

Artur Laska:

Sprawiedliwość społeczna w interpretacjach filozofii współczesnego liberalizmu

Zagadnienie sprawiedliwości społecznej stanowi jeden z najczęściej analizowanych problemów filozofii politycznej drugiej połowy XX w. Podział stanowisk w debacie prowadzonej na tej płaszczyźnie sprowadza się do interpretacji fundamentalnych relacji między wolnością a równością. Zarówno dla klasyków, jak i wielu przedstawicieli współczesnego liberalizmu analiza wspomnianych idei stanowi punkt odniesienia dla ich dalszych dociekań filozoficznych.

Na potrzeby niniejszego artykułu autor, wspierając się poglądem Serge-Christophe Kolma¹, traktuje kategorię sprawiedliwości społecznej jako formę fundamentalnego osądu etycznego, który dotyczy skutków, jakie społeczeństwo i jego polityczna organiza-

cja wywierają na sytuację podmiotów społecznych. Treść tego osądu jest skorelowana z aksjologicznym subiektywizmem podmiotu oceniającego sytuację. Jednak na płaszczyźnie filozofii politycznej przyjmuje się zespół kryteriów brzegowych, które determinują specyfikę poszczególnych wymiarów na osi sprawiedliwość – niesprawiedliwość społeczna. Przedmiotem poniższej analizy stanie się więc próba prezentacji takich warunków w perspektywie reprezentatywnych filozofii współczesnego liberalizmu.

Trudno zgodzić się z przekonaniem Stanisława Kowalczyka, że liberalizm jest prostym ekonomizmem². Liberalizm, jako ideologia polityczna, uznaje priorytet racji aksjologicznych³. Wszyst-

¹ Zob. S.-C. Kolm: *The General Theory of Justice*. Cambridge 1993; S.-C. Kolm: *Dystrybucyjna sprawiedliwość*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*. Red. R.E. Goodin, P. Petit. Tłum. C. Cieśliński, M. Poręba. Warszawa 1998, s. 563–593.

² Zob. S. Kowalczyk: *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*. Lublin 1998, s. 71.

³ Zob. Cz. Porębski: *Etyka i polityka w politycznym liberalizmie*. W: *Etyka i polityka*. Red. E. Nowicka-Włodarczyk. Kraków 1998, s. 75–85; A. Laska: *Między autonomią jednostki a dobrem publicznym – etyczne dylematy liberalizmu politycznego*. „Świat Idei i Polityki” 2001, nr 1, s. 20–36. Joseph Raz nazywa wręcz liberalizm „moralnością wolności”. Zob. J. Raz: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986.

kim filozofiom liberalizmu wspólny jest fundament moralny, wyrażony przez Johna Locke'a, iż ludzie z natury powołani są do życia w stanie wolności działania i rozporządzania swoimi majątkami i osobami, w sposób przez nich samych uznany za właściwy oraz w stanie równości⁴. Efektem blisko trzystuletniej tradycji liberalnej myśli politycznej jest niewątpliwie wyraźne zróżnicowanie jej nurtów. Chęć zaprezentowania interpretacji jakiegokolwiek idei na płaszczyźnie tak bogatej różnorodności wymaga dokonania pewnych uproszczeń. Autor niniejszego tekstu, kierując się po części propozycją Alana Ryana, skoncentruje się na trzech najbardziej wpływowych współcześnie nurtach: liberalizmie klasycznym, socjalliberalizmie i libertarianizmie⁵.

Postulaty klasycznego liberalizmu, skorelowanego z formalnym egalitaryzmem, wyrażane są w tradycyjnych hasłach wolności i równości. Wolność pojmowana jest negatywnie jako wolność od ingerencji jakichkolwiek czynników zewnętrznych w sferę aktywności autonomicznej jednostki. Z kolei, zasada równości interpretowana jest jako zasada formalnej równości wobec

prawa. Sprawiedliwość podziału dóbr zagwarantowana ma być automatycznie przez funkcjonowanie mechanizmu rynkowego. Uzupełnia go dodatkowo system sądowy, który sankcjonuje rezultaty gry rynkowej i represjonuje jednostkowe naruszenia jej reguł.

W klasycznych interpretacjach liberalnych mamy do czynienia z teoriami atomistycznymi, które wyjaśniają struktury społeczne w perspektywie aktywności i cech tworzących je jednostek, a realizowane we wspólnocie dobra sprowadzają do sumy dóbr indywidualnych. Na tej płaszczyźnie ideologicznej samorealizacja jednostki dokonuje się indywidualnie i dlatego w liberalizmie klasycznym sprawiedliwość społeczna sprowadza się do gwarancji równych praw indywidualnych. Przykładem takiego ujęcia jest niewątpliwie filozofia Friedricha Augusta von Hayeka, który w stopniu większym niż jakikolwiek inny filozof zdołał doprowadzić do odrodzenia klasycznego liberalizmu w drugiej połowie XX w.

Wspomniany myśliciel w imię maksymalnie pojmowanej wolności krytykuje i odrzuca sens idei sprawiedliwości społecznej, sprowadzonej do

⁴ Zob. J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie*. Tłum. Z. Rau. Warszawa 1992, s. 165; A. R y a n: *Liberalizm*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 383.

⁵ Alan Ryan proponuje dwa niezależne nawzajem podziały współczesnego liberalizmu: na liberalizm klasyczny i nowoczesny oraz na liberalizm i libertarianizm. Por. A. R y a n: *Liberalizm*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 383–388.

publicznej dystrybucji. Przypisuje ją socjalizmowi, który wszelkie instytucje społeczne podporządkowuje celowi realizacji równości ekonomicznej i sprawiedliwości społecznej. Według niego, jeśli rządy usiłują realizować sprawiedliwość społeczną, to poddają swych obywateli kontroli, co prowadzić musi do sytuacji zniewolenia, w której jeden organ przejmuje nieograniczoną władzę i tworzy reżim totalitarny. Ponadto, ideę tę ocenia jako całkowicie niejasny i demagogiczny slogan⁶, wykorzystywany przez grupy, których status społeczny i ekonomiczny obniża się. Porównuje ją wręcz do pojęcia „czarownicy”, a więc czegoś, o czym wszyscy mówią i sporo wiedzą, mimo że ta przecież nie istnieje.

Mając sceptyczny stosunek do sprawiedliwości dystrybucyjnej, F.A. Hayek uznaje jedynie sprawiedliwość komutatywną, powiązaną z zawieraniem umowami⁷. Prawo własności traktuje jako prawo absolutne i nienaruszalne. W konkurencyjnej gospodarce, w której uczestnictwo stanowi rodzaj

gry, zamożność i bogactwo jest dla niego rezultatem zdolności i szczęścia. Procesu tego nikt nie kontroluje i dlatego nie należy rozpatrywać go w kategoriach sprawiedliwości. Ideę tę można przypisywać jedynie skutkom świadomych działań ludzi, nie zaś warunkom, na które jednostki nie mają żadnego wpływu. Ponadto, w kategoriach sprawiedliwości możliwe jest także opisywanie celowo zorganizowanych działań wielu jednostek lub organizacji (także państwa), bo są one świadome i celowe⁸. Sprawiedliwość komutatywna oznacza wynagrodzenie według wartości, jaką usługi danego człowieka mają dla ludzi, którym on je świadczy i jaka znajduje wyraz w cenie, którą ci ludzie skłonni są zapłacić.

