

Idea sprawiedliwości społecznej – od utopii do politycznej praktyki

Sprawiedliwość jest kategorią etyczną, pojęcie sprawiedliwości społecznej zaś – kategorią polityczną, która ma także wymiar etyczny. Sama ta idea ma jednak charakter abstrakcyjny, jest pojęciem skonstruowanym przez filozofów, które trzeba dopiero odnosić do rzeczywistości. W tym sensie można ideę sprawiedliwości społecznej określić jako utopijną, celem prawie każdej utopijnej wizji doskonałego ustroju politycznego jest bowiem 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, ukazywali 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 przyszłości¹. Dlatego też obecnie formułowane wizje przyszłości nie są już właściwie utopiami, gdyż wiara w możliwość realizacji najbardziej śmiałych idei, niosących za 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 wtedy, gdy w ich czasach jest ona zagrożona, a społeczeństwo, w którym żyją, jest w oczywisty sposób złe? Przykładowo czy w Polsce w czasach komunizmu, będącego rodzajem zrealizowanej utopii, ludzie, którzy go nie akceptowali i próbowali obalić, uświadamiali sobie, że walczą o sprawiedliwość?

¹ 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 pomiędzy utopiami właściwymi, powstałymi do końca XVIII wieku, a poświeceniowymi wizjami przyszłości o charakterze progresywnym; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980; J. Shklar, *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton 1957.

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 raczej w duchu zaleceń K.R. Poppera, który w eseju *Utopia i przemoc* pisał: walcz z konkretnym złem, a nie o abstrakcyjne dobro społeczne, osiągnięcie zaś szczęścia pozostaw własnemu wysiłkowi jednostek². 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 i 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 będziemy żyć w społeczeństwie lepszym i bardziej sprawiedliwym niż obecnie.

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, kiedy to dokonały się gruntowne przeobrażenia polityczne i ekonomiczne. Po obaleniu komunizmu uwierzono w realizację utopii, w to, że wkraczamy w nową epokę kapitalizmu i demokracji, zaprowadzamy 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 rozgorzała 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, a na sukces gospodarczych reform trzeba było jeszcze poczekać, toteż zniecierpliwienie i niezadowolenie przekładało się na negatywną ocenę demokracji.

Zjawiskiem, do którego musieliśmy się przyzwyczaić, była nierówność. Problem ten w filozofii politycznej liberalizmu jest rozważany w kontekście sprawiedliwości społecznej. Po ukazaniu się w 1971 roku głośnej książki Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*³ przez wiele lat w nauce światowej toczyły się dyskusje nad poruszonymi w niej problemami. Brali w nich udział zarówno libertarianie (R. Nozick), jak i komunitaryści (M. 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 stulecia⁴.

² K.R. Popper, *Utopia i przemoc*, tłum. T. Szawiel, „Znak” 1978, nr 283, styczeń.

³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, wyd. nowe, Warszawa 2009.

⁴ Por. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983; M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982; G.A. Cohen, *Self-*

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* Amartyi Sena i *Justice: What's the Right Thing to Do?* Michaela Sandela⁵. Filozofia polityczna Sena wywodzi się z po części z liberalizmu Rawlsa, częściowo zaś z teorii społecznego i publicznego wyboru. Jest on autorem dzieł ekonomicznych oraz filozoficznych poświęconych problematyce nierówności, wolności i demokracji; Sandel natomiast, chociaż polemizował z Rawlsem, podejmował, podobnie jak on, w swoich pracach problemy społeczne trapiące współczesną Amerykę⁶. Obaj filozofowie, Sen i Sandel, po prawie czterdziestu latach, które upłynęły od publikacji *Teorii sprawiedliwości* Rawlsa, rozważają pojęcie sprawiedliwości społecznej tak, jakby 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 i sytuacji politycznej i ekonomicznej krajów świata zachodniego, odnoszą się także do spraw polskich, gdyż od dwudziestu już lat, na mocy naszego zbiorowego wyboru, pozostajemy w kręgu oddziaływania idei politycznych i ekonomicznych Zachodu, a liberalizm w rozmaitych odmianach kształtuje także i naszą rzeczywistość.

Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?

Pytanie to postawił Leszek Kołakowski w napisanym przed laty esej⁷, w którym dowodził, że pojęcie to jest kategorią wyłącznie moralną i nie można go zdefiniować w kategoriach ekonomicznych, nie da się go bowiem zastosować do stworzenia programów polityki gospodarczej ani 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 na skalę globalną, na przykład pomoc dla państw głodujących. W podobnym duchu argumentują niektórzy amerykańscy liberałowie, jak James Buchanan czy John Rawls, którzy także postulują konieczność zbudowania „etyki roszczeń” określającej, jakiego rodzaju

-ownership, *Freedom, and Equality*, Cambridge 1995; A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, tłum. I. Topińska, Kraków 2000.

⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge 2009; M.J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?*, New York 2009.

⁶ M.J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge 1996.

⁷ L. Kołakowski, *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*, „Gazeta Wyborcza” 1995, nr 105, 6–8 maja; przedruk w: *Książka dla Jacka. W sześćdziesiątą rocznicę urodzin Jacka Kuronia*, Warszawa 1995.

roszczenia są słuszne, a jakie nie. Jednak, jak zauważa Rawls, obecnie, inaczej niż w czasach Arystotelesa, nie da się już sprawiedliwości społecznej definiować na podstawie uznaniowości wobec jednostek, lecz tylko poprzez rozważenie roszczeń grup społecznych. Leszek Kołakowski dostrzegł więc potrzebę i funkcję moralnej idei sprawiedliwości we współczesnym świecie, Rawls natomiast 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 rezultaty o wiele lepsze niż socjalizm, jednak czasy współczesne odsłaniają znów problem nierówności, które żywo odczuwane nawet w najbardziej rozwiniętych gospodarczo krajach 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 liberalnej⁸, w lewicowych, socjalistycznych programach i ideologiach idea sprawiedliwości, jako wizja doskonale sprawiedliwego ustroju – komunizmu, okazała się bowiem w praktyce mrzonką, prowadzącą ludzkość na manowce. Natomiast przez połączenie jej z liberalnym, nieutopijnym podejściem, ta moralno-polityczna idea rzeczywiście może służyć do opracowania etyki roszczeń, a także do bardziej liczącego się z empirią myślenia politycznego. Przykładem tego podejścia do zagadnienia sprawiedliwości jest koncepcja Amartyi Sena.

Idea sprawiedliwości w myśli liberalnej

Idea sprawiedliwości społecznej, choć zdefiniowana i opisana już przez Arystotelesa w *Etyce Nikomachejskiej*⁹, 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 nawiązanie do zmian, do radykalnych przekształceń zastanej rzeczywistości. Wcześniej, jak już wspomniałam, pojęcie to było osią konstrukcyjną utopii społecznych, a więc wizji, których realizacja wydawała się niemożliwa, pod wpływem rewolucji francuskiej zaś w trakcie XIX stulecia stopniowo upowszechniała się świadomość, że utopie są realizowalne, a sprawiedliwe społeczeństwo z zawieszonoego ponad ziemią świata platońskich idei – stało się modelem możliwym do realizacji w przyszłości i zarazem celem zbiorowego działania.

⁸ Spostrzeżenie to zawdzięczam prof. Zbigniewowi Rauowi.

⁹ Odpowiednikiem współczesnego pojęcia sprawiedliwości społecznej w terminologii Arystotelesa jest sprawiedliwość w sensie szczegółowym: rozdzielająca, wyrównująca i komutatywna. Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, ks. V, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 173 i n.

Liberalizm, idea kształtująca społeczeństwa Zachodu od XVII wieku, w XIX stuleciu stopniowo stawał się przedmiotem coraz ostrzejszych ataków ze strony lewicowych i szermujących ideą sprawiedliwości nurtów. Socjaliści krytykowali zarówno ekonomię liberalną, jak i jej społeczne i polityczne skutki; podkreślali, że zasada wolnej konkurencji prowadzi do nierówności majątkowych i do nierównego statusu społecznego jednostek i grup społecznych. Odpowiadając na te zarzuty, liberałowie głosili konieczność stopniowych reform, które poszerzają wolność w społeczeństwie, postulowali swobody polityczne, zaś 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 Johna Rawlsa, nazywanego też liberalnym socjaldemokratą. Rawls bowiem wprowadził już na stałe do liberalizmu ideę sprawiedliwości społecznej, a po opublikowaniu jego słynnego dzieła nie można już było jej ignorować. 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 zamierzchłej przeszłości, gdy panowała wspólnota pierwotna (Hayek)¹⁰. Libertarianie (Nozick) podkreślali niemożliwość równoczesnej realizacji w społeczeństwie ideałów wolności i równości, stwierdzając, że realizacja „równościowej” sprawiedliwości doprowadzi do zniewolenia i drastycznego ograniczenia wolności. Podobne argumenty wysuwali Ludwig von Mises i Friedrich von 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, gdyż idea sprawiedliwości społecznej zagościła już na stałe w filozofii politycznej liberalizmu. W swych kolejnych dziełach uwzględniał niektóre zarzuty i modyfikował nieco swą koncepcję sprawiedliwości, w swej ostatniej książce zaś próbował przenieść zasady sprawiedliwości z płaszczyzny państwa narodowego na obszar międzynarodowej wspólnoty i całej ludzkości¹¹.

