

## SPRAWIEDLIWOŚĆ MIĘDZY INDYWIDUALIZMEM A SOLIDARNOŚCIĄ

### 1. Sprawiedliwość w logice czasów nowożytnych

Idea sprawiedliwości, czyli idea, zgodnie z którą relacje międzypodmiotowe powinny być zgodne z obiektywnym porządkiem, jaki ludzie mogą obiektywnie poznać i jaki powinni zachowywać, w epoce nowożytnej coraz bardziej okazuje się nie do pogodzenia z zasadą immanencji, która stanowi podstawowe założenie nowożytności. W perspektywie immanencji (pomijając jej różnorodne i niemal niezliczone odmiany) rzeczywistość nie domaga się — można by rzec — żadnego usprawiedliwienia i zarazem nie chce, by ją porządkowano w oparciu o sprawiedliwość; jest ona samowystarczalna i chce tylko, by ją poznawano przez to, czym jest, a nie przez to, czym powinna być; należy ją wspierać w jej wewnętrznej dynamice, a nie naginać jej siłą do logiki, która do niej nie należy; człowiek może także zmieniać jej kształt, nie po to jednak, by ją bardziej dopasować do wzorców dla niej obcych i uznanych za niedopuszczalnie transcendentne, ale ponieważ nie da się z niej usunąć jej sił faustowskich, które mogą stosować wobec niej wybiegi zarówno wiążące, jak też pozbawione wszelkiej

W nowożytnej perspektywie immanencji nie ma miejsca na teorię sprawiedliwości. Wykazują to emblematyczne dzieje nowożytnej myśli politycznej, która przyjmując jako własny, specyficzny przedmiot badań kwestię władzy i uznając ją za temat lepiej odpowiadający prometejskiemu obrazowi, który podmiot nowożytny utworzył o sobie samym, świadomie i w sposób zamierzony obaliła ideę sprawiedliwości, a tym samym jedyne kryterium, do którego można się odwoływać, gdy się pragnie ustalić i (w razie potrzeby) wprowadzić ograniczenia w sprawowaniu władzy nie tylko faktycznie, ale przede wszystkim na płaszczyźnie

\* Francesco D'Agostino jest profesorem zwyczajnym filozofii prawa na Uniwersytecie Rzymskim „Tor Vergata” i na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Jest członkiem Narodowego Komitetu Bioetyki oraz dyrektorem czasopisma „Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”. Jego ostatnie książki są następujące: *Linee di una filosofia della famiglia* (Milano 1991) i *Il diritto come problema teologico* (Torino 1992).

zasad. Wiele było różnych nowożytnych form obalania idei sprawiedliwości, a prawie wszystkie one usiłowały uznać jedynie niektóre ściśle określone aspekty sprawiedliwości, niszcząc tym samym jej istotową jedność pojęciową. Nie ma jednak wielu różnych sprawiedliwości (religijnej, politycznej, historycznej, moralnej, etnicznej itp.): sprawiedliwość jest jednak albo nie ma jej wcale. Ściśle mówiąc, nie istnieje nawet ta forma sprawiedliwości, którą bardziej od innych dowartościowała epoka nowożytna, tzn. sprawiedliwość społeczna. Jest to bowiem odmiana, która zastosowana w sensie ścisłym jest pleonastyczna (ponieważ sprawiedliwość, czy to rozumiana jako cnota podmiotowa, czy też jako obiektywny porządek relacyjny, jest z samych swych założeń społeczna), a rozumiana w znaczeniu szerokim — tzn. gdy się nią posługuje jako wezwaniem mającym na celu wzbudzenie apriorystycznego przyjęcia jakiegokolwiek planu ideologicznego lub politycznego — powinna być, zgodnie z wyrażeniem von Hayeka, intelektualnie zdyskwalifikowana, jeśli nie uznana wręcz za niegodziwą<sup>1</sup>. Jeśli jakieś roszczenie jest sprawiedliwe, nie potrzeba weryfikować jego charakteru „społecznego”, tzn. sprawdzać, czy ono pochodzi od jednej tylko jednostki, od wielu osób czy też od całego społeczeństwa. Jeśli jakieś roszczenie pochodzi od przeważającej liczebnie grupy społecznej, lecz niesprawiedliwie podważa podstawowe prawa choćby jednej tylko osoby, nie może już nazywać się „sprawiedliwym”, nawet jeśli by chciało uzyskać charakter „społeczny”. Wyrażenie „sprawiedliwość społeczna” może być użyte tylko w sensie bardzo ścisłym, określającym tę formę sprawiedliwości, która w tradycji klasycznej była nazywana sprawiedliwością dystrybucyjną: tzn. sprawiedliwością, powinnością, której wypełnienie spoczywa na rządzących jako na tych, którzy stoją naprzeciw grupy społecznej: wchodzi tu jednak w grę — rzecz jasna — znaczenie bardzo zawężone i pozbawione owych wartości emocjonalnych, które normalnie charakteryzują ideę sprawiedliwości.

