Tomasz 141
 Grabowska Barbara 111
 Gray John 137
 Green David George 164
 Groot Huig de zob. Grocjusz Hugo
 Grocjusz Hugo (właśc. Huig de Groot) 231
- Habermas Jürgen 23, 31, 49, 60, 102, 114,
 214, 226
 Halpern-Mysłicki Ignacy 151
 Hamlin Alan 144
 Hampton Jean 138
 Hardin Russell 184, 205
 Harrison Lawrence 206, 208, 220
 Hayek von Friedrich August 43, 44, 171,
 180, 218, 237
 Held David 92, 211, 222, 227
- Hempel Carl Gustav 167, 170
 Hobbes Thomas 138–142, 144, 147, 150,
 152, 153, 164, 173–178, 181, 204
 Hume David 47, 112, 184, 203, 231
 Huntington Samuel 31, 203, 206, 208, 209,
 220, 228
 Huxley Aldous 186, 238
- Inglehart Ronald 190–192, 206–209
- Jankowska Hanna 31, 206
 Jasay Anthony de 162, 170, 183
 Jeżowska Magdalena zob. Michalik-Jeżow-
 ska Magdalena
 Kader Mia 71, 83, 133
 Kagan Robert 156
 Kant Immanuel 20, 31–33, 42, 77, 92, 95, 97,
 106, 107, 113, 114, 125, 132, 144, 176,
 203, 223–233
 Karkowski Czesław 30
 Karpowicz Agnieszka 134
 Karpowicz Włodzimierz Julian zob. Korab-
 -Karpowicz Włodzimierz Julian
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) 125
 Kaute Wojciech 19, 25
 Kelly Erin 119, 120
 Kleingeld Pauline 28, 223, 224
 Kliber Agata 103
 Kliber Paweł 103
 Kłosiński Kazimierz Albin 13
 Kołakowski Leszek 42, 213
 Korab-Karpowicz Włodzimierz Julian 26
 Kozłowski Michał 26
 Kroeber Alfred 201
 Król Marcin 27, 212
 Królak Sławomir 8, 112
 Kucharczyk Jerzy 170
 Kuderowicz Zbigniew 229
 Kułakowska Małgorzata 13
 Kuniński Miłowit 171
 Kupś Tomasz 114
 Kurlandzka Amelia 56
 Kwarciański Tomasz 100
 Kymlicka Will 198, 205
- Lakatos Imre 26
 Lavoisier Antoine Laurent de 30
 Legutko Ryszard 25, 148, 168, 171, 204
 Leibniz Gottfried Wilhelm 108
 Levi Isaac 171