Przyjęcie postulatu dystrybucyjnej sprawiedliwości społecznej musi być oparte na przekonaniu, że społeczeństwo posiada jedną osobowość, będącą sumą osobowości składających się na nie jednostek, a co za tym idzie, może mieć wspólne cele zbiorowe. Tymczasem – według omawianego autora –

⁶ Zob. F.A. H a y e k: *Law, Legislation and Liberty*. T. 2. London 1979, s. 97; idem: *Droga do zniewolenia*. Tłum. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz. Kraków 1996.

⁷ Rozróżnienie na sprawiedliwość dystrybucyjną i komutatywną jest, rzecz jasna, bezpośrednim nawiązaniem do filozofii Arystotelesa. Jednak F.A. Hayek w przeciwieństwie do tego ostatniego twierdził, iż jednoczesne realizowanie obu tych idei w praktyce jest niemożliwe. Zob. S. S a d u r s k i: *Neoliberalny system wartości politycznych*. Warszawa 1980, s. 208–209.

⁸ Zob. M. K u n i ń s k i: *Koncepcja sprawiedliwości Friedricha A. von Hayeka*. „Civitas” 2000, nr 4, s. 120; F.A. H a y e k: *Law, Legislation and Liberty...*, s. 70.

funkcjonowanie społeczeństwa należy sprowadzić do fenomenu wolnego rynku, którym rządzą wyłącznie prawa ekonomiczne. Według F.A. Hayeka, najczęściej spotykanym argumentem na rzecz postulatu sprawiedliwości społecznej jest odwołanie się do wartości, jaką określona działalność ma dla społeczeństwa. Argument ten pomija jednak istotny fakt, iż działalność ta posiada różną wartość rynkową dla konkretnych osób, jakie z niej korzystają, dlatego nie może posiadać jednoznacznie określonej wartości dla całego społeczeństwa⁹. Już z tego względu społeczna integracja nie wymaga wspólnej, podstawowej aksjologii, która implikowałaby wspólne cele¹⁰. Wyznaczanie tego typu celów przez państwo burzy bowiem jego bezstronność i likwiduje realny wymiar indywidualnej wolności.

F.A. Hayek zdecydowanie przeciwstawia się państwu jako „instytucji moralnej”¹¹. Według niego, sprawiedliwość oparta na regułach słusznego postępowania ma charakter jedynie proceduralny. Jak to podkreśla Miłowit Kuniński, Kantowski test generalizacji reguły polega na badaniu jej zgodności z realnie istniejącym

systemem reguł, nie zaś na ustalaniu przewidywanych skutków wdrożenia testowanej reguły. Dlatego też skutki działań zgodnych z regułami, nie będące rezultatem świadomego zamiaru wobec człowieka, nie mogą być rozpatrywane na płaszczyźnie idei sprawiedliwości. Należą one bowiem do nieskończonego zbioru nieprzewidywalnych zdarzeń¹². Tworzą one tzw. „ład samorzutny”, który winien być chroniony od zamierzonych ingerencji podmiotów zewnętrznych (np. państwa), które zburzyłyby ustalone wcześniej reguły.

F.A. Hayek nie przekonuje również argument wskazujący na konieczność zachowania proporcji między włożonym wysiłkiem a uzyskaną nagrodą. Według filozofa, nie bierze on pod uwagę faktu, że nie tylko wysiłek, ale i naturalne zdolności stanowią o tym, co ludzie cenią u innych. Ponadto, proporcjonalne nagradzanie wysiłku jest niemożliwe także dlatego, że nawet wielki wysiłek może prowadzić do niepowodzenia, zaś rynkowy mechanizm gospodarczy nie może nagradzać niepowodzeń¹³. Tego typu zjawisko ze sprawiedliwością nie miałoby nic wspólnego i mogłoby stać się wielce

⁹ Zob. Z. R a u: *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*. Warszawa 2000, s. 136–137.

¹⁰ Zob. S. K o w a l c z y k: *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska...*, s. 71.

¹¹ Zob. F.A. H a y e k: *Droga do zniewolenia...*, s. 83.

¹² Zob. M. K u n i Ń s k i: *Koncepcja sprawiedliwości Friedricha A. von Hayeka...*, s. 122.

¹³ Zob. Z. R a u: *Liberalizm...*, s. 137.

korzystnym mechanizmem wykorzystywanym przez tych, którzy z różnych względów nie są w stanie efektywnie działać w ramach zasad rynkowych.

Wszelka polityka dążąca do praktycznej realizacji ideału sprawiedliwości rozdzielczej musi – według F.A. Hayeka – prowadzić do zniszczenia rządów prawa, bowiem aby różni ludzie osiągnęli ten sam rezultat, trzeba traktować ich różnie: „Dać różnym ludziom te same obiektywne możliwości nie oznacza, że daje im się tę samą subiektywną szansę. Nie można zaprzeczyć, że rządy prawa prowadzą do nierówności ekonomicznej. Można tu dodać tylko tyle, że nierówność ta nie została zaplanowana tak, by dotykała konkretnych ludzi w jakiś określony sposób”¹⁴. Z drugiej strony, jak to podkreśla Zbigniew Rau, austriacki filozof nie wyklucza potrzeby funkcjonowania stymulowanego przez państwo modelu opiekuńczego społeczeństwa. Ważne w tym względzie jest określenie „modelu opiekuńczego społeczeństwa”, w którym państwo nie powinno uzurpować sobie monopolu na świadczone usługi. Bez gwarancji minimum utrzymania dla ludzi starych, chorych, upośledzonych czy sierot staliby się oni ciężarem dla wszystkich. W podob-

ny sposób F.A. Hayek argumentuje postulat minimum świadczeń zdrowotnych i zasiłku dla bezrobotnych, przy czym doraźne akty redystrybucji nie mogą ograniczać prywatnej inicjatywy i wolnej konkurencji¹⁵. Minimum socjalne nie jest jednak dla niego wyrazem sprawiedliwości społecznej, ale sprawą fundamentalnego humanitaryzmu.

Uprzedzając wyłożone poniżej treści interpretacji Johna Rawlsa, warto w tym miejscu wspomnieć, iż według F.A. Hayeka w tej kwestii nie ma zasadniczej różnicy między nim a wspomnianym autorem. Tezę taką opiera na swoim przekonaniu, iż teoria J. Rawlsa bywa najczęściej źle interpretowana. Trudno jednak nie zauważyć, że Rawlowska zasada dyferencji, projektując mechanizm korekcyjny procesu przypadkowego, nakłada istotne ograniczenia na jego losowość¹⁶. Jest to niewątpliwie sprzeczne z Hayekowskim postulatem likwidacji jakichkolwiek ograniczeń funkcjonowania „ładu samorządowego”. Według niego, społeczeństwo przemysłowe związane z gospodarką wolnorynkową winno losowo przesądzać o położeniu społecznym jednostek, polepszając jednocześnie perspektywy większości z nich nie ze względu na funkcyj-

¹⁴ F.A. H a y e k: *Droga do zniewolenia...*, s. 86.

¹⁵ Zob. Z. R a u: *Liberalizm...*, s. 139.

¹⁶ Zob. M. K u n i ń s k i: *Koncepcja sprawiedliwości Friedricha A. von Hayeka...*, s. 127.

jąca dystrybucję, lecz na działający samorzutnie rynek zwiększający pulę dostępnych dóbr¹⁷. Niewątpliwie teorie F.A. Hayeka i J. Rawlsa różnią się zasadniczo. Warto w tym miejscu przejść do analizy myśli drugiego z wymienionych filozofów.

