

Krytyka teorii moralnych opartych na prawach (*right-based theories*). Raz kontra Nozick

Wstęp

Kategoria uprawnień jest obecna w zachodniej tradycji od wieków. Jej upowszechnienie się w dwudziestym stuleciu doprowadziło do tego, że weszła ona na stałe również w obręb dyskursu filozofii politycznej. Uprawnienia zajęły centralne miejsce w dziełach wielu wybitnych myślicieli.

W 1971 roku światło dzienne ujrzała książka, która okazała się kamieniem milowym we współczesnej filozofii politycznej – *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Rawls postawił sobie za cel stworzenie alternatywnej wobec utilitaryzmu teorii sprawiedliwości. Zwieńczeniem jego rozważań było sformułowanie dwóch zasad sprawiedliwości o charakterze proceduralnym. W odpowiedzi na dzieło Rawlsa, które było filozoficznym uzasadnieniem państwa opiekuńczego, głos zabrał libertarianin Robert Nozick. W 1974 roku opowiedział się on za państwem minimalnym w głośnej książce *Anarchia, państwo, utopia*. Koncepcja Nozicka, podobnie jak Rawlsa, została zbudowana na paradygmacie prawniczym, a jednym z jej najważniejszych elementów były uprawnienia.

Zjawisko przemożnego wpływu prawniczego wzorca na filozofię polityczną zaakcentował między innymi John Gray. W książce *Two Faces of Liberalism* Gray zaliczył obu wspomnianych filozofów do liberalnych legalistów, myślicieli, którzy posługują się szeroko ideami fundamentalnych uprawnień i wolności. Odwołajmy się wprost do rozważań filozofa:

^{1*} Autor jest studentem V roku Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dla Rawlsa, tak jak i dla Ronalda Dworkina, Friedricha A. Hayeka i dla Roberta Nozicka, filozofia polityczna jest częścią filozofii prawa – częścią, która dotyczy sprawiedliwości i podstawowych praw. Celem filozofii politycznej jest stworzenie idealnej konstytucji, mającej zasadniczo uniwersalne zastosowanie, która określa ustalone ramy podstawowych swobód i praw człowieka. Te ramy określają warunki – jedyne warunki – na których odmienne sposoby życia mogą ze sobą koegzystować².

Prymat filozofii prawa nad filozofią polityki znakomicie obrazuje to, że Nozick wyraził swoją koncepcję państwa minimalnego za pomocą pojęcia praw (*rights*) i związanych z nimi ograniczeń zewnętrznych (*side constraints*). Stworzył on również uprawnieniową teorię sprawiedliwości (*entitlement theory*), zwaną również teorią legalistyczną.

Osią Nozickowskiego spojrzenia na moralność jest koncepcja ograniczeń zewnętrznych. Owe ograniczenia wspierają się na Kantowskiej zasadzie, wedle której człowiek jest celem, a nie środkiem, wobec tego bez jego zgody nie można go poświęcić ani wykorzystać do swoich celów. Niezależnie od doniosłości zamysłów, jednostki są w swoim działaniu zewnętrznie ograniczone. Jest to wyraz nienaruszalności innych ludzi.

Jednym z takich ograniczeń, najważniejszym, jest libertariańskie ograniczenie zewnętrzne, które zabrania stosowania przemocy wobec innych osób. Źródłem owych ograniczeń są przysługujące ludziom prawa. To właśnie one wyznaczają nieprzekraczalną granicę ludzkich działań. Taki pogląd na moralność przesądza o kształcie teorii sprawiedliwości – Nozick formułuje teorię uprawnieniową, według której sprawiedliwe jest to, co zostało w sprawiedliwy sposób nabyte lub przekazane. Przechodząc na grunt jego rozważań na temat moralności, sprawiedliwe jest takie działanie, które nie naruszyło ograniczeń zewnętrznych.

Czytelnik *Anarchii, państwa, utopii* może jednak żywić wątpliwość, czy Nozickowi chodzi o moralność czy tylko o pewne dyrektywy wysuwane względem systemu prawnego. Niech rozwieje ją sam libertarianin:

trzeba postawić pytanie, czy wszystkie działania, które ludzie muszą podjąć dla ustanowienia i utrzymania państwa, są same w sobie dopuszczalne moralnie. Niektórzy anarchiści utrzymują, że nie tylko powodziłoby się nam lepiej bez państwa, lecz że każde państwo w sposób nieunikniony narusza ludzkie prawa moralne, a zatem jest immanentnie niemoralne. Nasz punkt wyjścia więc, chociaż apolityczny, jest co do intencji daleki od amoralizmu³.

Filozof jednoznacznie określa, że jego rozważania dotyczą właśnie moralności.

² J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, Cambridge 2000, s. 14.

³ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 19.

