

konsekwencjalizmu Schefflera okazuje się natomiast – też paradoksalnie – opierać na konsekwencjalnych założeniach.

Gdzie zatem kryje się optimum skuteczności? Ph. Foot, podejmując dyskusję z Schefflerem, odrzuca paradoksalność deontologizmu, twierdząc, że teza o optimum działania znajduje swoje zastosowanie tak długo, aż podmiot nie „spotyka się” z restrykcją (np. zakazem niesprawiedliwości lub kłamstwa). Sądzę, że teza ta pozostaje w mocy, inaczej musielibyśmy zakwestionować zdroworoządkową intuicję o dążeniu do jak najbardziej efektywnego działania, problem natomiast w tym, jak rozumiane dobro podlega maksymalizacji, w którym miejscu należy usytuować postulat maksymalizacji i jak rozumiemy działanie „efektywne”. Nie istnieje nadto prosty „przekład” zasady maksymalizacji dobra na zasadę minimalizacji zła – pierwsza może wykluczać spowodowanie zła, druga natomiast świadomie godzi się na jego powodowanie.

Barbara Chyrowicz SSpS

Otfried H ö f f e, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1987, ss. 486*.

Wedle znanego stwierdzenia J. Rawlsa podstawową cnotą instytucji politycznych jest sprawiedliwość. Uzasadnienie tego intuicyjnie oczywistego przekonania oraz przekład ogólnej idei sprawiedliwości na jej bardziej konkretne formy jest niezmiennym wątkiem filozofii politycznej od jej początkodawcy, Platona, aż do wspomnianego już Rawlsa. Uzasadnienie to jest również tematem nieustannych sporów – od sporu Platona z sofistami w *Państwie* po spór Rawlsa z utylityzmem w *Teorii sprawiedliwości*. Nie należy się temu dziwić, jako że mamy tu do czynienia z pewną odmianą *Grundlagenforschung* (analizy podstaw, w tym wypadku podstaw filozofii politycznej), a w takim przypadku w grę wchodzi zawsze podstawowe opcje filozoficzne.

Recenzowana książka Otfrieda Höffego, znanego niemieckiego filozofa polityki¹,

* Krakowskie Centrum Myśli Politycznej przygotowuje polskie wydanie tej pozycji.

¹ Oprócz recenzowanej pozycji do najważniejszych książek Höffego należą: *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles* (1971), *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse* (1975), *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (1979), *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne* (1990), *Aristoteles* (1996). Książki Höffego tłumaczono m.in. na angielski, francuski, włoski, japoński, portugalski i hiszpański. W Polsce ukazały się dotąd: wybór esejów *Etyka prawa i*

stanowi propozycję nowego sformułowania koncepcji sprawiedliwości politycznej i jej nowego uzasadnienia, prowadzonego w dyskusji z tzw. politycznym projektem nowożytności. Według Autora polityczny projekt nowożytności powstaje na bazie dwu podstawowych doświadczeń społeczno-politycznych charakterystycznych dla czasów nowożytnych: doświadczenia radykalnego kryzysu wspólnoty politycznej (czego wyrazem były liczne wojny domowe, zwłaszcza wojny, które były skutkiem rozpadu religijnej jedności Europy Zachodniej, a przez to kryzysu zobowiązania politycznego opartego na wspólnocie wiary religijnej) oraz radykalnej krytyki wszelkich stosunków międzyludzkich związanych z władzą człowieka nad człowiekiem, krytyki powołującej się na różnorakie nadużycia tej władzy. Doświadczenie wojen domowych prowadzi do uzasadnienia bezwzględnej mocy wiążącej prawa stanowionego i nieograniczonych prerogatyw egzekwującej to prawo władzy państwowej (za ojca tej koncepcji można uznać Hobbesa), doświadczenie politycznego ucisku natomiast prowadzi do idei wolności od władzy jako zasady społeczeństwa. Mówiąc językiem filozofii prawa i państwa: pierwsze doświadczenie stoi u podstaw pozytywizmu prawnego, drugie zaś u podstaw anarchizmu.