Publikacja w 1971 r. *Teorii sprawiedliwości*¹⁸ J. Rawlsa spotkała się z bardzo ożywioną reakcją¹⁹ i pozwoliła jej autorowi zająć centralne miejsce wśród teoretyków liberalizmu XX w. Pojawienie się wspomnianego dzieła traktowane jest często jako współczesne odrodzenie filozofii politycznej. Stanowi ono dzisiaj punkt odniesienia dla wszelkich twórczych wysiłków filozofów polityki. Głównym celem J. Rawlsa było stworzenie konstrukcji teoretycznej, której zasady urzeczywistniłyby dystrybucję możliwie najbliższą ideałowi sprawiedliwego podziału. Chciał ponadto przeko-

nać innych twórców teorii liberalnych, iż omijana przez nich interpretacja idei sprawiedliwości społecznej nie musi prowadzić do zagrożenia dla wolności człowieka, a wręcz przeciwnie – może stanowić jej gwarancję. Jego socjalliberalizm przejawiał się nie tylko w chęci pogodzenia praktycznej realizacji idei wolności i równości, ale także w zamiarze poszerzenia interpretacji tej pierwszej idei o wymiar pozytywny. Inaczej mówiąc, podjął on wysiłek połączenia dwóch rodzajów wolności, rozróżnionych już przez Benjamina Constanta: wolności współczesnej – pojmowanej jako synonim niezależności (Berlinowska wolność negatywna) i wolności starożytnej – realizowanej przez państwo i polegającej na uczestniczeniu na równi w zbiorowym podejmowaniu decyzji (forma Berlinowskiej wolności pozytywnej)²⁰. Pierwotne wobec realizacji

¹⁷ Zob. F.A. H a y e k: *Law, Legislation and Liberty...*, s. 132.

¹⁸ Zob. J. R a w l s: *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. A. Romaniuk. Warszawa 1994. Warto wspomnieć, iż John Rawls już w 1957 r. opublikował rozprawę pt.: *Justice as Fairness*, która zyskała rozgłos i stała się przedmiotem polemik. Nowe elementy wprowadził do swojej koncepcji także w 1967 r., kiedy opublikował pracę: *Distributive Justice*. Zob. J. R a w l s: *Justice as Fairness*. W: *Philosophy, Politics and Society*. Oxford 1962; J. R a w l s: *Distributive Justice*. W: *Philosophy, Politics and Society*. Oxford 1967.

¹⁹ Zob. *John Rawls and His Critics, An Annotated Bibliography*. Red. J.H. Wellbank, D. Snook, D.T. Mason. New York 1982. Reakcja dotyczyła także polskich uczonych. Zob. W. L a n g: *Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa*. „Państwo i Prawo” 1977, nr 3, s. 56–70; Z. Z i e m b i ń s k i: *Johna Rawlsa ogólna teoria sprawiedliwości*. „Etyka” 1974, nr 12; W. L a n g, J. W r ó b l e w s k i: *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA*. Warszawa 1984. W. S a d u r s k i: *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*. Warszawa 1988; M. J e l e n k o w s k i: *Doktryna sprawiedliwości społecznej Johna Rawlsa*. Lublin 1989.

²⁰ Zob. J.P. H u d z i k: *Wykłady z filozofii polityki*. Lublin 2002, s. 79.

tego celu stało się jednak ustalenie zasad sprawiedliwości.

Punktem wyjścia koncepcji J. Rawlsa jest deontologiczne przekonanie, że sprawiedliwość stanowi pierwszą i główną wartość w stosunku do wszelkich koncepcji indywidualnego i społecznego dobra. Ponadto, sprawiedliwość jest dla niego cnotą instytucji społecznych, które tworzą tzw. „strukturę podstawową”, a na które składają się instytucje ustroju politycznego oraz główne „urządzenia” społeczne i ekonomiczne: „[...] instytucje są sprawiedliwe, jeżeli przypisując jednostkom podstawowe prawa i obowiązki, nie czynią między ludźmi arbitralnych rozróżnień, i jeśli przyjęte reguły określają właściwe proporcje między przeciwstawnymi roszczeniami do korzyści płynących z życia społecznego”²¹. Celem rozważań J. Rawlsa jest więc skonstruowanie materialnej zasady sprawiedliwości o charakterze uniwersalnym, jako zasady racjonalnej organizacji społeczeństwa.

Jego koncepcja ogólna zasad sprawiedliwości zakłada, iż: „Wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a tak-

że to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba że nierówna dystrybucja któregoś z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”²². Jak to podkreśla Will Kymlicka, J. Rawls wiąże ideę sprawiedliwości z równym udziałem w dobrach społecznych. Jest egalitarystą, który nie opowiada się za likwidacją wszelkich nierówności, lecz za zniesieniem jedynie tych, które w oczywisty sposób są dla niektórych krzywdzące²³. W przeciwieństwie do teorii utilitarnych nierówności nie są dozwolone, gdy odbierają jednostce należny jej udział. W sytuacji natomiast, gdy przynoszą określony pożytek dla najmniej uprzywilejowanych, to nie należy ich znosić, a wręcz przeciwnie – uznać za pożądane.

J. Rawls zauważa jednak, iż dobra rozdzielane zgodnie z tą zasadą mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Niezbędne wydają się więc szczegółowe reguły tworzące hierarchię wśród elementów teorii ogólnej. Filozof proponuje podział powyższej koncepcji na trzy części, ułożone zgodnie z zasadą „priorytetu w porządku linearnym”:

²¹ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 16.

²² Ibidem, s. 416.

²³ Zob. W. Kymlicka: *Współczesna filozofia polityczna*. Kraków 1998, s. 65; R. Prostak: *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*. Kraków 2004, s. 53.

„Pierwsza zasada:

Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich²⁴.

Druga zasada:

Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone,

- a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych [...] i jednocześnie,
- b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans.

Pierwsza reguła priorytetu (priorytet wolności):

Zasady sprawiedliwości mają być zestawione w porządku linearnym, a co za tym idzie – wolność może być ograniczana jedynie w imię wolności. [...]

Druga reguła priorytetu (priorytet sprawiedliwości wobec efektywności i dobrobytu):

Druga zasada sprawiedliwości ma w porządku linearnym pierwszeństwo wobec zasady efektywności i wobec zasady maksymalizowania sumy korzyści; zaś zasada równych szans ma

pierwszeństwo wobec zasady dyferencji”²⁵.

Uogólniając, powyższe zasady tworzą hierarchię sprowadzającą się do następującej kolejności: równa wolność – równość szans – równość zasobów, a nierówności dozwolone jedynie wówczas, gdy są z korzyścią dla najbardziej upośledzonych.

Do powyższych zasad sprawiedliwości J. Rawls dochodzi za pomocą dwóch zabiegów metodologicznych: refleksji nad intuicjami, do których ludzie odwołują się w życiu codziennym, oraz refleksji nad naturą sprawiedliwości z bezstronnej, oderwanej od perspektywy pozycji jednostki w społeczeństwie. Podkreśla, iż nie można zaakceptować rezygnacji z pewnych dóbr na rzecz większego dostępu do innych. Jednak pojawiający się na tej płaszczyźnie postulat fundamentalnej ochrony podstawowych wolności stanowi najmniej sporny element jego teorii.

Centralnym punktem polemiki jest natomiast zasada dyferencji (druga zasada sprawiedliwości), która dotyczy dystrybucji zasobów ekonomicznych. J. Rawls przedstawia dwa główne argumenty na potwierdzenie jej słuszności. Pierwszy sprowadza się do

²⁴ Chodzi tutaj o gwarancje swobód podstawowych, takich jak: wolność polityczna (prawo do głosowania i do piastowania urzędów publicznych), wolność słowa, prasy, stowarzyszeń, sumienia czy wyznania oraz prawo do posiadania osobistego majątku, jak i ochrona przed arbitralnym aresztowaniem i uwięzieniem.