## 2. Kryzys nowożytności jako kryzys sprawiedliwości

Kryzys nowożytnej immanencji stał się obecnie radykalny i wyraźnie widoczny. Jeszcze bardziej niż kryzys filozofii ujawnia się on jako kryzys wizji świata. W trzech wielkich tragediach historycznych, które wycisnęły silne piętno na wieku XX, immanencja (choć w różny sposób i różnymi drogami) sama podcięła własne korzenie. Holokaust definitywnie podważył prawomocność

<sup>1</sup> F. A. von Hayek, *Legge, legislazione i libertà*, s. 302-303.

faszyzmu i nazizmu, a jeszcze bardziej wszelkiej teorii „prawicowej” o podłożu historycystycznym, etnicznym i tradycjonalistycznym: zdemaskował mit rasy, ukazując, jak zdradziecko może ukrywać się ślepa przemoc za bardzo szlachetnymi słowami, takimi jak „państwo”, „naród”, „ojczyzna”. Stalinizm ze swej strony podciął korzenie dialektyki materialistycznej i wszelkich roszczeń przypisania masom wartości jedyne podmiotu historycznego. Wreszcie tragedia ekologiczna (której ciągle jesteśmy naoczniymi świadkami i którą na Zachodzie wciąż dostrzegamy w formach powierzchownie błahych, a która w najbiedniejszych krajach Trzeciego Świata przyjmowała i nadal przyjmuje bardzo tragiczne oblicza, jakimi są głód, susza, niedostatek i idące w ślad za nimi niedożywienie ludności, przymusowe migracje, a nierzadko wręcz ludobójstwo) dobitnie ukazała niebezpieczeństwa płynące z antropocentrycznego antynaturalizmu, indywidualizmu, własnościowego ekonomicyzmu oraz pozytywnych (a jeszcze częściej negatywnych) konsekwencji zasad działania rynku. Te trzy doktryny, pozostawiające bardzo wyraźne piętno na XX wieku, w którym epoka nowożytna doszła do swej pełni, wyczerpały, jak się wydaje w świetle tragicznych wydarzeń historycznych, cały swój potencjał prawdziwości i zostały definitywnie wyjałowione.