Praca O. Höffego podzielona jest na trzy części. Pierwsza zawiera dyskusję z pozytywizmem prawnym, część druga to dyskusja z anarchizmem, część trzecia zaś to prezentacja stanowiska Autora książki w kwestii uzasadnienia sprawiedliwości politycznej. Warto również podkreślić, iż jednym z głównych interlokutorów Höffego jest J. Rawls, którego *Teoria sprawiedliwości* (1971) osiągnęła status jednej z najbardziej wpływowych współczesnych koncepcji sprawiedliwości politycznej. Podzielając co do intencji i w znacznej mierze co do treści przeprowadzoną przez Rawlsa krytykę utilitaryzmu, Höffe zarzuca mu jednak niedostateczną radykalność w postawieniu problemu uzasadnienia sprawiedliwości politycznej, co w aspekcie krytyki utilitaryzmu prowadzi do błędu *petitio principii*. Zdaniem Höffego tzw. wybór roztropnościowy Rawlsa, z którego wyprowadzane są zasady sprawiedliwości, jest wprawdzie za sprawą zasłony niewiedzy (*veil of ignorance*; zob. *Teoria sprawiedliwości*, § 24) wyborem we własnym interesie, ponieważ jednak brak mu wiedzy co do tego, na czym ów własny interes polega, tj. jakiegokolwiek wiedzy o osobistej i społeczno-historycznej sytuacji wybierającego, to odpowiada on dokładnie idei bezstronności, która pojęciowo składa się tu z dwóch elementów: (1) stronniczości, której (2) brakuje wszelkich informacji, jakie stronniczość umożliwiają. Ponieważ jednak bezstronność uznawana jest za najwyższą zasadę sprawiedliwości, a perspektywa sprawiedliwości kwestionowana jest przez utilitaryzm, krytyka utilitaryzmu w Rawlowskiej teorii sprawiedliwości zawiera *petitio principii*. Zamiarem Höffego jest między innymi skorygowanie tego błędu Rawlowskiej teorii sprawiedliwości za pomocą stosowanych przez samego Rawlsa narzędzi argumentacji, tj. teorii decyzji i teorii działania, a zatem racjonalne uzasadnienie perspektywy sprawiedliwości w odniesieniu do prawa i państwa.

Jak wspomniałem, w pierwszej części swojej rozprawy Autor podejmuje dyskusję z pozytywizmem prawnym w trzech jego wersjach, opracowanych przez najwybitniejszych nowożytnych teoretyków tego stanowiska w filozofii prawa: T. Hobbesa, H. Kelsena, H. L. A. Harta, N. Luhmanna (Autor przedstawia w skrócie wszystkie te koncepcje). Główna teza tej części rozprawy, odnosząca się do wszystkich przedstawionych wersji pozytywizmu (od jego najbardziej prymitywnej formy w postaci teorii imperatywów, przyznającej władzy upoważnienie *in blanco* do wydawania jakichkolwiek praw, do jego najbardziej wyrafinowanych form, takich jak na przykład teoria uprawomocnienia przez procedury N. Luhmanna) jest następująca: do samej definicji prawa należy pewien element sprawiedliwości (Höffe ten wymiar sprawiedliwości nazywa „sprawiedliwością definiującą prawo” i odróżnia go od wymiaru „sprawiedliwości normującego prawo”), z racji którego dopiero prawo da się odróżnić od czystej arbitralności osób (czy grup) rządzących. Z tego powodu pozytywizm prawny pojęty jako całkowite odrzucenie perspektywy sprawiedliwości w spojrzeniu na prawo i państwo już z racji semantycznych okazuje się nie do utrzymania. Jeśli bowiem ten podstawowy poziom sprawiedliwości, który Höffe nazywa „sprawiedliwością definiującą prawo”, w ogóle nie istnieje, to dla adresatów związanego z prawem przymusu porządek prawny pozostaje „nagą przemocą”, a wtedy – tak brzmi decydujący argument przeciw nie odwołującej się do sprawiedliwości definicji prawa – nie mówimy jeszcze o porządku prawnym. Dlatego przynajmniej na tej płaszczyźnie należy pozytywnie odpowiedzieć na znane pytanie św. Augustyna: „*remota iustitia, quid sunt regna quam magna latrocinia?*”. Rzeczywiście, porządek prawny i polityczny pozbawiony wszelkiej sprawiedliwości jest niczym innym jak „wielką bandą zbójców”. Nawiasem mówiąc: pewien element sprawiedliwości funkcjonuje również w strukturach mafijnych; tego rodzaju sprawiedliwość skierowana jest jednak wyłącznie *ad intra*, tj. funkcjonuje wyłącznie wewnątrz partykularnej grupy, a nie *ad extra*, tzn. nie dotyczy innych członków społeczeństwa. Społeczeństwo, w którym prawo byłoby wyłącznie wyrazem arbitralnej woli prawodawcy, byłoby zatem doskonałym wcieleniem tyranii.