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 występujących w ramach tego nurtu tradycji. Tłumaczy to więc różnice w koncepcjach Seny i Sandela, a także między nimi a teorią Rawlsa. Nie będę szczegółowo analizować tych obszernych dzieł, z których każde zawiera swoistą i wartą rozważeń

¹⁰ Por. F.A. Hayek, *The Atavism of Social Justice*, w: idem, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago 1978, s. 57–68; idem, *The Mirage of Social Justice*, w: *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, Chicago 1976.

¹¹ J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001.

nia koncepcję sprawiedliwości społecznej, lecz skoncentruję się na książce Amartyi Sena *Idea sprawiedliwości* i na najważniejszych jej wątkach.

Bezstronny obserwator Adama Smitha a Rawlowska sprawiedliwość jako bezstronność

Wspomniany wcześniej Robert Nozick, podkreślając wagę teorii sprawiedliwości Rawlsa we współczesnej filozofii, stwierdził, że każdy, kto po Rawlsie podejmuje to zagadnienie, musi odnieść się do jego dzieła. Nozick polemizował z teorią Rawlsa, przeciwstawiając jej libertariańską koncepcję sprawiedliwości, jednak obie te teorie cechowało 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 wolnorynkowego (Nozick). Był to więc rodzaj akademickiej dyskusji pomiędzy filozofami, którzy wykazywali, że preferowany przez nich ustrój polityczny można na gruncie ich teorii politycznej uzasadnić na podstawie pewnej koncepcji sprawiedliwości; w wypadku Rawlsa była to sprawiedliwość jako bezstronność (*fairness*), w wypadku Nozicka zaś – teoria uprawnień (*entitlement theory*)¹².

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, rozważając zagadnienie sprawiedliwości w ścisłym związku z określoną strukturą państwa, które realizuje pewną zasadę sprawiedliwości. W odróżnieniu jednak od Rawlsa i Nozicka Sen podchodzi do tego zagadnienia odmiennie, posługuje się metodą empiryczną, odwołuje się do doświadczenia i do obserwacji jako do narzędzi, które pozwolą odkryć ideę sprawiedliwości.

Sen sięga po inspirację do Adama Smitha, nie do jego klasycznego dzieła *O bogactwie narodów* (1776), lecz do wcześniejszej pracy szkockiego filozofa *Teoria uczuć moralnych* (1759) i do sformułowanej tam koncepcji bezstronnego obserwatora (*impartial spectator*)¹³. 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 Adamem Smithem, charakterystyczny dla sytuacji bezstronnego obserwatora arbitraż, który dokonuje się w świecie rzeczywistym, a nie – jak u Rawlsa – w czysto teoretycznej sytuacji pierwotnej. W obu

¹² R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, op. cit., s. 150–153.

¹³ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 121–122.

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, która podejmuje decyzję w sposób przemyślany i rozważa konkretną rzeczywistą sytuację, w której przyszło jej działać. W świetle tej dokonanej przez Sena interpretacji rozważań Smitha widzimy, że podobny 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. Owe zewnętrzne poglądy zapewne nie mogą być całkowicie przypadkowe, lecz człowiek, po dokonaniu refleksji, powinien umieć je zhierarchizować¹⁴.

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 tego postępowania zaś jest wzbogacenie publicznego rozumowania na temat sprawiedliwości i norm prawnych.

Sen także nie jest utopistą, uważa bowiem, 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 także 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. Przykładowo w koncepcji Charlesa Taylora bezstronny obserwator symbolizuje wiarę w możliwość obiektywnego poznania zasad prawa naturalnego, które

¹⁴ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 70.

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 świata¹⁵. 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. Na ten aspekt koncepcji Smitha z kolei zwraca szczególną uwagę Sen, który zainspirowany metodą osiągania obiektywnego sądu w etyce przenosi ją do swej filozofii politycznej.

Sen i Rawls wobec dzieła Adama Smitha

Jak już wspomniałam, Sen podkreśla w sytuacji bezstronnego obserwatora element, który określa mianem *open impartiality*, będący postawą otwarcia się na przyjmowanie innych pochodzących z zewnątrz poglądów, co umożliwi 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 ma miejsce 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 z perspektywy realnych obserwatorów wygląda w oczach innych ludzi. Zdaniem Sena zatem 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 utylitaryzmu¹⁶.

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

¹⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 232; idem, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2010, s. 43.

¹⁶ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 137; por. też: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 274.