Tak wygląda w swej istocie epoka nowożytna, która osiągnęła swój kres. O tym zaś, że epoka nowożytna prawdziwie się skończyła, świadczy — jak się zdaje — fakt, iż nadszedł także kres typowo nowożytnej obojętności, jeśli nie wrogości, w stosunku do kwestii sprawiedliwości jako specyficznego tematu refleksji. Każda bowiem z trzech wspomnianych doktryn przyswoiła sobie (oczywiście różnymi drogami) rozłamy znamienne i konstytutywne dla nowożytności, umieszczając je pośród własnych zasad: oddzielenie etyki od polityki, jednostki od społeczeństwa, człowieka od natury, ekonomii od prawa. W konsekwencji usunęła na marsprawiedliwości jako syntetycznej i architektonicznej zasady życia” jako życia sprawiedliwego, respektującego porządek obiektywny, nie określony arbitralnie przez podmiot ludzki), uznając go za czczy, jeśli nawet nie niedorzeczny, a mianowicie problem sprawiedliwości jako syntetycznej i architektonicznej zasady życia relacyjnego. Epoka postmodernistyczna, o której nadejściu jesteśmy już wszyscy przekonani, chociaż wciąż pozostaje wiele niepewności co do jej specyficznego tożsamości, jest natomiast cała przeniknięta nowym pytaniem o sprawiedliwość, którego sformułowania są jeszcze niepewne, ale które jest bardzo silne i w pełni uprawnione. Sprawiedliwość — jak się wydaje — staje się specyficznym tematem dyskusji trwających w epoce postmodernistycz-

nej, tak że autorytatywnie obejmuje centralne miejsce, które w epoce nowożytnej było zajęte przez dialektykę historyczno-ekonomiczną; filozofia polityki oraz filozofia historii ustępują miejsca filozofii sprawiedliwości.

### 3. Jak przewyciężyć nowożytność?

Nie da się obalić nowożytności, ograniczając się do stwierdzenia jej historycznego upadku: byłoby to tylko przewyciężenie historycyistyczne, a tym samym mające znamiona logiki epoki nowożytnej i paradoksalnie mogłoby być użyte do jej zdecydowanej i ostatecznej obrony. To, że nowożytność przeżywa epokowy kryzys, nie stanowi argumentu przeciwko niej, lecz tylko znak jej wewnętrznego wyczerpania się. Myśl filozoficzno-polityczna musi wziąć na serio to wyczerpanie się i sformułować nowe hipotezy rozwiązań problemów, które pominęła nowożytność. Tak więc przed epoką postmodernistyczną staje zadanie uzdrowienia owych rozłamów powstałych w nowożytności, przy zastosowaniu ściśle określonych strategii, które by były zdolne obalić to, co powinno być odrzucone, oraz na nowo potwierdzić to, co na to zasługuje.

Kardynalny błąd nowożytności polega na rozbiciu jedności ludzkiego doświadczenia, które jest doświadczeniem ścisłej więzi istniejącej między faktami a wartościami, między istnieniem a wynikającym zeń powinnościami. Największa epistemologiczna zasługa nowożytności, czyli powołanie przez nią do życia wielu ścisłych i progresywnych form wiedzy (tak zwanych nauk, pośród których wyróżniają się szczególnie nauki humanistyczne), jest pomniejszona przez to, że ona sama uważała je nie za ściśle pragmatyczne formy poznania (czym one są w swej istocie), lecz za absolutne horyzonty wyjaśnienia rzeczywistości, nie potrzebujące dodatkowego usprawiedliwienia, autonomiczne względem siebie i nawzajem do siebie niesprowadzalne, a przede wszystkim aksjologicznie neutralne. W podobnym kontekście także dyscypliny, które w tradycji przednowożytnej były w większości budowane na fundamencie aksjologicznym, czyli nauki dotyczące moralności, prawa i polityki, zostały zneutralizowane aksjologicznie: etyka została sprowadzona do kategorii zachowań psycho-społecznych; politykę przebudowano tematycznie, zastępując centralną kategorię dobra wspólnego (nadającą jej wewnętrzną wartość) obiektywną kategorią władzy; prawo zaś zaczęto traktować jako czystą teorię logiczno-formalnej obowiązywalności norm. Umieszczona na przecięciu się doświadczenia etycznego, prawnego i politycznego, sprawiedliwość została, w konsekwencji, usunięta z każdej specyficz-

nej formy wiedzy i sprowadzona do psychologicznej projekcji pragnień ludzkich, a tym samym do czystej ideologii.