W tej części swojej rozprawy Autor definiuje jednocześnie pojęcie sprawiedliwości politycznej. Odwołuje się w tej definicji do pojęcia korzyści, której jednak nie pojmuje zgodnie z utylitaryzmem jako kolektywnej korzyści społeczeństwa (największa korzyść dla jak największej liczby ludzi), lecz jako korzyść dystrybucyjną (korzyść każdego z osobna członka społeczeństwa). A zatem sprawiedliwy porządek polityczny to, wedle Höffego, ustrój stojący w służbie dystrybucyjnie wspólnych interesów członków społeczeństwa. Jeśli zatem – przechodząc do kwestii uprawomocnienia związanego z prawem przymusu – przymus prawny okaże się dystrybucyjnie korzystny, wówczas nie jest on „nagą przemocą”, lecz jest moralnie prawomocny i może zostać zaakceptowany przez wszystkich zainteresowanych.

Po wyjaśnieniu pojęć związanych z punktem widzenia sprawiedliwości politycznej i po jego obronie przed zarzutami pozytywizmu prawnego, Autor – w drugiej części swego studium – podejmuje zadanie uprawomocnienia prawa i państwa, a przede wszystkim zadanie usprawiedliwienia politycznych uprawnień do stosowania przymusu. Usprawiedliwienie to przeprowadza Höffe w dyskusji z inną odmianą sceptycyzmu, tym razem nie ze sceptycyzmem co do możliwości etyki prawa, lecz ze scepty-

cyzmem politycznym, to znaczy z anarchizmem, który kwestionuje prawomocność jakiegokolwiek przymusu społecznego. Autor przedstawia historię pojęcia „anarchizm”, pokazując zmiany, jakie zaszły w jego rozumieniu od starożytności do dzisiaj. Jest znamienne, że w starożytności pojęcie anarchii, tj. społeczeństwa nie posiadającego żadnej *arche*, było jednomyślnie oceniane negatywnie; dopiero nowożytność związała pojęcie anarchii z ideą wyzwolenia i oceniła je pozytywnie (ciekawostką jest to, iż autorem jednego z pierwszych traktatów postulujących stworzenie społeczeństwa całkowicie wolnego od władzy był E. Burke – zob. jego rozprawę *A Vindication of Natural Society*, opublikowaną anonimowo w 1756 r.).

W ramach tej części książki dwa osobne rozdziały Höffe poświęcił dwu starożytnym klasykom filozofii politycznej: Platonowi i Arystotelesowi. Filozofowie ci wypracowali klasyczny model antropologii politycznej, opartej na tzw. kooperacyjnym modelu człowieka. Zdaniem Autora w ramach uprawomocnienia prawa i państwa model ten musi jednak ustąpić pierwszeństwa modelowi konfliktu (Autor nawiązuje tu przede wszystkim do T. Hobbesa), ponieważ to właśnie niebezpieczeństwo konfliktu jest racją wprowadzenia i usprawiedliwienia związanego z przymusem prawa (i państwa). Na podstawie argumentacyjnej figury stanu natury Höffe pokazuje, że całkowicie pozbawione reguł współistnienie (Hobbesa „homo homini lupus”) jest – z punktu widzenia sprawiedliwości jako korzyści dystrybucyjnej, tj. zabezpieczenia dystrybucyjnie wspólnych interesów – gorsze niż koegzystencja związana z regułami. W sytuacji otwartego i nie regulowanego żadnymi regułami konfliktu korzyść jest ostatecznie korzyścią grupy silniejszych (czy sprytniejszych). Nie jest to w każdym razie korzyść dystrybucyjna. Jeśli zaś tak jest, to anarchizm jako zasada organizacji społeczeństwa jest, z racji moralnych (na które sam się powołuje), nie do utrzymania.