Światło na tego rodzaju koncepcje rzuca Joseph Raz, który w dziele pod tytułem *The Morality of Freedom* wydanym w 1986 roku, rozpoznaje niektóre stanowiska etyczne jako moralność opartą na prawach (*right-based moralities*). Filozof podaje cechy, które jego zdaniem wyróżniają moralność opartą na prawach:

Wyobraźmy sobie teorię moralną, której fundamentalne zasady głoszą, że pewne jednostki mają pewne prawa. Są one [prawa] jej [teorii moralnej] podstawowymi zasadami, gdyż po pierwsze, nie czerpią swojego uzasadnienia z innych zasad moralnych, i po drugie, wszystkie ważne poglądy moralne dają się z nich wyprowadzić (istnieją pewne dodatkowe założenia, z których nie wynikają żadne wnioski o moralności)⁴.

Koncepcja Nozicka, zgodnie z którą moralne jest takie działanie, które nie narusza praw jednostek, wydaje się być modelowym wręcz przykładem moralności opartej na prawach.

Raz rozpoczyna od rozważań na temat natury praw (*rights*). Niebezpieczeństwem jest nazywanie wszystkiego, co przedstawia jakąś wartość, prawem – ostrzega filozof. Raz dzieli prawa na pierwotne (*core*) i pochodne (*derivative*). Oznacza to tyle, że te drugie mają postawę w innych prawach, natomiast prawa pierwotne nie. Wśród praw pierwotnych Raz wymienia między innymi wolność osobistą i wolność słowa.

Zdaniem Raza nieodłączną cechą każdego prawa jest to, że wynika ono z interesu (*interest*) posiadającego go podmiotu i służy zabezpieczeniu tegoż interesu. Prawo działa w szczególny sposób, bowiem zabezpieczenie korzyści jego posiadacza dokonuje się poprzez obarczenie innych podmiotów obowiązkami (*duties*). Właśnie dlatego prawa jednych łączą się z obowiązkami innych. Jedno prawo może być podstawą wielu obowiązków, które zależą od okoliczności. Przytoczmy wypowiedź samego Raza:

Podsumujmy. Prawa dają podstawę obowiązkom. Nie oznacza to, że wszystkie obowiązki pochodzą od praw, albo że moralność jest oparta na prawach. Załedwie podkreślam pierwszeństwo praw nad niektórymi obowiązkami i dynamiczny aspekt praw, ich zdolność do generowania nowych obowiązków wraz ze zmianą okoliczności⁵.

Jednocześnie na jednostce często ciąży obowiązek określonego zachowania niepowiązany z żadnym prawem. Oznacza to, że nie wszystkie obowiązki wywodzą się z praw. Prawa stanowią o obowiązkach jednostek, ale tylko w zakresie, w którym nie ma przeciwnych względów większej wagi. Jak pisze filozof: „W pojęcie prawa nie jest wpisane to, iż prawa mają

⁴ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, s. 194.

⁵ *Ibidem*, s. 186.

wielkie znaczenie lub ważność. Niektóre prawa mogą być absolutne, inne mogą mieć niewielkie znaczenie”⁶.

Z uwagi na fakt, że źródłem praw są interesy ludzi, oraz że istnieją również inne interesy ludzi nieukonstytuowane przez prawa, nie można przyjąć, że prawa zawsze są wobec nich nadrzędne. Podsumowując rozważania na temat korelacji praw i moralności, warto sięgnąć wprost do rozważań Raza:

Zgodnie z naszą rekonstrukcją szczególne cechy praw to: fakt, że mają swe źródło w jednostkowym interesie, oraz ich moc władcza, znajdująca odzwierciedlenie w tym, że są one wystarczające, aby nakładać na ludzi obowiązki. W tym sensie prawa odgrywają wyraźną i ważną rolę względem moralności. Ale jest to także rola wyspecjalizowana, nie kompleksowa. Mają swój wkład jako charakterystyczny typ rozważań moralnych, nie jako podstawa dla wszystkich rozważań moralnych⁷.

Tymczasem, jak zauważa filozof, niektórzy myśliciele twierdzą, że prawa są lub też powinny być jedyną i kompletną podstawą moralności. Raz kategorycznie się z tym nie zgadza. Jego zdaniem, jeśli w ogóle można określić podstawę moralności, będą się na nią składać między innymi obowiązki, cele i cnoty. Filozof rozpoczyna od wskazania na pewne intuicyjne problemy teorii moralnych opartych na prawach.

Po pierwsze, jak wskazuje Raz, większość myślicieli nie używa pojęć „powinność” (*ought*) i „obowiązek” (*duty*) zamiennie. Oznacza to, że identyfikują oni różnicę w ich znaczeniach. Czasem uważa się, że obowiązek danego postępowania jest po prostu silniejszą formą powinności. Raz sądzi, że obowiązek to tylko pewna szczególna forma skłonienia ludzi do pewnego zachowania:

Obowiązki nie są racjami dla działań wielkiej wagi. Są specjalnym rodzajem wymogów dla działań tak samo jak autorytatywne polecenia, choć niekoniecznie są ważniejsze niż inne racje, mają szczególną moc władczą. Moralności oparte na prawach składają się z praw i tych szczególnych racji dla działania, które zwiemy obowiązkami⁸.