²⁵ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 414–415.

przeciwstawienia jego własnej teorii temu, co uważa za rozpowszechnione stanowisko w kwestii słusznej dystrybucji, a mianowicie ideałowi równości szans. Zakłada on, że jego koncepcja jest lepszym odzwierciedleniem ideału bezstronności, do którego odwołuje się stanowisko potoczne²⁶. Po drugie zaś, dowodzi, iż jego zasady sprawiedliwości są właściwsze, gdyż stanowią rezultat hipotetycznej umowy społecznej. Każda osoba znajdująca się w założonej przez niego „sytuacji pierwotnej” ma uzasadniony interes w przyjęciu zaproponowanych przez niego zasad współpracy społecznej²⁷.

Według autora *Teorii sprawiedliwości*: „[...] żadne stanowisko etyczne nie może się obejść bez odwołania się tu i ówdzie do intuicji”²⁸. Fundamentalnym przekonaniem społecznym jest w tym względzie powszechnie artykułowana zasada, iż życie społeczne winno być zorganizowane sprawiedliwie. Ponadto, uzasadnienie ekonomicznej dystrybucji w społeczeństwach odwołuje się najczęściej do idei „równości szans” dla samorealizacji. Wdrażając tę zasadę, uznaje się, że nierówności są usprawiedliwione tylko wówczas, gdy dys-

trybucja do nich prowadząca stanowi rezultat uczciwej konkurencji opartej na zasadzie równości szans. We wspólnocie, w której nikt nie jest na starcie uprzywilejowany bądź upośledzony w związku ze swym położeniem społecznym, indywidualny sukces lub klęska są postrzegane jako zasłużony rezultat indywidualnych wysiłków. niesprawiedliwe jest więc uprzywilejowanie bądź upośledzenie jednostek na skutek arbitralnych i niezasłużonych różnic w ich społecznym położeniu. Choć zasada ta wydaje się powszechnie oczywista, to problem polega jednak na tym, iż nie ma zgody co do tego, jak zagwarantować równość szans. Według niektórych, wystarczy prawny zakaz dyskryminacji w systemie, inni z kolei twierdzą, że dla grup pod jakimś względem upośledzonych niezbędna jest akcja afirmatywna.

Należy podkreślić, iż koncepcja J. Rawlsa jest nie do końca z powyższym ujęciem zgodna. Choć uwydatnia on konieczność zachowania równości szans przy wszelkiej dystrybucji, to zaprzecza, by ludzie zajmujący w jej efekcie wyższe stanowiska mieli w związku z tym prawo do więk-

²⁶ Ronald Dworkin twierdzi, iż J. Rawls niepotrzebnie zrezygnował z próby mocniejszego oparcia swojej teorii na argumentacji intuicjonistycznej, kosztem kontraktualizmu. Zob. R. D w o r k i n: *Biorąc prawa poważnie*. Warszawa 1998.

²⁷ Zob. W. K y m l i c k a: *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 67–68.

²⁸ J. R a w l s: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 60.

szego udziału w zasobach społecznych. Zauważa ponadto faktyczną niestabilność zasady równości szans, przy pominięciu faktu akcydentalności rozdziału naturalnych uzdolnień i talentów między jednostki oraz ich moralnej arbitralności.

Zdaniem J. Rawlsa, podobnie jak niesprawiedliwe są nierówności implikowane położeniem społecznym, tak równie krzywdzące są te, wynikające z rozkładu naturalnych zdolności. Udziały dystrybucyjne nie powinny być wyznaczane przez czynniki, które są arbitralne z moralnego punktu widzenia. Zarówno okoliczności społeczne, jak i naturalne zdolności są kwestią zwykłego trafu, a roszczenia moralne jednostek nie powinny zależeć od przypadku. Oczywiście, J. Rawls nie jest zwolennikiem absurdałnej tezy o konieczności niwelowania naturalnych różnic. Według niego, są one gwarantem rozwoju społecznego i nie stanowią przeszkody dla budowy relacji opartych na sprawiedliwości: „Nikt nie zasłużył na dane mu przez naturę większe niż innym możliwości ani na korzystniejsze społeczne miej-

sce startowe. Ale nie wynika stąd, że należy te różnice eliminować; istnieje inny sposób, by sobie z nimi poradzić. Można tak urządzić podstawową strukturę, by te akcydentalne właściwości pracowały dla dobra najgorzej usytuowanych. Prowadzi nas to do zasady dyferencji, jeśli pragniemy tak zestroić system społeczny, by nikt nie zyskiwał i nie tracił ani z powodu swego miejsca arbitralnie wyznaczonego przez rozkład naturalnych zasobów, ani za sprawą swej początkowej pozycji w społeczeństwie, nie dając bądź nie otrzymując w zamian kompensujących korzyści”²⁹. Chociaż nikt nie zasługuje na korzyści będące rezultatem naturalnych zdolności, to uznanie takich korzyści nie będzie nieuczciwe, jeśli będą one w interesie skromniej obdarowanych. Zgodnie z zasadą dyferencji, prawo do większej części udziałów przysługuje tylko wtedy, gdy da się wykazać, iż polepszy to sytuację najbardziej upośledzonych³⁰.

Kontraktu zaproponowanego przez J. Rawlsa nie należy sprowadzać do rzeczywistej bądź hipotetycznej umo-

²⁹ Ibidem, s. 146.

³⁰ Sprzeczne z intuicją moralną wydawać się może wyłączenie przez J. Rawlsa indywidualnej wolności z prawa malejącej krańcowej użyteczności dóbr. W. Sadurski zauważa, że intuicyjnie wydaje się, że strata niewielkiej części wolności, podyktowana dużymi korzyściami w sferze dystrybucji dóbr materialnych, może być moralnie uzasadniona. Zob. W. S a d u r s k i: *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe założenia*. Warszawa 1988, s. 32; J. F e i n b e r g: *Rawls and Intuitionism*. W: *Reading Rawls*. Red. N. D a n i e l s. Oxford 1975, s. 108–116.

wy³¹. W przeciwieństwie do klasyków, nie stara się za jego pomocą ukazać genezy społeczeństwa czy państwa³². Stanowi dla niego metodę umożliwiającą przesłedzenie implikacji pewnych etycznych przesłanek, związanych z wyznaczeniem zasad sprawiedliwości, zbudowanych na przekonaniu o moralnej równości ludzi. Kontrakt zawarty zostaje w specyficznej „sytuacji pierwotnej”, która stanowi zespół hipotetycznych okoliczności odpowiadających pewnej wizji stanu natury. Co istotne jednak, J. Rawls rezygnuje z powielenia klasycznie pojmowanego stanu natury, twierdząc, iż nie jest on do końca tożsamy z pierwotną „wyjściową sytuacją równości”³³. W jego ramach nie realizuje się bowiem całkowita bezstronność. Choć niepewności klasycznie ujętego stanu natury są dotkliwe dla każdego, to niektórzy mogą sobie z nimi lepiej radzić, więc nie zgodzą się na umowę społeczną, która nie usankcjonuje ich naturalnej przewagi. W sytuacji, w której niektórzy mają większą siłę przetargową niż

inni, trudno mówić o bezstronności zawieranej umowy.