W trzeciej części swojej rozprawy Autor pokazuje, że (i dlaczego) dla wszystkich zainteresowanych korzystniejsza jest instytucjonalizacja reguł, a w końcu – korzystniejsza jest również prawna i państwowa forma takiej instytucjonalizacji. Ponieważ w społeczeństwie nikt nie może czuć się absolutnie silny (nawet tyran może paść ofiarą spisku swych poddanych), dlatego korzystne jest, aby wszyscy zrezygnowali z części swej wolności (wolności zabijania, oszukiwania itp.) po to, aby wolność w społeczeństwie w ogóle była możliwa. Autor przedstawia tu zatem pewną wersję teorii umowy społecznej. W argumentacji na jej rzecz wykorzystuje znany z teorii gier dylemat więźnia, który dowodzi, że umowa między racjonalnymi i kierującymi się własnym interesem podmiotami może dojść do skutku dopiero wówczas, gdy wykluczone zostanie (a przynajmniej zminimalizowane) niebezpieczeństwo oszustwa. Niebezpieczeństwo to minimalizuje właśnie przymus prawny i państwowy, czyli zagrożenie sankcjami tym, którzy korzystają z rezygnacji innych, sami ją tylko udając (chodzi o zapobieżenie korzystaniu z „jazdy na gapę”). Z tego właśnie powodu przymus prawny okazuje się dystrybucyjnie korzystny, a zatem sprawiedliwy.

Omawianą rozprawę zamykają uwagi dotyczące tzw. strategii sprawiedliwości politycznej, tj. sposobów pozytywizacji ogólnej idei sprawiedliwości.

Przeprowadzona przez Höffego krytyka pozytywizmu i anarchizmu jest przekonująca. Jej zaletą, jak sądzę, jest m.in. to, że Autor stara się możliwie radykalnie minimalizować jej założenia, przede wszystkim implikujące mocne tezy metafizyczne, które w naszej nieprzychylniej metafizyce epoki będą zawsze kontrowersyjne. Warto

postawić jednak pytanie: czy w swoim programie szeroko rozumianego „odmetafizycznienia” teorii sprawiedliwości Autor nie posuwa się nazbyt daleko? Czy bez pewnych minimalnych założeń metafizycznych (choćby przyjęcia prawomocności intuicji odnoszących się do niektórych wartości moralnych) możliwe jest takie uzasadnienie perspektywy sprawiedliwości w odniesieniu do prawa i państwa, które nie sprzeciwiałoby się naszemu potocznemu – akceptowanemu również przez Höffego – rozumieniu idei sprawiedliwości? Inaczej jeszcze: czy uzasadnienie perspektywy sprawiedliwości proponowane przez Autora przekonuje?

Zanim spróbuję odpowiedzieć na te pytania, przytoczę pewien znamieny w tym kontekście fragment rozważań Höffego. Po uzasadnieniu koncepcji sprawiedliwości jako korzyści dystrybtywnej i po wskazaniu na konieczność jej zabezpieczenia przed możliwością „jazdy na gapi” Autor w formie dopowiedzenia stwierdza: „Nie należy przemilczać faktu, że przy uprawomocnieniu praw naturalnych przez wymianę rezygnacji z części wolności z kręgu uczestników wymiany wyłączeni są ci, którzy z powodu wrodzonych ograniczeń nie dysponują żadnym potencjałem zagrożenia i dlatego również w perspektywie diachronicznej [ta perspektywa pozwala włączyć do wymiany potencjału zagrożeń małe dzieci – przyp. J. M.] nie są zdolni do nastawionej na wzajemność wymiany. Sugestia, że upośledzeni od urodzenia nie posiadaliby praw wolnościowych, jest oczywiście sprzeczna z naszą zaawansowaną świadomością prawną, jest również sprzeczna z pojęciem praw człowieka, zgodnie z którym pewne nienaruszalne roszczenia przysługują człowiekowi jako człowiekowi, a nie człowiekowi jako istocie zdolnej do przemocy. Pytanie, jak również w tym przypadku można bronić wolności podstawowych, musi zostać odłożone do osobnego studium. Być może pokaże ono, że wobec wspomnianego kręgu osób ochrona prawna ma inną podstawę i przyznanie praw wolnościowych ciężko upośledzonym nie jest sprawą sprawiedliwości, lecz zadaniem solidarności” (s. 427).

Przepraszam za długość cytatu, sądzę jednak, że rekompensuje ją jego doniśność.