Obowiązek nie zawsze jest powinnością najwyższej wagi. Przytoczmy następujący kontekst sytuacyjny. Jeśli zarejestruję się na egzamin na uniwersytecie, mam obowiązek się na nim pojawić. Sankcją za nieobecność będzie utrata terminu. Natomiast gdy bliska mi osoba ciężko zachoruje, powinienem się nią zaopiekować (jakkolwiek nie ciąży na mnie sprecyzowany obowiązek). Kiedy oba te wydarzenia, egzamin oraz poważna choroba bliskiego, zbiegną

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, s. 192.

⁸ *Ibidem*, s. 195.

się w czasie, obowiązek obecności na egzaminie wcale nie dominuje nad powinnością opieki. Być może nawet zdecyduję się poświęcić pierwsze z nich dla drugiego tym bardziej że zawsze jest jeszcze termin poprawkowy, na którym być może uda mi się pojawić.

Raz wskazuje, że teorie moralne oparte na prawach są oderwane od rzeczywistości. Nie przystają do niej w tym sensie, że nie przyznają żadnej moralnej wagi racjom dla naszych codziennych działań. Prawa są zawsze związane z obowiązkami. Racje dla działań, których nie można zaliczyć do obowiązków, wymykają się więc teoriom moralnym opartym na prawach.

Po drugie, teorie moralne oparte na prawach są ułomne, ponieważ moralność sprowadza się wedle nich do przestrzegania praw. Dlatego wszelkie działania wykraczające ponad to, nie mają na ich gruncie wymiaru moralnego. Zgodnie z teoriami moralnymi opartymi na prawach, nie ma żadnej różnicy między bohaterstwem – nieobowiązkowym działaniem, które wedle wszelkich intuicji jest moralnie pożądane – a zwyczajnym przestrzeganiem prawa.

Wyobraźmy sobie, że udało się skonstruować kamerę podobną do kamery termowizyjnej. Jej szczególna właściwość polega na tym, że kolor obiektów na obrazie emitowanym przez taką kamerę odpowiada nie temperaturze tych obiektów, tylko ich moralności. Teraz wyobraźmy sobie, że to urządzenie obrazuje moralny aspekt zachowań zgodnie z koncepcją moralności opartej na prawach. Niech kolor czerwony oznacza ich naruszenie. Gdybyśmy skierowali taką kamerę na ruchliwą ulicę, w jaskrawych kolorach zobaczylibyśmy złodzieja, który ukradł jakiejś kobiecie torebkę, pasażerów jadących tramwajem na gapę, mężczyznę, który napadł kogoś w bramie, człowieka, który jedzie na własnie skradzionym rowerze.

Ważniejsze jest jednak to, czego taka kamera nie mogłaby nam pokazać. Mężczyzna, który goni złodzieja torebki, po czym zwraca własność kobiecie, pozostałby niezauważony. Podobnie byłoby z przechodniem, który decyduje się kupić żebrakowi obiad, oraz z dziewczyną, która przeprowadza staruszkę przez pasy. Wydaje się, że wszyscy, którzy nie naruszają prawa (zakładam, że takie osoby by się znalazły), na ekranie kamery byłiby pokazani w identycznym odcieniu tej samej barwy. Ich zachowania jawią się jako tożsame w świetle teorii moralnych opartych na prawach.

Na ludziach nie ciąży wynikający z praw innych ludzi obowiązek zachowań ponadprogramowych. A jednak niektórzy z nas od czasu do czasu je podejmują. Teorie moralne oparte na prawach ich nie dostrzegają. Można zadać sobie pytanie, czy niektóre z takich teorii nie są zero-jedynkowe w tym sensie, że wszystkie osoby w jakikolwiek sposób naruszające prawo również byłyby przez nie traktowane tak samo. Załóżmy jednak, że tak być nie musi, że na obrazie z kamery osoby naruszające prawo pokazane byłyby w całej skali ciepłych barw, od żółtego, przez pomarańczowy, czerwony, do czarnego, co odzwierciedlałoby stopień naruszenia przez nich czyjegoś prawa. Zapewne tak właśnie wyglądałby obraz z kamery, gdyby oceniała ona moralność na podstawie koncepcji Nozicka. Do takiego wniosku prowadzi chociażby przywołanie trzeciego punktu sformułowanej przez niego teorii uprawnieniowej. Wynika z niego obowiązek naprawy niesprawiedliwości udziałów. Libertarianin, co zrozumiałe, twierdzi, że naprawa powinna być

proporcjonalna do wyrządzonej szkody; tym samym stopniuje on naruszanie praw według kryterium rozmiarów szkody poniesionej w wyniku bezprawnego działania.

Teorie moralne oparte na prawach nie uwzględniają bohaterstwa, co jest sprzeczne z podstawowymi intuicjami moralnymi. Gdyby nasza kamera posługiwała się bliższą rzeczywistości teorią moralną, zobaczylibyśmy dzięki niej świat we wszystkich kolorach, jakie znamy. Z tłumu wyróżniałby się i złodziej, i bohater. Taki zróżnicowany i wieloaspektowy obraz moralności jest mi (oraz jak sądzę większości ludzi) zdecydowanie bliższy.