#### 4. Sprawiedliwość w perspektywie prawnego formalizmu

Najbardziej wymownego przykładu takiego redukcjonizmu dostarcza nam czysta teoria prawa, opracowana przez Hansa Kelsena, nad którą wypada zatrzymać się na krótko ze względu na emblematyczną wartość, jaką ona uzyskała w oczach wielu współczesnych nam prawników. Jest rzeczą wiadomą, w jaki sposób Kelsen — w imię wymogów naukowej wiedzy, którą on zresztą pozytywnie i pod pewnymi względami wręcz naiwnie ubóstwiał — utworzył jednostronnie teorię prawa pozytywnego, uznając je za jedyną rzeczywistą formę prawności. Mając na uwadze taki właśnie cel, uważał on, że jedynym sposobem naukowego określenia prawa jest postawienie go na równi z systemem normatywnym, którego wewnętrzna jedność pochodzi nie z odniesienia do wartości (jego zdaniem nie wnoszącego nic do wiedzy), jakim jest na przykład relacja sprawiedliwości, ale o wiele bardziej pozytywnego charakteru powinności. W konsekwencji Kelsen twierdził, że normy mają charakter prawny nie dlatego, że są sprawiedliwe, ale ponieważ są prawomocne, tzn. włączone w porządek powinnościowy, który przez zastosowanie mechanizmów sankcyjnych może zagwarantować ich obligatoryjność. Innymi słowy, Kelsen na nowo przepracował, z błyskotliwą inteligencją, zasadę hobbesjańską, która z niesłychaną skutecznością oddaje ducha nowożytności na polu prawno-politycznym: *Auctoritas, non veritas facit legem*, i wyniósł aż pod szczyty jej wartość, określając autorytet prawodawcy w sposób ściśle formalistyczny. Ma autorytet — co oznacza, że jest władcą — nie ten, kto ustanawia prawa dla dobra wspólnego, ale kto posiada władzę dysponującą sankcjami, kto ma społeczny monopol na użycie siły. „Rzadko kiedy koncepcja prawa jako nagiej siły została wyrażona i rozwinięta z takim sukcesem i taką doskonałą spójnością zarówno wewnętrzną, jak też w jej naturalnym wykładzie i urzeczywistnieniu w pustych formach norm”<sup>2</sup>.

Dawno już temu wielu uczonych wskazało na kryzys kelsenizmu jako modelu prawno-teoretycznego. Wszyscy teoretycy prawa generalnie podkreślają obecnie konieczność włączenia do tej teorii wartości sprawiedliwości. Skuteczność systemu normatywnego wymaga bowiem, by adresaci norm uznali ich obligato-

<sup>2</sup> Capograssi, *Impressioni su Kelsen tradotto*, Rivista trimestrale di diritto pubblico 1952, s. 788.