Z tego względu w Rawlowskiej konstrukcji „sytuacji pierwotnej” ludzie znajdują się za „zasłoną niewiedzy”. Jest to metaforyczny instrument, którego rola sprowadza się do równego ograniczenia świadomości i percepcji jednostek, co powoduje, że sytuacja wyjściowa dla wszystkich stron kontraktu jest jednakowa. „Zasłona niewiedzy” oznacza, że strony: „[...] nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył ich los – inteligencją, siłą itd. Żadna z nich nie zna też swej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego ani nawet specyficznych cech własnej psychiki, takich jak niechęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu albo pesymizmu [...] stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa [...] strony posiadają wiedzę o wszelkich faktach

³¹ Niektórzy autorzy, analizując koncepcję kontraktualistyczną J. Rawlsa, popełniają błąd optyki historycznej. Trudno, na przykład, zgodzić się ze Stanisławem Kowalczykiem, który, wychodząc z założenia czasowego charakteru Rawlowskiej konwencji, uwydatnia jej nieuniwersalistyczny charakter. Zob. S. K o w a l c z y k: *Idea sprawiedliwości społecznej a myśli chrześcijańskie...*, s. 63.

³² Interesującą analizę różnorodnych koncepcji kontraktualistycznych oraz ich zdolności eksplikacyjnych można znaleźć w pracy Czesława Porębskiego pt.: *Umowa społeczna na nowo odczytana*. Zob. Cz. P o r ę b s k i: *Umowa społeczna na nowo odczytana*. Kraków 1998.

³³ J. R a w l s: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 23–24.

ogólnych, które mają wpływ na wybór zasad sprawiedliwości”³⁴. Tego typu sytuacja odzwierciedla równość moralną jednostek i będąc swego rodzaju testem uczciwości, gwarantuje, że ci, którzy znajdują się w sytuacji uprzywilejowanej, nie będą mogli jej wykorzystać i wybrać korzystnych dla siebie zasad. Z tego względu „zasłona niewiedzy” umożliwia wybór reguł sprawiedliwości w warunkach bezstronności³⁵: „Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy. Uniemożliwia to uprzywilejowanie lub upośledzenie kogokolwiek w wyniku działania przypadku lub wpływu społecznych okoliczności. Jeśli wszyscy są w podobnej sytuacji i nikt nie może zaprojektować zasad faworyzujących jego własną pozycję, zasady te są rezultatem uczciwego porozumienia czy przetargu”³⁶.

Chociaż jednostki znajdujące się w „sytuacji pierwotnej” nie wiedzą, jakie miejsce zajmą w społeczeństwie i jakie cele obiorą, to mają świadomość,

że pewne dobra będą im potrzebne, aby ich życie było udane. W teorii J. Rawlsa rzeczy, które są potrzebne, wynikają z racjonalizmu jednostki, niezależnie od tego, czego pragnie ona poza tym, i zostają nazwane „dobraami pierwotnymi”. Składają się one na Rawlsowską „wąską teorię dobra”, która przeciwstawiona zostaje „teorii pełnej”. Ta druga jest teorią wartości społecznych, ekonomicznych i moralnych, których pluralizm J. Rawls zakłada *a priori*. W tym rozumieniu każda jednostka posiada swobodę określenia wizji własnego „dobrego życia”.

Wracając jednak do dóbr pierwotnych – na równi pożądanym przez wszystkie racjonalne jednostki – należy zauważyć, iż – według myśliciela – istnieją ich dwa rodzaje:

- 1) pierwotne dobra społeczne – znajdujące się bezpośrednio w dyspozycji instytucji społecznych – takie jak: dochód i bogactwo, władza i możliwości, prawa i wolności oraz poczucie własnej godności;

³⁴ Ibidem, s. 190–192. Warto na marginesie dodać, że strony porozumienia są świadome, iż znajdują się w tzw. „okolicznościach sprawiedliwości”, czyli w okolicznościach sprawiających, że wzajemna współpraca jest wzajemnie możliwa, jak i konieczna.

³⁵ Bezstronność nie jest rozumiana przez J. Rawlsa jedynie jako obiektywność działania podmiotów określających zasady umowy w sytuacji pierwotnej. Według niego, bezstronność, stanowiąc immanentną cechę sprawiedliwości, oznacza także, że instytucje państwowe są tylko wówczas sprawiedliwe, kiedy przypisując jednostkom prawa i obowiązki, nie tworzą między nimi arbitralnych różnic. Z tych względów koncepcję J. Rawlsa nazywa się często „teorią sprawiedliwości jako bezstronności”.

³⁶ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 24–25.

2) pierwotne dobra naturalne – takie jak: zdrowie, inteligencja, wigor, wyobraźnia czy naturalne zdolności, na które instytucje społeczne mają wpływ, ale którymi bezpośrednio nie dysponują³⁷.

Dystrybucja pierwotnych dóbr naturalnych należy do losu. Jednostki będą więc dążyły do maksymalnego zabezpieczenia swych interesów, co oznacza, że będą chciały zagwarantować sobie możliwie najlepszy dostęp do pierwotnych dóbr społecznych. Ponieważ nikt nie wie, jakie miejsce zajmie w społeczeństwie i każdy może być kimkolwiek, podjęcie decyzji o tym, co będzie dlań najlepsze, jest tożsame z bezstronnym rozważeniem, co będzie najlepsze dla każdego. W połączeniu z zasłoną niewiedzy racjonalny egoizm: „[...] prowadzi do tego samego celu co życzliwość”³⁸. Jednostki posiadają więc spójne preferencje i bez zazdrości dokonują

wyboru w taki sposób, jak gdyby reprezentowały wszystkich, których łączy ta sama wiedza. W takiej sytuacji jedyną racjonalną strategią jest posłużenie się regułą „maksyminu”, tzn. maksymalizowania tego, co jednostka dostanie, jeśli przytrafi się jej minimum, czyli najgorsze położenie społeczne³⁹. Strategia wyznaczona przez tę regułę sprowadza się więc do zaszeregowania dostępnych koncepcji sprawiedliwości według najgorszych z możliwych rezultatów, przyjmując tę koncepcję, której najgorszy rezultat jest lepszy od najgorszych rezultatów wszystkich pozostałych. Strony działają wówczas tak, jakby założyły, że ich miejsce w społeczeństwie mogą wyznaczyć ich najwięksi wrogowie⁴⁰. Bezstronność w ustalaniu zasad sprawiedliwości prowadzi do zasady, że: „[...] jeśli nie wiem, który kawałek tortu mi przypadnie, to dzieląc go, będę się starał dzielić równo”⁴¹.

³⁷ Ibidem, s. 89.

³⁸ Ibidem, s. 206.

³⁹ J. Rawls, zakładając „niewiedzę” podmiotów dokonujących wyboru w „sytuacji pierwotnej”, zakłada jednocześnie racjonalny charakter ich decyzji. Twierdząc, iż racjonalność wyboru dokonanego przez osobę nie zależy od ilości informacji, jakie posiada, ale od wniosków wyciągniętych z posiadanych informacji, staje po stronie krytycznego racjonalizmu liberalnego, inspirowanego sokratejską filozofią poznania. Zob. R. P r o s t a k: *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 51–52; J. R a w l s: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 545. Powyższe twierdzenie J. Rawlsa stanowi dla jednego z jego głównych krytyków – R.P. Wolffa fundamentalną słabość koncepcji „sprawiedliwości jako bezstronności”. Zob. R.P. W o l f f: *Understanding Rawls*. Princeton 1977, s. 119–129.

⁴⁰ Zob. J. R a w l s: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 212.

⁴¹ Ibidem, s. 122.