Po trzecie, jak wskazuje Raz, koncepcje moralne oparte na prawach, nie są w stanie podać ocenie moralnej cnoty, samodoskonalenia czy pracy nad sobą. Powód takiego stanu rzeczy jest podobny jak w przypadku przedstawionych powyżej zarzutów. Te pojęcia nie mieszczą się w zasięgu moralności opartej na prawach: „Żadna z powszechnie uznanych cnót i moralnie istotnych form doskonalenia nie wyraża się w wywiązywaniu się z obowiązków lub byciu skłonny do wypełnienia ich”⁹. Cnota ani samodoskonalenie nie mają bowiem nic wspólnego z obowiązkiem czy zobowiązaniem, ani tym bardziej nie wynikają z praw innych ludzi. Szczerość jest cnotą powiązaną z obowiązkiem powstrzymania się od kłamstwa i oszustwa, jednak ten obowiązek nie wyczerpuje szczerości w całości. Człowiek wybitnie szczerzy robi znacznie więcej niż wymaga tego od niego obowiązek, aby uniknąć wprowadzenia innych w błąd.

Powyższe trzy zarzuty w istocie są ze sobą ściśle powiązane. Zwolennik teorii moralności opartej na prawach może odpowiedzieć, że można wyprowadzić kolejne prawa pochodne względem już istniejących, które dadzą podstawę kolejnym obowiązkom. W konsekwencji, może on utrzymywać, że w ten sposób każdemu zachowaniu można nadać pewne znaczenie moralne. Raz odpowiada, że mimo wszystko teoria, która dopuszcza istnienie obowiązków, musi dopuszczać istnienie racji dla działań, które nie są obowiązkami, a to dlatego, że obowiązki nie są przechodnie wobec działań, których wymagają do swojego spełnienia. Sięgnijmy do rozumowania myśliciela:

Jeśli mam powód, żeby przynieść ci szklankę wody, mam też powód, żeby pójść do kuchni, wziąć szklankę i napełnić ją wodą. Ale nawet jeśli mam obowiązek być w Londynie o północy, nie pociąga to za sobą tego, że mam obowiązek wsiąść do pociągu o dziesiątej wieczorem, nawet jeśli ten pociąg zawióztby mnie do Londynu o północy. Pod tym względem prawa są jak obowiązki¹⁰.

Raz chce przez to powiedzieć, że osoba zobowiązana ma pewne racje, żeby powziąć określone działania pozwalające na wywiązanie się z ciężącego na niej obowiązku, które to racje

⁹ *Ibidem*, s. 196.

¹⁰ *Ibidem*, s. 197.

same w sobie nie są obowiązkami. Racje te nie są w moralności ani trochę mniej istotne niż obowiązki.

Dodam od siebie, że aby objąć swoją teorią wszystkie relewantne moralnie zachowania, co pozwala na uzyskanie na obrazie naszej kamery bogactwa kolorów odpowiadającego rzeczywistości etycznej, zwolennik moralności opartej na prawach musiałby stworzyć nowe prawa pochodne, a tym samym wynikające z nich obowiązki. Być może dzięki temu każde zachowanie można byłoby umieścić na pewnej skali moralności obejmującej swym zasięgiem wszystkie inne działania, a bohater odróżniałby się wreszcie od uczennicy kupującej w sklepie pączka. Na obrazie z naszej kamery zobaczylibyśmy jednak wtedy coś zaskakującego, mianowicie wszyscy ludzie zostaliby pokazani w jakimś odcieniu czerwieni, co oznaczałoby, że w większym lub mniejszym stopniu naruszają oni prawa.

Raz zauważa, że teorie moralne oparte na prawach zwykle są jednocześnie indywidualistyczne. Oznacza to, że takie teorie nie przypisują dobrom kolektywnym żadnej wartości. Osąd ten wydaje się być trafny w odniesieniu do Nozicka, który przyznaje wprost, że dobro społeczne jest tylko mirażem, za którym stoją interesy jednostek:

Dlaczego zatem analogicznie nie uznać, że niektórzy, w imię ogólnego dobra społecznego, muszą płacić pewną cenę, kiedy zapewnia to większą korzyść innym? Ale to nie jest tak, że jakiś byt społeczny z własnego dobra płaci za własne dobro. Istnieją tylko ludzie, konkretni ludzie i ich indywidualne życie. Kiedy poświęca się kogokolwiek dla dobra innych, wykorzystuje się go, a korzyść odnoszą inni. Nic więcej. To tyle i tylko tyle, co wykorzystanie jednego dla dobra kogoś innego, innych. Kiedy mówi się o jakimś ogólnym dobru społecznym, jedynie maskuje to sytuację. (Celowo?) Poświęcenie się kimś w ten sposób nie bierze jak należy w rachubę tego, że jest to człowiek, że to, że żyje, jest wszystkim, co ma [podkreślenie autora]. To nie jednostka jako taka zdobywa w zamian za swe poświęcenie jakieś większe dobro i nikt nie ma prawa zmuszać jej do takiego poświęcenia, a najmniej ze wszystkich państwo czy władza polityczna, która rości sobie prawo do zwierzchnictwa nad nim (jednostki nie wysuwają takich roszczeń) i która zatem sumiennie pilnować musi własnej neutralności w stosunku do tych, którzy jej podlegają¹¹.