ryjny charakter, nie można zaś zagwarantować obligatoryjności danego systemu normatywnego (a zwłaszcza systemów istniejących w społeczeństwach wysoce złożonych) przez czyste odwołanie się do przymusu. Błąd Kelsena polega nie tyle na tym, że w sposób szczególny podkreślał sankcyjny charakter normy prawnej, ale że niesłusznie przeciął wszelką więź łączącą sprawiedliwość z sankcją. Tymczasem zaś nie można mówić o sankcji w prawie, jeśli się nie postuluje pełnej odpowiedzialności osoby dokonującej czynności zakazanej oraz wymiaru kary adekwatnego do popełnionej winy: innymi słowy, jeśli się nie postuluje sprawiedliwości. niesprawiedliwa sankcja sprzeciwia się nie tylko sumieniom ludzi, ale też samej strukturze prawa, ponieważ włącza do doświadczenia prawnego logikę samowoli. Sankcja taka jest pozbawiona miary poddanej obiektywnej ocenie (ponieważ nie jest zgodna z ciężarem winy), jak też nie zmierza do resocjalizacji przestępcy, który jako niewinny, czy też wprost przeciwnie, winny, co ukazałaby nałożona na niego kara, mógłby znaleźć w jej aplikacji racje powiększenia swej niechęci wobec społeczeństwa. Sankcja ta wreszcie jest pozbawiona skuteczności zastraszającej i zapobiegającej (ponieważ może odwieść winnego od przyszłych przestępstw tylko nałożenie sprawiedliwej kary, a nie kary samowolnej, która właśnie dlatego, że jest samowolna, może przypadkowo trafić także na niewinnego). niesprawiedliwość jest zatem podobna do raka, który od wewnątrz niszczy system prawno-społeczny, czyniąc go kruchym, nawet jeśli formalnie wydaje się on spójny. Nowe pytanie o sprawiedliwość, które pojawia się po czasach Kelsena, nie zamierza negować użyteczności teoretycznych wysiłków, mających na celu pozytywne sformalizowanie prawa, lecz troszczy się o to, by nie została zniweczona istota treściowa samego prawa.

## 5. Sprawiedliwość w perspektywie neokontraktualizmu

Jaka powinna być istotna treść nowego pytania o sprawiedliwość? Po kryzysie epistemologicznego paradygmatu redukcjonistycznego i wprowadzającego rozdarcia, panującego w epoce nowożytnej, a zwłaszcza po kryzysie formalizmu prawnego jakie mogą się nasuwać kryteria orientacyjne? Z wielu różnych dzieł i propozycji opracowanych w ostatnich dziesięcioleciach nie wyłaniają się jednoznaczne linie myśli. Po odrzuceniu arbitralnych zakazów Kelsena powrócono do zażartej dyskusji na temat sprawiedliwości, lecz wciąż jeszcze jesteśmy dalecy od tego, by móc ujednoczyć to, co aktualnie słyszymy jako chór wielu różnych głosów.

W tym chórze jednak możemy wyróżnić pewne nuty, które choć nie są dominujące, to jednak pojawiają się często i zasługują na naszą uwagę, ponieważ bardziej od innych wydają się harmonizować z nowymi wymogami kultury postmodernistycznej. Chodzi tu o spostrzeżenia odnoszące się do tematu powszechnej i rozumnej ugody między ludźmi oraz do tematu praw.

Pierwszy z nich jest centralnym tematem dzieła Johna Rawlsa: *Teoria sprawiedliwości*, które jest chyba najważniejszym traktatem filozoficznym ostatnich dziesięcioleci, poświęconym problematyce sprawiedliwości. Oryginalność Rawlsa wynika z tego, że potrafi on swej refleksji nadać znamiona uniwersalizmu oraz uwolnić ją od utylitaryzmu kantowskiego, nie wpadając zarazem w schematyzmy ściśle metafizyczne. Należy przy tym zauważyć, że chociaż Rawls z nieufnością odnosi się do metafizyki, to jednak jest daleki od relatywizmu, a nawet jest przekonany, że można go pokonać: uważa on, że ludzie — o ile uda im się odprzedmiotować sytuację, w odniesieniu do której są powołani do podejmowania decyzji, tj. na ile zdołają decydować w oparciu o ścisły rozum, a nie na bazie interesów — mają realną możliwość dojścia do ugody w odniesieniu do niektórych obiektywnych kryteriów sprawiedliwości. Podkreślenie tematu kontraktu społecznego sprawia, że teorię Rawlsa powszechnie i słusznie określa się jako neokontraktualistyczną. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że dla Rawlsa odniesienie kontraktualistyczne ma bardziej znaczenie polityczne aniżeli etyczne: w jego perspektywie pierwotna zgoda nie tyle ma funkcję utworzenia i uprawomocnienia sztucznego porządku społecznego, czyli założonego woluntarystycznie, ile domaga się równości podmiotów powołanych do zawarcia społecznego kontraktu, to zawarcie zaś *a priori* jest konieczne do zbudowania sprawiedliwego ładu społecznego. Sprawiedliwość zatem może istnieć wyłącznie w systemie relacyjnym, którego członkowie są sobie równi i za takich uznają siebie nawzajem, a przy tym współzawodniczą ze sobą w tworzeniu podstaw społeczeństwa, wychodząc z tej fundamentalnej równości względem siebie.