Okazuje się bowiem, że sam Autor zauważa, iż jego teoria mimo wszystko nie wychodzi poza ramy tej wersji sprawiedliwości konwencjonalnej, która prawo podmiotowe wiąże choćby z minimum siły posiadanej przez tego, komu ono przysługuje (a więc mamy tu do czynienia z jakąś – co prawda bardzo złagodzoną – wersją zasady: tyle praw, ile siły). Wówczas jednak okazuje się, że ten, kto jej wcale nie posiada, wypada poza ramy sprawiedliwości. To natomiast – jak stwierdza sam Höffe – nie jest zgodne z naszą intuicją sprawiedliwości politycznej. Ludzi nie posiadających niczego, co mogłoby ich uczynić partnerami wymiany wzajemnych rezygnacji z wolności, w ramy wspólnoty prawnej i politycznej Autor chce włączyć na podstawie innej niż sprawiedliwość zasady. Wydaje się jednak, że przez to podważa samą ideę sprawiedliwości jako korzyści dystrybtywnej, zwłaszcza że sugerowana przez niego zasada solidarności nie jest postawą, której można wymagać pod sankcją przymusu prawnego (w języku Kanta: należy do etyki cnoty, a nie do etyki prawa).

Wydaje się zatem, że w uzasadnieniu sprawiedliwości politycznej nie da się obejść bez wzmocnienia przyjętych przez Höffego założeń, tzn. bez przyjęcia założenia, iż wymiana rezygnacji wolności nie dokonuje się z racji ewentualnego potencjału zagrożenia, którym dysponuje każdy z uczestników wymiany, lecz ma miejsce dlatego, że każdy wkraczając we wspólnotę ludzką na podstawie przynależności do gatunku

ku *homo sapiens* wnosi zarazem roszczenie do uznania jego podstawowych interesów (czy też – mówiąc innym językiem – praw podmiotowych).

Koniecznym elementem moralnej idei sprawiedliwości jest uznanie człowieka za byt, któremu coś należne jest z tej racji, że jest człowiekiem. Innymi słowy: niezbędnym założeniem teorii sprawiedliwości politycznej jest uznanie istnienia przyrodzonej godności człowieka. Chodzi o godność, której nie nadaje ani żadna władza polityczna, ani wzajemna umowa zainteresowanych. Sądzę, że uznania tej intuicji nie zastąpi nawet najbardziej wyrafinowana forma sprawiedliwości umownej.

Jarosław Merecki SDS

Andrzej Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, ss. 412.

Omówienie książki ks. prof. Andrzeja Szostka MIC, kierownika Katedry Etyki Szczegółowej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, chciałbym rozpocząć od przypomnienia pewnego obrazu zaczerpniętego z innej książki. Przed kilku laty dość duży rozgłos zdobyła praca amerykańskiego filozofa A. MacIntyre'a, zatytułowana *After Virtue*¹. Na pierwszych stronach tej książki autor proponuje czytelnikowi przeprowadzenie następującego eksperymentu myślowego: wyobraźmy sobie, że nauki przyrodnicze ulegają katastrofie spowodowanej tym, że w wyniku oskarżenia naukowców o przyczynienie się do zniszczenia środowiska naturalnego popularność zdobywa ruch polityczny na rzecz ignorancji, który doprowadza do zniszczenia laboratoriów i książek, a w szkołach i uniwersytetach do zniesienia nauczania fizyki, chemii czy biologii. Kiedy po pewnym czasie ruch na rzecz ignorancji traci swą popularność i polityczne wpływy, społeczeństwo podejmuje próbę odnowienia dawnych nauk. Ma jednak tylko skrawki książek, niektóre instrumenty i fragmenty opisów eksperymentów. Mimo wszystko z tych pozostałych i nie do końca zrozumiałych fragmentów ludzie próbują stworzyć nowe całości, z którymi wiążą dawne nazwy fizyki, chemii czy biologii. Nowe nauki używają części dawnej terminologii, ze względu jednak na zasadniczo zmieniony kontekst dawne terminy otrzymują zupełnie inne znaczenia (których sposoby użycia z dużym powodzeniem opisuje nowa filozofia analityczna), a ze względu na luki w wiedzy dotyczącej kontekstu, w którym dawniej używane były odpowiednie terminy, znacznie wzrasta również stopień wolności w nadawaniu im alternatywnych znaczeń (dlatego też popularność zdobywają subiektywistyczne koncepcje nauki).

¹ Jej polska wersja ukazała się niedawno pt. *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.