Raz definiuje dobra publiczne następująco: „Dobro jest dobrem publicznym w danym społeczeństwie, jeśli dystrybucja korzyści z tego dobra w tym społeczeństwie nie jest przedmiotem dobrowolnej kontroli przez nikogo innego niż każdy potencjalny beneficjent kontrolujący swoje udziały w korzyściach”¹². Zrozumienie tej definicji ułatwi następujący przykład. Wśród dóbr publicznych Raz wymienia czyste powietrze. Jeśli w moim miejscu zamieszkania jest czyste powietrze, tylko i wyłącznie ode mnie zależy czy będę z niego korzystał czy nie. W każdej

¹¹ R. Nozick, *op. cit.*, s. 50.

¹² J. Raz, *op. cit.*, s. 198.

chwili mogę otworzyć okno swojego mieszkania lub wyjść na zewnątrz i zaczerpnąć czystego powietrza. Jednocześnie nie mogę w żaden sposób wpłynąć na to, że z czystego powietrza jednocześnie będzie korzystał mój sąsiad mieszkający kilka domów dalej. Jeśli już mamy dostęp do danego dobra, dzielimy je wszyscy, a jeśli to dobro utracimy, również utracimy je wszyscy.

Filozof skupia się na pewnej szczególnej kategorii dóbr publicznych, które określa mianem dóbr kolektywnych. Zalicza do nich generalne, korzystne z perspektywy jednostki cechy społeczeństwa. Wymienia wśród nich między innymi tolerancyjność, wysoki poziom wykształcenia i dostęp do dóbr kultury. Niektóre z dóbr kolektywnych są wartością samą w sobie. Raz broni tezy, że dobra te są nie mniej ważne od indywidualnych praw:

Moja korzyść [*interest*] z życia w zamożnym, wykształconym, tolerancyjnym i pięknym otoczeniu [*environment*] leży w moim najwyższym interesie. Jest nawet ważniejsza od wielu aspektów mojej integralności cielesnej, którą inni mają obowiązek respektować. Różnica jest taka, że zachowanie dóbr kolektywnych (...) nakłada ograniczenia na zachowanie przeważającej części społeczeństwa w kwestiach, które głęboko wpływają na ludzi. Trudno wyobrazić sobie przekonujący argument nakładający obowiązek zapewnienia dóbr kolektywnych na tej podstawie, że przystąpi się to pomysłowości jednostki¹³.

Raz zauważa, że zwolennicy indywidualizmu moralnego odrzucającego istnienie wartościowych dóbr kolektywnych, zwykle wysoko cenią autonomię jednostek. Na podobnym stanowisku stoi Nozick: „Na czym polega doniosłość moralna tej dodatkowej zdolności tworzenia całościowego obrazu własnego życia (lub przynajmniej istotnych jego fragmentów) i działania na gruncie ogólnej koncepcji życia, jakie pragnie się prowadzić? Dlaczego nie mieszać się w to, jak inny kształtuje własne życie?”¹⁴ – pyta Nozick. Odpowiedzi udziela kilka wersów dalej:

Przypuszczam, że odpowiedź wiąże się z tym trudnym i wymykającym się pojęciem, jakim jest pojęcie sensu życia. Kształtowanie własnego życia w myśl pewnego ogólnego planu jest sposobem nadawania mu sensu; tylko byt zdolny kształtować własne życie może żyć lub usiłować żyć sensownie¹⁵.

Autonomia jednostek oraz ich zdolność do kreowania własnej ścieżki życiowej są zdaniem libertarianina podstawą szczególnej wartości, jaką przedstawia życie ludzkie. Nozick jest więc autorem, który przypisuje autonomii jednostki centralną wartość. Jednocześnie reprezentuje

¹³ *Ibidem*, s. 203.

¹⁴ R. Nozick, *op. cit.*, s. 69.

¹⁵ *Ibidem*, s. 70.

on daleko posunięty indywidualizm moralny, odrzucając dobro społeczne jako maskę, pod którą w istocie rzeczy kryją się partykularne interesy jednostek.