- Lindblom Charles 212
 Lissowski Grzegorz 170
 Locke John 63, 125, 140, 141, 144, 147, 150, 153, 154, 158, 168, 176, 186, 201, 204, 231
 Lomasky Loren 178, 180
 Lowie Robert 201
 Luce Duncan 170
- Ładyka Zofia zob. Wiankowska-Ładyka Zofia
 Łoziński Jerzy 52
- Machiavelli Niccolò 186
 MacIntyre Alasdair 18, 19, 32, 198–205, 209, 226, 232
 Macpherson Crawford Brough 140
 Mahbub ul Haq 103
 Majcherek Janusz Andrzej 135
 Malinowski Bronisław 201
 Małek Jan 172
 Mandle Jon 223
 Markiewicz Anna 111, 113
 Markiewicz Barbara Anna 13, 25, 117
 Marks Karol (właśc. Karl Marx) 144, 199
 Marshall Thomas Humphrey 198
 Marszałek Robert 49
 Marzęcki Józef 213
 Menger Carl 169
 Michalik-Jeżowska Magdalena 116
 Mięczkowska Astrid 110
 Miklaszewska Justyna 13, 95, 102, 137, 223, 227, 229
 Mill John Stuart 43, 49, 56, 142, 186
 Mises Ludwig von 33, 43, 44, 126, 171, 172, 237
 Monti Mario 87
 Morris Charles William 66, 68–70, 134
 Mouffe Chantal 223
 Mueller Dennis 170, 174, 175
 Mysona Byrska Joanna 13
 Myślicki Ignacy zob. Halpern-Myślicki Ignacy
- Nagel Thomas 48, 127, 222
 Narveson Jan 168
 Newcomb William 23, 170, 171
 Niezabitowski Waclaw 213
 Niskanen William 176
 Nowak Magdalena zob. Żardecka-Nowak Magdalena
- Nozick Robert 8, 10, 19, 41, 43–45, 60, 61, 63, 82, 100, 108, 109, 127–135, 144–146, 154, 162–172, 177, 180, 187, 203, 212, 217, 218, 233
 Nussbaum Martha Craven 9–13, 18–21, 26–29, 31–36, 58, 64, 69, 78–81, 85, 87–97, 104, 106–112, 114–122, 126, 201, 226–229, 233, 235–237, 239
 Nye Joseph 216, 217
- Olson Mancur 185
 O’Neil Onora 227
 Oppenheimer Robert 99
 Orwell George 150
- Panufnik Maciej 8
 Pareto Vilfredo 68, 179
 Pasek Jarosław 8
 Pawelec Andrzej 198
 Peterson Christopher 191, 192, 209
 Petsch Danuta 45
 Pettit Philip 57, 98, 134, 144, 232
 Pietrzyk-Reeves Dorota 13
 Platon 25, 39, 45, 49, 107, 145, 203
 Pogge Thomas 79, 87, 222, 237
 Popowski Waclaw Jan 112
 Popper Karl 40, 189, 216
 Porębski Czesław 162
 Porta Pier Luigi 191
 Porter Michael 220, 236
 Przychodzeń Marek 148
 Puchejda Adam 47
 Putnam Hilary 81, 120, 136
- Raiffa Howard 170
 Raphael David 162, 173
 Rau Zbigniew 13, 28, 43, 148
 Rawls John 8–13, 17–21, 26–36, 39, 41–49, 51–55, 60, 62, 64, 65, 69, 78–80, 82, 85, 86, 91–98, 100, 101, 105, 106, 110, 111, 114, 115, 119–121, 125–127, 131, 132, 134, 138–147, 152, 154, 155, 157–160, 162, 164–166, 171, 172, 174–179, 181, 183, 187, 201, 203, 204, 209, 210, 212, 215–218, 222–226, 228, 230–235, 237, 239
 Reagan Ronald 176, 212
 Reeves Dorota zob. Pietrzyk-Reeves Dorota
 Reid Thomas 203
 Renan Ernest 213

- Rescher Nicholas 170
 Robeyns Ingrid 8, 70, 79, 119
 Roermund Bert van 97
 Romaniuk Adam 8, 34, 49
 Rorty Richard 29–33, 36, 110–116
 Rothbard Murray 162, 163
 Rothschild Emma 31, 32
 Rousseau Jean Jacques 115, 144, 176, 177, 204
 Royce Josiah 30, 31
- Sadurski Wojciech 19
 Sandel Michael 13, 18, 19, 32, 35, 36, 41, 44,
 143, 160, 199, 200
 Sarkoży Nicolas 103
 Sen Amartya 9–13, 18–21, 26–29, 31,
 33–36, 41, 43–52, 54–74, 76–105, 111,
 114–116, 119–122, 126–129, 131–136,
 138, 142, 143, 146, 148, 157, 158, 170,
 188, 189, 201, 226, 228, 234–239
 Shils Edward 202
 Shklar Judith 41
 Siara Olga 18
 Singer Beth 30
 Singer Peter 109
 Skinner Burrhus Frederic 107
 Smith Adam 20, 32, 33, 45–49, 77, 81, 82,
 86, 95, 112, 117, 142, 166, 186, 191, 204,
 218, 231, 237
 Soniewicka Marta 19
 Spencer Herbert 142
 Spengler Oswald 213
 Spinoza Baruch 140–142, 147, 150–154,
 157, 158, 178, 201, 204
 Spryszak Przemysław 13, 223, 227, 229
 Stawrowski Zbigniew 141
 Stiglitz Joseph Eugene 103–105
 Strauss Leo 141
 Stutzer Alois 190, 191
 Sugden Robert 191
 Szacki Jerzy 40, 148, 201, 202
 Szahaj Andrzej 30, 111, 112, 202
 Szawiel Tadeusz 41
 Szczepański Jakub 13, 95, 227
 Szczęsna Anna 109
 Szlachta Bogdan 25, 137
 Szymaniak Karolina 47
- Taylor Charles 18, 46, 47, 158–161, 231
 Teluk Tomasz 162
 Terencjusz (Publius Terentius Afer) 227
- Thatcher Margaret 216
 Tischner Józef 149, 155, 161
 Tito Josip Broz 200
 Tocqueville Alexis de 27, 28, 204
 Tomasz św. 203
 Tomaszewska Anna 117
 Topińska Irena 41
 Tracz-Tryniecki Marek 28
 Tryniecki Marek zob. Tracz-Tryniecki
 Marek
 Tukidydes 25
 Tullock Gordon 102, 130, 153, 155, 174–
 –176, 179, 182, 188, 217
 Turopolski Witold 156
- Vallentyne Peter 68
 Van Parijs Philippe 101, 232
 Vattimo Gianni 112
 Vico Giambattista 141
- Waldron Jeremy 63, 141, 200
 Walsh Vivian 81, 120, 136
 Walzer Michael 19, 41, 44, 113, 119
 Wat Aleksander 213
 Weber Max 142, 156
 Weithman Paul 96
 Wells Herbert George 213
 Welzel Christian 191, 192, 206, 209
 Wiankowska-Ladyka Zofia 73
 Wichrowski Marek 212
 Wicksell Knut 102
 Williams Bernard 165
 Witkiewicz Stanisław Ignacy 213
 Wolff Jonathan 165, 167
 Wolniewicz Bogusław 213
- Yunus Muhammad 13, 63, 64, 72–77
- Zaborowski Jakub 217
 Zalta Edward 26, 28, 96
 Załuski Wojciech Zbigniew 55, 170
 Zarych Maciej 13
 Zdziechowski Marian 213
 Ziemiński Zygmunt 19
 Znamierowski Czesław 174
 Zuziak Władysław 13, 161
 Zwarthoed Danielle 134
 Żardecka-Nowak Magdalena 30, 102, 111,
 152
 Żelazny Mirosław 230