Trudno w tym miejscu nie zgodzić się z wątpliwościami krytyków powyższej koncepcji, że jej autor przez pojęcie „człowieka racjonalnego” rozumie – wbrew swoim założeniom – konkretną postawę i motywację⁴². Niewątpliwie rację ma Wojciech Sadurski, który zauważa, że strategia „maksyminu” opiera się na cnotcie roztropności i ostrożności i z tego względu jest nie tylko wyborem racjonalnym, ale i moralnym⁴³. Przyjęcie tej tezy musi jednak wiązać się z zauważeniem pewnej sprzeczności w samej teorii „sytuacji pierwotnej”, w której jednostki – według założenia autora – nie znają przecież swojej skłonności do ryzyka, optymizmu czy pesymizmu.

Rawlowska koncepcja sprawiedliwości ma czysto proceduralny charakter. Jej zastosowanie nie ma umożliwiać zidentyfikowania właściwej koncepcji dobrego życia, lecz dostarczyć procedur rozstrzygnięcia konfliktów wynikłych z rywalizacji odmiennych jego wizji. Wybrane zasady sprawiedliwości mają stanowić fundament struktury społecznej. Zorganizowany zgodnie z nimi system

polityczny stanowi Rawlowską interpretację idei rządów prawa, która nie tylko gwarantuje równą wolność polityczną, ale nakłada istotne ograniczenia na pluralizm wizji dobrego życia. Po pierwsze, żadna z nich nie może stanowić zagrożenia dla stabilności sprawiedliwej organizacji społecznej, a po drugie, nic nie może być dobre, jeśli jest niesprawiedliwe⁴⁴. Sprawiedliwe instytucje polityczne tworzą system konstytucyjnej demokracji, która strzeże zasady wolności.

Z kolei, odpowiednie rozwiązania społeczne i gospodarcze realizują drugą zasadę sprawiedliwości. Mogą one funkcjonować zarówno na płaszczyźnie modelu kapitalistycznego, jak i socjalistycznego. J. Rawls, akceptując ideę wolnego rynku, wychodzi z założenia, iż może być ona wdrażana w obu tych systemach⁴⁵. Bez względu na obrany model relacji ekonomicznych, ośrodek władczy powinien realizować nie tylko formalną, ale i autentyczną równość szans. System oparty o zasady sprawiedliwości dystrybtywnej winien dysponować aparatem korygującym rezultaty wolnej gry sił rynku, a tym samym

⁴² Zob. B. Barry: *The Liberal Theory of Justice*. Oxford 1973, s. 87–96.

⁴³ Zob. W. Sadurski: *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe założenia*. Warszawa 1988, s. 31–32.

⁴⁴ Zob. R. Prostak: *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 63.

⁴⁵ Zob. J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 373, 376.

– winien upodobnić się do modelu państwa opiekuńczego. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, iż filozof zastrzegł, aby sprawiedliwości nie redukować wyłącznie do faktu dystrybucji dóbr materialnych, ale rozumieć ją jako właściwy i korzystny dla wszystkich rozdział praw i obowiązków, korzyści i należności⁴⁶.

Z upływem lat, pod wpływem zdecydowanej reakcji środowiska filozofów wobec *Teorii sprawiedliwości*, J. Rawls dokonał częściowej modyfikacji swojej koncepcji. Odpowiedział przede wszystkim na tezy H.L.A. Harta, który zarzucił *Teorii sprawiedliwości*, iż w opisie podstawowych wolności zawiera dwa istotne braki⁴⁷. Pierwszy polega na tym, że nie zostały wystarczająco przedstawione racje, którymi w położeniu pierwotnym kierują się strony, przyjmując podstawowe wolności i opowiadając się za ich pierwszeństwem. Drugi natomiast sprowadza się do tego, że nie wiadomo, jaki jest sens postulatów zawartego w pierwszej zasadzie sprawiedliwości, by każda osoba mogła korzystać z jak najszerzego całościowego systemu równych wartości, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla

wszystkich. Nie wchodząc w skomplikowane wywody J. Rawlsa – co zdecydowanie wykroczyłoby poza ramy niniejszego artykułu – należy zauważyć, iż w kształcie finalnym, będącym efektem odpowiedzi na powyższe zarzuty, jego zasady sprawiedliwości przyjmują następującą postać:

- a. Każda osoba ma równe prawo do w pełni wystarczającego systemu podstawowych wolności, który jest możliwy do pogodzenia z podobnym systemem wolności dla wszystkich.
- b. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają spełnić dwa warunki. Po pierwsze, muszą być związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans; po drugie, muszą być z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa⁴⁸.

Podsumowując, należy podkreślić, iż przedstawiona koncepcja jest zdecydowanie indywidualistyczna. Według jej autora, poczucie sprawiedliwości stanowi warunek konieczny indywidualnej wolności, a jednocześnie bezpośrednio z niej wynika: „[...] działanie sprawiedliwe

⁴⁶ Ibidem, s. 17.

⁴⁷ Zob. H.L.A. Hart: *Rawls on Liberty and Its Priority*. „University of Chicago Law Review” 1973, nr 40, s. 542–555.

⁴⁸ J. Rawls: *Liberalizm polityczny*. Tłum. A. Romaniuk. Warszawa 1998, s. 392.

jest czymś, czego chcemy jako wolne i równe byty racjonalne”⁴⁹. J. Rawls opiera się na politycznej, a nie metafizycznej koncepcji osoby: istoty zdolnej do poczucia sprawiedliwości, a tym samym do sprawiedliwej kooperacji, oraz zdolnej do realizowania własnej koncepcji dobra, czyli ceniącej wolność. Jego „sprawiedliwość jako bezstronność” warunkuje wolność społeczną, opartą na rozumnym pluralizmie, która z kolei stanowi warunek konieczny stabilnego życia społecznego⁵⁰. Według filozofa, wszystko, co w życiu jest dobre, wymaga jednak wspomnianych wcześniej społecznych dóbr pierwotnych. Dopiero przy ich obecności, a to zapewnić mają realizowane w praktyce zasady sprawiedliwości, możliwa jest realizacja dóbr indywidualnych.

Trudno zgodzić się z przekonaniem Justyny Miklaszewskiej, iż stanowisko J. Rawlsa było nowością na tle tradycji liberalizmu: „[...] gdyż kwestionowało zasadę lesseferyzmu, rozbudowując [...] uprawnienia państwa do dysponowania wyprodukowanymi dobrami”⁵¹. Korzenie socjalliberalizmu sięgają przecież początków XX w., a jego znaczenie ugruntował wielki kryzys gospodarczy lat trzydziestych. Na tej płaszczyźnie

szczególne znaczenie uzyskała myśl Johna Maynarda Keynesa – teoretyka interwencjonizmu państwowego, którego koncepcja legła u podstaw powojennych doktryn „państwa dobrobytu” i „kapitalizmu ludowego”.

Wyjątkowość dzieła J. Rawlsa sprowadza się nie tyle do wysuniętych postulatów socjalnych, ale do restytucji znaczenia apriorycznych, normatywnych dociekań filozoficznych na płaszczyźnie zjawisk i procesów społeczno-politycznych. Nie zmienia to, rzecz jasna, faktu, że to socjalny aspekt jego filozofii spotkał się z dużą reakcją, szczególnie ze strony liberałów klasycznych i libertarian. W tym miejscu należałoby przejść do analizy koncepcji sprawiedliwości społecznej reprezentatywnego przedstawiciela tych ostatnich.