Zdaniem Raza, który sam uważa autonomię osobistą za jedną z centralnych wartości, jednak podkreśla również wartość dóbr kolektywnych, taki zespół poglądów obarczony jest poważnym błędem. Niektóre dobra kolektywne są bardzo ważne dla rozwoju autonomii jednostek, utrzymuje Raz. Autonomia człowieka polega między innymi na tym, że jest on autorem swojej drogi życiowej, że podejmuje decyzje i kreuje swoją sytuację, wybierając spośród dostępnych możliwości. Szerszy wachlarz wartościowych możliwości sprawia, że człowiek może być potencjalnie bardziej autonomiczny. O sytuacji jednostki przesądza więc nie tylko jej położenie w danym momencie, ale także będące w jej zasięgu możliwości. Człowiek jest jednostką autonomiczną tylko o tyle, o ile ma do dyspozycji pewien zakres wartościowych opcji. Wybierając spośród nich, może wieść autonomiczne życie. Osoba pozbawiona możliwości wyboru nie jest autonomiczna:

Jeśli prowadzenie autonomicznego życia jest wartością ostateczną [*ultimate value*], to posiadanie wystarczającego zakresu akceptowalnych opcji jest wartością samą w sobie, gdyż do prowadzenia autonomicznego życia niezbędna jest dostępność akceptowalnych alternatyw. Alternatywy muszą być do zaakceptowania, jeśli dane życie ma być autonomiczne. Osoba, której każda istotna decyzja była wymuszona przez czyhające na jej życie zagrożenia lub niebezpieczeństwa, które mogłyby uczynić jej życie niemożliwym, nie wiodła autonomicznego życia. To samo tyczy się osoby, która spędziła całe swoje życie, walcząc z głodem i chorobami, i nie miała szansy osiągnąć niczego więcej niż pozostanie przy życiu¹⁶.

Raz przekonuje, że możliwości, które się przed nami otwierają, są uzależnione od różnych okoliczności życiowych, w tym od warunków społecznych, w których przychodzi nam żyć. Człowiek nie może wybrać kariery adwokata, chirurga lub kaznodziei we wspólnocie, w której nie funkcjonują te profesje oraz warunkujące je instytucje. Przynajmniej niektóre z okoliczności społecznych, które gwarantują możliwości wyboru, są dobrami kolektywnymi. Idea autonomii jednostki prowadzi do uznania pewnych dóbr kolektywnych za wartościowe. Takim podstawowym dobrem kolektywnym jest życie w społeczeństwie ludzkim.

Okazuje się więc, że koncepcja autonomii jednostki jest nie do pogodzenia z indywidualizmem moralnym. Indywidualista moralny, który jest zwolennikiem moralności opartej na prawach, mógłby powiedzieć, że z powyższego stanu rzeczy wywieść można istnienie praw pochodnych względem pewnych dóbr kolektywnych. Raz uważa powyższy pogląd za błędny. Choć autonomiczne życie może leżeć w interesie człowieka – tym samym w jego interesie może być przetrwanie społeczeństwa, w którym istnieją prawnicy, architekci, chirurdzy

¹⁶ J. Raz, *op. cit.*, s. 205.

i monogamiczne małżeństwa – to fakt ten nie konstytuuje praw, gdyż nie wiąże się z nałożeniem na innych ludzi obowiązku zapewnienia społeczeństwa, które to wszystko oferuje. Sięgnijmy wprost do rozważań filozofa:

Błędem jest identyfikowanie autonomii na przykład z prawem zapewniającym wolność od przymusu i utrzymywanie, że prawo to (np. do wolności od przymusu) przewyższa, z powodu wagi autonomii osobistej, wszystkie lub prawie wszystkie inne względy. Wiele praw przyczynia się do umożliwienia autonomii, ale żadna krótka lista konkretnych praw nie jest wystarczająca do realizacji tego celu. Zapewnienie wielu z dóbr kolektywnych jest niezbędne dla umożliwienia autonomii i nie może być, w imię autonomii, sprowadzone do podrzędnej roli wobec rzekomego prawa przeciwko przymusowi¹⁷.

Opisanego powyżej błędu nie może uniknąć zwolennik moralności opartej na prawach, akceptujący istnienie dóbr kolektywnych. Tak istotnych warunków społecznych nie da się bowiem sprowadzić do praw. Są to pewne dobra wspólne – kolejna kategoria moralna niedostrzegana przez oparte na prawach teorie moralne.

Podsumowanie w kontekście relacji państwo – jednostka

Zarzuty sformułowane przez Raza względem teorii moralnych opartych na prawach składają do krytycznego spojrzenia na koncepcję Nozicka. Raz celnie uderza w same podstawy pomysłów libertarianina.

Jak należy ocenić koncepcję moralności sformułowaną przez Nozicka w świetle powyższej krytyki? Raz uzmysławia nam, że konkluzja, która wieńczy rozważania Nozicka, jest błędna. Libertarianin za jedyne kryterium oceny moralnej ludzkich działań przyjmuje naruszenie praw jednostek. Taka ocena nie jest zasadna, gdyż prawa – jakkolwiek niewątpliwie stanowią komponent moralności – są tylko jej niewielką, i to wcale nie najważniejszą, częścią. Raz pokazuje, że jednostka może respektować prawa innych, w rozumieniu Nozicka, a jednocześnie nie spełniać wymogów moralności. Ocena ludzkich działań pod kątem ich moralności musi opierać się na większej ilości czynników, w tym również na nieuwzględnionych przez libertarianina komponentach moralności takich jak cnota, powinności, dobra kolektywne czy poświęcenie.