SUMMARY

Liberal Justice

An important feature of contemporary liberalism is that it focuses on ethical issues and includes considerations on justice. This concept had not been the primary concern of philosophers and political thinkers who established the liberal tradition; however, in the second half of the twentieth century it was introduced by John Rawls and thus became a part of this tradition. Rawls' *Theory of Justice* has evoked global discussion, still present, and has resulted in a great number of scientific publications on this subject. Due to this work, liberalism again became an important factor that has deeply impacted both political thought and current policies of the Western countries.

Theories of justice which were created after the publication of Rawls' seminal book are the legacy of his work, although this influence has many various facets. From the point of view of political philosophy, the most important contribution to Rawls ideas is the capability approach, first presented in the works of Amartya Sen and Martha Nussbaum, who made the problem of social justice the main focus of their research.

Sen, in his monumental work on the idea of justice, proposes empirical and comparative procedure for constructing this idea. Although he makes an important effort to build his theory on the other ground than Rawls does, they both, in fact, are committed to the same goal, namely, they aim at developing a model of a just liberal-democratic society, in which individuals will have a significant impact on the shape of State institu-

tions and applicable law. Moreover, Sen's concept introduces the issue of the individual values to the discussion of justice by combining elements of Rawlsian theory with the approach that is characteristic of social and public choice schools. It is also an attempt to create a theory that is not limited to academic discourse, but refers to practice and finding solutions to real problems. However, both political philosophers may be accused of the difficulty of matching the general idea with the facts of everyday life. In contrast, the capability approach of Nussbaum seeks to merge the idea of justice with the empirical reality. This, in turn, exposes her theory to the accusation of being too detailed, which also does not stand the test of confrontation with the realities of social life.

Theories of justice developed by Rawls, Sen and Nussbaum are the main subject of consideration in this book, which, however, has no ambition to be a complete reconstruction of each of them nor is it an attempt to refute these arguments. It sets a modest goal, and at the same time, it seems, difficult to achieve, which is to perform a comparative analysis of these concepts and to demonstrate the mutual relationship between them. This analysis leads to the conclusion that all three concepts, despite some differences, express more or less openly the attitude of political pragmatism. In addition, their theories allow for widening and enriching the political philosophy of liberalism by taking into account the issues which are neglected or insufficiently developed, such as the problem of the quality of human life or a matter of political emotions.