Robert Nozick należy do najwybitniejszych krytyków i komentatorów teorii sprawiedliwości. Również i on w decydującej mierze przyczynił się do ożywienia filozofii politycznej w latach siedemdziesiątych. Jego *Anarchia, państwo, utopia*⁵² stanowiła próbę nowoczesnego ujęcia klasycznych tez liberalnych. Należy jednak podkreślić, iż libertarianizm nie może być postrzegany jako nurt liberalizmu

⁴⁹ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 772.

⁵⁰ Ibidem, s. 675.

⁵¹ J. Miklaszewska: *Sprawiedliwość libertariańska*. „Civitas” 2000, nr 4, s. 99.

⁵² Zob. R. Nozick: *Anarchia, państwo, utopia*. Tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałek. Warszawa 1999.

klasycznego. Jak to podkreśla Alan Ryan, rozłam między tymi dwoma filozofiami przebiega między libertariańskim poglądem, że prawa jednostki są formą jej własności prywatnej, zaś państwo, posiadając ograniczone zasoby, może co najwyżej strzec tych praw, a poglądem liberalnym, w myśl którego władza państwowa może być wykorzystywana do osiągnięcia dobrych celów⁵³. Tezy libertarian jeszcze wyraźniej kontrastują z koncepcjami socjalliberalnymi. W materii narzuconej tematyką niniejszego artykułu libertarianizm R. Nozicka ogranicza pojęcie sprawiedliwości do zasady sprawiedliwego posiadania dóbr.

Wspomniany filozof swoje rozważania zawarte w *Anarchii, państwie, utopii* rozpoczyna od podkreślenia, iż jednostki posiadają prawa, których żadna osoba ani żadna grupa nie może naruszać. Absolutny charakter praw naturalnych do życia, wolności i własności implikuje specyfikę funkcjonowania organizacji państwowej. Jest to tzw. „państwo minimalne”, ograniczone do pełnienia funkcji ochronnych⁵⁴. Zasadnicza różnica między takim państwem a państwem J. Rawlsa polega na tym, że to ostatnie uznaje się za uprawnione do realizacji zadań redystrybucyjnych. R. Nozick, szkicując własne stanowisko dotyczące sprawiedliwości

podziału dóbr, przeciwstawia się takiej funkcji państwa, twierdząc, iż rozbudowana w ten sposób organizacja narusza prawa ludzkie.

Teoria państwa R. Nozicka zbudowana zostaje na jego parajurydycznej koncepcji sprawiedliwości jako zasady posiadania dóbr, którą sam określa mianem „teorii uprawnień”. Fundamentalna wobec niej jest jego koncepcja racjonalności, którą odnosi do wyboru indywidualnego, polegającego na maksymalizacji przez jednostkę użyteczności i korzyści własnej. Według teorii uprawnień, posiadanie rzeczy uznawanych za dobra jest sprawiedliwe, jeżeli tytuł podmiotu do posiadania jest słuszny:

„Gdyby świat był w pełni sprawiedliwy, to całe zagadnienie sprawiedliwości udziałów obejmowałaby następująca definicja indukcyjna:

1. Osoba, która nabywa udział w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwości nabywania, jest uprawniona do posiadania tego udziału.
2. Osoba, która w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwości transferu nabywa udział od kogoś, kto jest uprawniony do posiadania tego udziału, jest uprawniona do posiadania tego udziału.
3. Nikt nie jest uprawniony do posiadania udziału z wyjątkiem tych,

⁵³ Zob. A. R y a n: *Liberalizm...*, s. 387.

⁵⁴ Zob. O. H o f f e: *Etyka państwa i prawa*. Kraków 1992, s. 55–62.

którzy weszli w jego posiadanie na mocy (wielokrotnego) zastosowania zasad 1 i 2⁵⁵.

Sprawiedliwą dystrybucją jest każdy rezultat nieskrępowanej i nieprzymuszonej wymiany między jednostkami. R. Nozick zauważa jednak, iż praktyka życia bywa daleka od zarysowanego ideału sprawiedliwości. Z tego względu podkreśla konieczność uzupełnienia zasad 1 i 2 (zasady nabywania i przekazywania) zasadą, która określiłaby sprawiedliwy sposób wyrównywania skutków przeszłych niesprawiedliwości (zasadą rektyfikacji – wyrównywania krzywd). Zasada ta wykorzystuje wiedzę na temat prawdopodobieństwa tego, co by się stało, gdyby do niesprawiedliwości nigdy nie doszło, a realizowana w praktyce, prowadzi do maksymalnego zbliżenia się do takiego stanu⁵⁶.

Ustosunkowując się do odmiennych koncepcji sprawiedliwości, R. Nozick dokonuje ich podziału na teorie historyczne i teleologiczne (wyniku ostatecznego). Na tej płaszczyźnie jego teoria uprawnień ma charakter histo-

ryczny, bowiem sprowadza się do konieczności rozpatrywania rozłożonego w czasie procesu powstawania własności. Nie jest jednak schematyczna, czyli nie realizuje się w oparciu o permanentne odtwarzanie wzorca struktury podziału. Według R. Nozicka, w wolnym społeczeństwie nie jest możliwe respektowanie żadnej teleologicznej ani schematycznej zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej. W jego mniemaniu, zwolennik sprawiedliwości rozdzielczej usilnie stara się wpisać we wzorzec dystrybucji wszelkie skomplikowane sytuacje wymiany dóbr, zachodzące w społeczeństwie. Jednak za sprawą podejmowania przez ludzi różnorodnych działań pożądanego z punktu widzenia danej zasady schemat zostaje przekształcony w schemat niepożądanego. Zapobieżenie temu procesowi w imię wzorcowych i teleologicznych zasad możliwe jest w drodze ciągłego ingerowania w zachodzące na rynku transakcje i życie ludzi⁵⁷. Tak więc R. Nozick, podobnie jak F.A. Hayek, odrzuca praktyki dystrybucyjne. Według niego, wszelkie schematyczne

⁵⁵ R. Nozick: *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 183.

⁵⁶ Ibidem, s. 184–185.

⁵⁷ Ibidem, s. 194–198. R. Nozick dla zilustrowania swoich tez prezentuje klasyczny już dzisiaj przykład. Przypuśćmy, że w pewnej chwili podział dóbr w społeczeństwie jest zgodny z teorią różną od teorii uprawnień, którą nazwiemy D1. Przypuśćmy, że jednym z członków tego społeczeństwa jest Wilt Chamberlain – znakomity koszykarz, który jest magnesem dla publiczności. W danym roku ogląda jego grę milion osób, gotowych wrzucić 25 centów z ceny biletu do puszki z napisem „Wilt Chamberlain” znajdującej się obok kasy. Po roku koszy-

zasady sprawiedliwości, wymuszając działania redystrybucyjne (np. progresywne opodatkowanie dochodu), naruszają zasadę historycznego uprawnienia i ograniczają wolność dysponowania własnością. System uprawnień jest dla niego należycie uzasadniony, jeżeli opiera się na indywidualnych celach i transakcjach.

Warto wspomnieć, iż R. Nozick przywiązuje szczególną wagę do sytuacji pierwotnego zawłaszczenia dóbr. W tej kwestii posługuje się zasadą *proviso* Johna Locke'a, by ją oryginalnie zinterpretować jako możliwość zawłaszczania dóbr znajdujących się we wspólnym użytkowaniu, pod warunkiem wypłacenia rekompensaty. Zaistniała w ten sposób własność prywatna może odtąd zmieniać właściciela jedynie w procesach indywidualnych i dobrowolnych transakcji, które nie naruszają praw posiadacza.