Rozważania Raza pokazują, że w koncepcji Nozicka kryje się wewnętrzna sprzeczność. Nozick jest piewą autonomii jednostki, a jednocześnie nie dostrzega roli dóbr kolektywnych, jaką odgrywają one w zapewnieniu jednostkom możliwości realizacji autonomicznego stylu życia.

¹⁷ *Ibidem*, s. 207.

Choć Raz dobitnie uzmysławia nam, że koncepcja Nozicka mylnie opisuje rzeczywistość moralną, to rozważania libertarianina nie są bezowocne. Trzeba mieć w pamięci, że obaj filozofowie koncentrują się na filozofii politycznej. Argumentacja sformułowana przez Nozicka w *Anarchii, państwie, utopii* wydaje się być cennym wkładem w dyskusję o dopuszczalnej aktywności władzy politycznej oraz relacji państwo - jednostka. Na tym polu koncepcja libertarianina może przynajmniej częściowo obronić się przed zarzutami Raza.

Nozick słusznie podkreśla wagę praw jednostki jako gwarancji jej niezależności od państwa – są one najlepszą ochroną, jaką ma obywatel żyjący w państwie – organizacji dużo potężniejszej od niego i niezmiennie, także w XXI wieku, zaborczej i często pozbawionej skrupułów.

Choć na gruncie rozważań Nozicka prawa mylnie zostały przedstawione jako jedyny komponent moralności, filozof daje do zrozumienia, że w odniesieniu do relacji państwo – jednostka są bardzo ważne. Libertarianin nie godzi się w kwestii praw na żadne kompromisy. Takie stanowisko wydaje się iść zbyt daleko. Niemniej zbrodnią jest pójście na kompromis, gdy na jednej szali leżą prawa jednostek, na drugiej zaś partykularne interesy konkretnych osób lub grup społecznych. Uważam, że ograniczanie praw obywateli w imię promowania dóbr kolektywnych zawsze trzeba traktować podejrzliwie, bowiem taki zabieg często ma na celu tylko i wyłącznie polepszenie sytuacji jednych kosztem sytuacji innych. Dobra kolektywne jako trudne do zdefiniowania i oceny (niełatwo znaleźć kryterium, za pomocą którego można wyrazić korzyści płynące z danego dobra kolektywnego; trudno wyrazić je w pieniądzu) są idealną przykrywką dla nieuzasadnionej redystrybucji. Lekcja, której udziela Nozick, a z którą trudno się nie zgodzić, jest następująca: każdy tego rodzaju kompromis, każde ograniczenie praw ludzi bez ich jasno wyrażonej zgody musi być gruntownie uzasadnione, musi bez wątpliwości służyć wartościom wyższym, musi być wyjątkiem od reguły i środkiem ostatecznym.

Raz mówi, że niektóre dobra kolektywne przyczyniają się do autonomii jednostek i z tego względu je również trzeba brać pod uwagę. Nie podaje jednak żadnych rozwiązań. Nie dostrzega nawet, że kultywowanie tych dóbr kolektywnych zwykle wiąże się z redystrybucją. Tymczasem państwowa redystrybucja dóbr i jej następstwa często przyczyniają się do ograniczenia ludzkiej autonomii.

Według Raza autonomia to możliwość wyboru. Jak więc ocenia on działanie państwa ukierunkowane na rozwój dóbr kolektywnych, które odbiera jednostce tę możliwość? Państwo nakłada na nas obowiązek szkolny, obowiązek podatkowy czy obowiązek odprowadzania składek ubezpieczeniowych, a do niedawna jednym z największych utrapień młodych mężczyzn był obowiązkowy pobór do wojska. Powyższe obowiązki raczej ze zmiennym szczęściem przyczyniają się do rozwijania dóbr kolektywnych, takich jak poziom wykształcenia, materialne zabezpieczenie sytuacji osób w podeszłym wieku, bezpieczeństwo, natomiast dotkliwie ograniczają naszą autonomię.

Zarówno Raz, jak i Nozick mówią o autonomii w kontekście możliwości planowania przez człowieka swojej drogi życiowej i podejmowania wyborów. Przeciętna osoba, która planuje,

że w wieku pięćdziesięciu lat, gdy jej dzieci się usamodzielnią, wyruszy w podróż dookoła świata, ma nikłe szanse na realizację tego planu. Wystarczyłyby na ten cel gromadzone przez dwadzieścia pięć lat pracy kwoty, które ta osoba co miesiąc przekazuje państwu w imię kultywowania dóbr kolektywnych, równości możliwości i autonomii dla innych jednostek, które same nie potrafią jej sobie zapewnić. Państwo odbiera temu człowiekowi możliwość dokonania wyboru. W skrajnych sytuacjach taka osoba nie ma możliwości zdecydowania, na co przeznaczyć dorobek swojego życia.