Each of these theories is based on different methodological grounds. Rawlsian theory poses an example of the application of the analytical and rational method, Sen builds his reflections on the empirical foundations, whereas Nussbaum in her research approach combines elements of intuitionism and emotivism. While the latter two theories, which focus on political and economic practice, are in opposition to that of Rawls, they do not seem to be any easier to implement than their predecessor. It turns out that it is necessary to use the instruments developed in the theory of public choice which allows to overcome this barrier. Thus, the analysis of Sen's philosophical investigations and the combination of his theory with the methodology of public choice, proposed in this work, gives hope to create a model that can be used to solve some social and political problems of the modern world.

Public choice theory, in which the main subject of research are the mechanisms of democracy, and above all, voting procedures and methods of democratic decision-making, favors unanimity as a method of achieving impartiality. In this theory, the rule of unanimity is a criterion of justice in collective decision-making processes. In fact, all these theories of justice

analyzed in this book relate to collective choices and face the challenge of translating individual value systems into legitimate and fair collective decisions. Therefore, it seems appropriate to define those studies as a liberal justice, which creates a ground for research conducted in the framework of modern liberalism, gathering a variety of political philosophies, using different tools, but having a common objective: an introduction of moral values to the theory of democratic societies. We turn here in the circle of practical philosophy, therefore, this book focuses not only on their presentation and analysis, but it also aims to determine the susceptibility of these theories for their practical implementation and to assess the proposed means for their realization.

The first part of the book deals with inspiration provided by Rawls in contemporary political philosophy and describes how his theory has been adapted by other scholars, first of all by Sen and Nussbaum. They focused primarily on problems with the practical application of theory of justice, which resulted, on the one hand, in the creation of their new methodological attitude of the capability approach and, on the other, it helped to reveal the pragmatic dimension of the Rawlsian theory.

In the second part the concepts of justice presented by Sen and Nussbaum are thoroughly considered and the analysis concentrates not only on theoretical issues but also on the problems of the modern world that are being tried to be solved. In fact, these works present an original approach to justice established in a democratic process which leads to creation of a recommended model of a society that allows to draw both normative conclusions and assessment of the existing reality. In Sen's political philosophy the emphasis is placed on the issue of freedom of an individual in connection with economic prosperity, while Nussbaum stresses the concept of human dignity and focuses on the number of people suffering from various forms of exclusion, which also applies to animals. Both analyze the relationship between the political and economic spheres of activities of the State and show the role of social debates and other democratic institutions that are forcing politicians to carry out changes, aimed at improving people's lives and creating a range of opportunities for their actions.

The third part deals with the central issues for the liberal philosophy that is freedom, depicted on the one hand from the point of view of contemporary libertarianism, and, on the other hand – from the perspective of public choice theory, which argues for the necessity of introducing some constraints. The theory is also presented as a necessary supplement to these existing conceptions of justice, because it proposes the mechanisms for ensuring freedom in a liberal democratic society, which can be useful in political practice.

The polemic between liberal theorists of social justice relates to slightly different visions of a liberal state. Both Rawls and Sen present their concepts as based on freedom of an individual, but the former allows for the strengthening of State power in the name of protecting the poorest, while the latter rather insists on the initiative of an individual, human solidarity and non-governmental institutions. The idea of justice created by Sen indicates the way of thinking about a just society slightly different from the proposed by Rawls, and, at the same time, it poses a warning against the State authority, which replaces the activity of its citizens in all important matters affecting their lives.

The last, fourth part of the book, is related to the issue of transnational justice in connection with the matters of current debate between supporters of communitarianism, treating national tradition and culture as an obstacle to reaching agreement among the nations, and the proponents of cosmopolitanism defending the opposite view.

In conclusion, it is presented the argumentation that appeals to the possibility of a peaceful arrangement of the fate of the world, which does not only require the adoption of rational criteria for a just international order, but also the political will to global cooperation on the part of both country leaders and their citizens. The condition for its occurrence is the ethical and emotional political culture of modern democratic societies, which is based on the sense of human solidarity and justice. The conviction of Rawls, Sen and Nussbaum that these objectives can be achieved by means of proper education of citizens, rising standards of living, and development of democratic institutions, is not entirely without foundation.

REDAKTOR

Mirosław Ruszkiewicz

KOREKTOR

Grażyna Gawryłowa

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pasteczka

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-663-23-80, 12-663-23-82, tel./fax 12-663-23-83