Ponadto, zdaniem 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 filozofów 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 niego założeniach. Sposób podejścia do zagadnienia sprawiedliwości, jaki proponuje Sen, unika tego zarzutu, ponieważ 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 doświadczenia, które uniemożliwiają uzyskanie wiedzy obiektywnej.

W tym kontekście Sen powołuje się na metodę opisaną w książce Thomasa Nagela *The View from Nowhere (Widok Znikąd)*¹⁷. 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 zbliżyć 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. Za przykład niech posłuży obserwacja, że niewiele kobiet w danym kraju odnosi sukcesy w naukach ścisłych, która może prowadzić badacza do wniosku, że nie mają one w tym kierunku uzdolnień. Porównanie tego z obserwacją poczynioną w innym kraju, gdzie wiele kobiet jest zaangażowanych w badania z zakresu nauk ścisłych wskazuje jednak, że przy ocenie danego zjawiska powinno się uwzględniać zarówno perspektywę bliską, jak i dalszą. To jest właśnie istota owej postawy metodologicznej „otwartej bezstronności”, którą Sen odnajduje w koncepcji Smitha. W odniesieniu do rozważanego przez niego pojęcia sprawiedliwości zatem Sen formułuje następujący postulat metodologiczny: aby poznać ideę sprawiedliwości, należy przewyżczać ograniczenia sytuacyjne¹⁸.

Sen a Rawls: sprawiedliwość podstawą demokracji

Trzeba 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 rozumie Sen – centralną rolę w dochodzeniu do tej idei odgrywa publiczne rozumowanie. Powołując się na filozofów takich jak Walter Bagehot, John Stuart Mill czy Jonathan Dryzek, podkreśla on, że istnieje „związek między ideą sprawiedliwości a praktyką demokracji, odkąd

¹⁷ Ibidem, s. 157; por. też: T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, s. 9.

¹⁸ A. Sen, *The Idea of Justice*, op. cit., s. 169.

we współczesnej filozofii politycznej pogląd, że najlepszą koncepcją demokracji jest ujmowanie jej jako »rządzenia przez dyskusję«, zyskuje szerokie uznanie¹⁹. Tak więc koncepcja Sena wpisuje się w długą filozoficzną tradycję – od Platona po Rawlsa – definiowania sprawiedliwości w relacji do określonego ustroju politycznego. Dedukując 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 w oparciu o koncepcję 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. Podkreślając jednak rolę rozumowania publicznego, Sen nie powołuje się, na przykład, na koncepcję Jürgena Habermasa, nie chodzi mu o to – jak w skrajnych koncepcjach deliberacji – by debata publiczna zastąpiła instytucje państwa demokratycznego. Odwołuje się natomiast w tym kontekście do Jamesa 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 jednak niebezpieczeństwo relatywizmu. Empiryczny punkt widzenia i komparatystyczna procedura bowiem nie determinują punktu dojścia, toteż, jak ostatecznie stwierdza Sen, wkraczamy tak daleko, jak pozwala rozsądek. Nie chodzi mu jednak, jak mogłoby się wydawać, o to, że na tej drodze możemy popaść w całkowity relatywizm, lecz o ograniczenia naszego rozumu. Nie możemy poznać i uwzględnić w naszym rozumowaniu wszystkich poglądów i okoliczności. Pomimo tych ograniczeń rozsądek zbiorowy powinien pełnić funkcję bariery ograniczającej dowolność naszych zbiorowych i indywidualnych decyzji.

Zaprezentowana w dziele 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 określanym jest mianem modernizacji i polega na powiększaniu zakresu wolności, postępującej demokracji i tendencji do rozstrzygania konfliktów zbiorowych raczej metodami pokojowymi niż z użyciem siły. Proces ten zachodzi także w Polsce, gdyż na mocy dokonanej przez nas w wyborach do Sejmu w 1989 roku wyboru publicznego wchodzimy stopniowo, poprzez struktury polityczne i gospodarcze Unii Europejskiej, sojusze wojskowe, w coraz ściślejsze związki z krajami Zachodu i zapewne podlegamy podobnym prawidłowościom rozwoju społecznego jak pozostałe kraje Wspólnoty.

Stworzona przez Sena idea sprawiedliwości społecznej nie jest jednak ściśle związana z kulturowym i politycznym obszarem Zachodu, nie chodzi w niej także o podanie określonych, powszechnie obowiązujących zasad sprawiedliwości, lecz

¹⁹ Ibidem, s. 324.

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 zarówno znaleźć zastosowanie w skali państwa narodowego, jak i zostać zaadaptowana na płaszczyźnie międzynarodowej.