Nie można też jednak przypisywać Razowi poglądów, których nie wyraził. Podobnie jak dla Nozicka, dla Raza autonomia również jest centralną wartością. Nie twierdzi on, że należy poświęcać prawa jednostek, aby rozwijać dobra kolektywne. Wskazuje jedynie, że postulując autonomię, należy pamiętać o istnieniu i bezsprzecznej wartości dóbr kolektywnych. W swoich rozważaniach nie porusza jednak ważnego, moim zdaniem, zagadnienia. Dobra kolektywne wykazują, przynajmniej we współczesnym państwie opiekuńczym, skłonność do popadania w konflikty z dobrami nie-kolektywnymi istotnymi dla autonomii jednostek. Jak takie konflikty rozwiązywać, jak ważyć wartości? Tych pytań, które rodzą się po zapoznaniu się z argumentacją Raza za dobrami kolektywnymi, filozof nawet nie zadaje.

Dlatego Nozick, choć nie przekonał mnie do libertariańskiego punktu widzenia, uzmysłowił mi, że racje przemawiające za ograniczeniem praw jednostek, które nazwałby ich naruszeniem, trzeba ważyć, uzasadniać i traktować z największą ostrożnością, oraz że redystrybucja nie powinna być rutynowym narzędziem państwa, po które może ono sięgać wedle woli. Decyzja o redystrybucji jest zawsze naznaczona pewnym konfliktem. Redystrybucja zdaje się mieć coś wspólnego z przeszczepem nerki – istnieje ryzyko, że ciało biorcy nie przyjmie organu, natomiast pewne jest to, że dawca straci coś wartościowego.

Redystrybucję powinno się najwyraźniej postrzegać w kategoriach stanu wyższej konieczności na skalę całego społeczeństwa, w którym jednym z ważonych dóbr są prawa własności obywateli. W tym miejscu warto rozważyć regulację stanu wyższej konieczności zawartą w ustawie Kodeks karny:

Art. 26. § 1. Nie popełnia przestępstwa, kto działa w celu uchylenia bezpośredniego niebezpieczeństwa grożącego jakimkolwiek dobru chronionemu prawem, jeżeli niebezpieczeństwa nie można inaczej uniknąć, a dobro poświęcone przedstawia wartość niższą od dobra ratowanego.

§ 2. Nie popełnia przestępstwa także ten, kto, ratując dobro chronione prawem w warunkach określonych w § 1, poświęca dobro, które nie przedstawia wartości oczywiście wyższej od dobra ratowanego.

§ 3. W razie przekroczenia granic stanu wyższej konieczności, sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia¹⁸.

¹⁸ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. z 1997, Nr 88, poz. 553 z późn. zm.).

Stosując analogię do Kodeksu karnego (to bardzo luźna analogia, do której należy podchodzić z dystansem, niemniej pozwala ona lepiej uzmysłwić sobie cenę redystrybucji), redystrybucja może mieć miejsce, jeśli po pierwsze dobro ją uzasadniające znajduje się w niebezpieczeństwie, po drugie, niebezpieczeństwa tego nie można inaczej uniknąć, i po trzecie, dobro poświęcone przedstawia niższą wartość od ratowanego.

Spojrzenie na naszą rzeczywistość uzmysłowi nam, że współczesne społeczeństwo najwyraźniej żyje w permanentnym kryzysie, stanie wyższej konieczności uzasadniającym poświęcanie istotnych dóbr dla innych, najwyraźniej bardziej istotnych. Nie należy mieć złudzeń, że redystrybucja zaowocuje zadowoleniem kogokolwiek. Obdarowani będą przekonani, że powinni otrzymać więcej, zaś przymusowi darczyńcy poczują się ofiarami kradzieży. Gdy ma miejsce konflikt dwóch ostatecznych wartości, zazwyczaj nie ma rozwiązania, które w pełni satysfakcjonuje – uczy Isaiah Berlin.

Niemniej na pewno nie są to wystarczające argumenty za odrzuceniem każdej redystrybucji w każdych okolicznościach, tak jak chciałby Nozick. Jednym z dóbr, które jest dostatecznie wartościowe, aby uznać redystrybucję za uzasadnioną, jest to, wokół którego Nozick sypał swoje szańce, czyli ochrona przed gwałtem, kradzieżą i oszustwem, innymi słowy ochrona podstawowych praw. Intuicja moralna większości z nas nie jest przeciwna temu, że policja broni nietykalności cielesnej bezdomnego, który nie płaci podatków, lub że ściga podpalacza, który puścił z dymem dom ubogiego człowieka, który pracując na czarno, również ich nie płaci. W konkretnych okolicznościach dobrem uzasadniającym redystrybucję mógłby być poziom wykształcenia społeczeństwa lub na przykład powszechny dostęp do opieki zdrowotnej.

Według kryterium zastosowanego przez Nozicka, sytuacja, w której państwo odmawia ochrony osobom, które nie płacą za jego „usługi”, jest uprawniona, gdyż prawa jednostek nie zostały naruszone. Inne komponenty moralności, te wskazane przez Raza, również są istotne. To one mówią nam, że przedstawiona powyżej sytuacja nie jest pożądana z moralnego punktu widzenia.