Argumentacja R. Nozicka za jego „teorią uprawnień” sprowadza się przede wszystkim do powołania na zasadę „samoposiadania”, która – jego zdaniem – stanowi interpretację Kantowskiej zasady traktowania każdego „jako celu samego w sobie”. Ponie-

waż każdy z nas jest odrębną jednostką o różnych interesach – jak twierdzi filozof – istnieją pewne granice poświęcenia na rzecz innych. Poszanowanie naturalnych praw jednostki pozwala jej realizować własne cele i jej koncepcję własnej osoby. Według filozofa, wspomniane granice poświęcenia wyznaczają zasady jego teorii uprawnień.

Na tym tle pojawiają się główne zarzuty R. Nozicka wobec teorii J. Rawlsa. Oprócz fundamentalnego odrzucenia wszelkich praktyk dystrybucyjnych, zauważa on, iż Rawlsowska koncepcja sprawiedliwości powoduje przejście od klasycznego, liberalnego pojęcia samoposiadania do pojęcia (częściowych) praw własności nad innymi ludźmi⁵⁸. Jego krytyka wsparta jest oryginalną interpretacją wolności jednostki i jej podstawowych praw. Obaj autorzy różnią się niewątpliwie co do tego, które prawa indywidualne są podstawowe, jeśli mamy traktować ludzi jako cele same w sobie. Dla J. Rawlsa jednym z takich fundamentów jest prawo do określonego udziału w zasobach społecznych. Z kolei dla R. Nozicka są to prawa do samego siebie – prawa składające się na „samoposiadanie”. Ozna-

karz ten dysponuje kwotą 250 tys. dolarów i w ten sposób powstaje podział D2 – niezgodny z teorią wyjściową. Czy Chamberlain jest uprawniony do tego dochodu? Wszyscy dobrowolnie przenieśli 25 centów na konto koszykarza. Jeśli wyjściowy podział był sprawiedliwy, to i podział D2 za taki należy uznać.

⁵⁸ Zob. J. M i k l a s z e w s k a: *Sprawiedliwość libertariańska...*, s. 107.

czają one, iż to, co posiada dana osoba, jest – jak gdyby – nią samą. Zdaniem R. Nozicka, postulat J. Rawlsa, aby dobra wytwarzane przez uzdolnionych posłużyły poprawie położenia upośledzonych, nie da się pogodzić z jego zasadą samoposiadania. Jeśli bowiem posiadam siebie, posiadam również swoje uzdolnienia i wszelkie dobra wytworzone dzięki nim⁵⁹.

Tak więc R. Nozick zdecydowanie atakuje zasadę „równości szans”. Stosowanie jej w praktyce prowadzi, według niego, do niesprawiedliwości: poprawia się bowiem sytuację ludzi znajdujących się w gorszych warunkach bytowych nie poprzez filantropię czy dobrowolną działalność charytatywną, ale zabranie dóbr będących własnością osób, którym z różnych względów lepiej się powodzi. Według niego, jego własna teoria uprawnień (w najwyższym stopniu) godzi wolność ze sprawiedliwością, a tym samym – tworzy fundament dla funkcjonowania państwa minimalnego.

Trudno w tym miejscu nie zauważyć istotnej cechy wspólnej analizowanej koncepcji z teorią F.A. Hayeka, którą jest formalistyczny i legalistyczny charakter. Formalizm sprowadza się do proceduralnej, a nie

wzorcowej koncepcji sprawiedliwości. Oznacza to, iż wspomniani autorzy wykluczają konstruowanie jakiegokolwiek docelowego, zobiektywizowanego wzorca stosunków produkcji i dystrybucji. Postulują, co najwyżej, wolnorynkowy model relacji społecznych, powiązany z efektywnym systemem prawnym, gwarantującym nietykalność własności prywatnej. Model taki jest przez nich postrzegany jako sprawiedliwy. Odróżnia to niewątpliwie teorię sprawiedliwości komutatywnej F.A. Hayeka i teorię uprawnień R. Nozicka od wszelkich filozofii socjalliberalnych, ale także od klasycznych koncepcji liberalizmu ekonomicznego, których twórcy zakładali, że kapitalizm nie podlega moralnym ocenom i nie wymaga etycznego usprawiedliwienia⁶⁰.

Z drugiej strony, równie wyraźne są istotne różnice między wspomnianymi koncepcjami. Sam R. Nozick dokonał zdecydowanej krytyki argumentacji F.A. Hayeka. Zarzucił mu przede wszystkim schematyczność, sprowadzoną do postulatu dystrybucji opartej o zasadę uznanej wartości, którą działania i usługi danej osoby stanowią dla innych. Według R. Nozicka,

⁵⁹ Zob. W. K y m l i c k a: *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 122.

⁶⁰ Zob. W. L a n g, J. W r ó b l e w s k i: *Sprawiedliwość społeczna i nieposłuszeństwo obywatelskie w doktrynie politycznej USA...*, s. 97.

zasada: „Każdemu według tego, jakiej korzyści udziela innym mającym środki do tego, aby udzielać korzyści tym, którzy im udzielają korzyści”⁶¹ – nie może być jedynym sposobem sprawiedliwego podziału. Ponadto, jak to podkreśla J. Miklaszewska, ewolucjonizm leżący u podstaw myśli F.A. Hayeka jest niewątpliwie czymś odmiennym niż historyczność R. Nozicka. Ten pierwszy wierzy w mądrość instytucji, które powstają samorzutnie i mają wiekową tradycję. Z kolei, R. Nozick podkreśla, że historyczność jego teorii nakazuje przebadanie procesu historycznego pod kątem sprawiedliwości. Trudno nie zgodzić się z przekonaniem, iż zarzucając F.A. Hayekowi schematyczną koncepcję sprawiedliwości, paradoksalnie bliższy staje się idei sprawiedliwości rozdzielczej niż sam F.A. Hayek⁶².

Na zakończenie należy podkreślić, że pojęcie sprawiedliwości społecznej stanowi istotny punkt odniesienia dla wszystkich wymienionych powyżej filozofów liberalizmu politycznego. Przyjmując postawione na wstępie założenie dość ogólnego potraktowania treści tej idei, można zauważyć, iż nawet wówczas, kiedy starają się oni wyraźnie odrzucić samą, nazwaną w ten sposób kategorię, to tworzą jakąś jej filozofię. Jest tak zarówno w przypadku koncepcji R. Nozicka, jak i F.A. Hayeka. Niewątpliwie skoncentrowanie się jedynie na trzech reprezentatywnych przykładach upraszcza bogactwo różnorodności ujęć liberalnych, ale doskonale uwidacznia główne płaszczyzny dyskusji współczesnych filozofów tego nurtu politycznego myślenia.

⁶¹ R. Nozick: *Anarchia, państwo, utopia...*, s. 191.

⁶² Zob. J. Miklaszewska: *Sprawiedliwość libertariańska...*, s. 110–111.

Artur Laska:

*Interpretations of social justice
in modern liberal philosophy*

The problem of social justice is presented as one of the most frequently analyzed issues in the political philosophy of the mid-20th century. Different opinions on this subject amount to interpreting fundamental relations between liberty and equality. Both classics and many representatives of modern liberalism take the analysis of the above issues as a point of reference for their further philosophical investigations.

In this paper, the author considers the category of social justice to be a form of fundamental ethic judgment, applying to the effect the community and their political organization have on the situation of social subjects. The essence of the judgment is correlated with axiological partiality of the subject estimating the situation. However, political philosophy assumes boundary criteria which determine the specificity of individual dimensions on the axis: social justice – social injustice. The aim of the analysis is an attempt to present such circumstances in the prospect of representative philosophies of modern liberalism.