Właściwe funkcjonowanie kontraktu Rawlsa zakłada istnienie — słynnej już poniekąd — „zasłony niewiedzy”: zasłony, za którą — idealnie rzecz biorąc — powinny znaleźć się podmioty powołane do uzgodnienia zasad sprawiedliwości, mających kształtować wspólnotę społeczną oraz wpływać na przyszłość ich samych jako obywateli. Tylko ten, kto wcześniej nie będzie znał swej roli, która zostanie mu przyznana w grze społecznej, będzie mógł uznać z absolutną obiektywnością i bezstronnością wewnętrznie sprawiedliwe zasady ładu relacyjnego.

Rawls sprowadza zasadniczo takie zasady do dwóch: „pierwsza domaga się równości w przypisywaniu podstawowych praw i obowiązków, druga zaś powiada, że nierówności społeczne i ekonomiczne, np. dotyczące bogactwa i władzy, są tylko wtedy sprawiedliwe, gdy dają w zamian korzyści wszystkim, a zwłaszcza najmniej uprzywilejowanym członkom społeczności. Zasady te wykluczają uznanie za sprawiedliwe instytucji społecznych na takiej podstawie, że niedola niektórych kompensowana jest wzrostem dobra ogółu. Może być efektywne, lecz nie jest sprawiedliwe, by jedni mieli mieć mniej, aby inni mogli prosperować”<sup>3</sup>. Skuteczne zastosowanie pierwszej zasady — zasady równości — domaga się silnej i reformatorskiej działalności społecznej, zmierzającej do zniwelowania nierówności społecznych, ekonomicznych, a nawet naturalnych, które mogłyby dotknąć niektórych członków społeczeństwa: nierówności, które — według Rawlsa (także gdy są wynikiem „naturalnej loterii”, czyli czystego przypadku) — mimo wszystko powinny być uznane za prawdziwą i rzeczywistą krzywdę. Nic bowiem, nawet natura, nie może wewnątrznie usprawiedliwić przywilejów. Drugą zasadę — którą jest zasada zróżnicowania — Rawls poddaje długiej i uważnej analizie ze względu na jej szczególną delikatność teoretyczną, a na koniec umieszcza ją w logice zasady maksymalizacji, ujmując ją tak, jak została opracowana przez teorię gry. Zasada ta zakłada, że każde powiększenie korzyści osób bardziej uprzywilejowanych społecznie jest sprawiedliwe jedynie wtedy, gdy odpowiada mu jeszcze większa korzyść osób mniej uprzywilejowanych.

Jak powinno się ustosunkować do tych dwóch zasad sprawiedliwości, określonych przez Rawlsa? Czy swą wartość uzyskują — iluministycznie — ze swego charakteru ściśle rozumowego, czy też można je uważać za swoistą syntezę refleksyjną i argumentacyjną etosu naszych czasów (a tym samym powinno się uznać, owszem, ich wartość, ale tylko wewnątrz naszego aktualnego doświadczenia historycznego)? Sam Rawls jest bardzo ostrożny w tym względzie: uznaje, że porządek wartości zmienia się w ciągu historii i że nie we wszystkich epokach przyznaje się wolności prymat. Problem jest bardzo złożony i Rawls nie zmierza bezpośrednio do jego rozwiązania. Zauważamy jednak, nie wyciągając bynajmniej z tego końcowych wniosków, że choć prawdą jest, iż idea wolności rodzi się w historii i tylko w historii znajduje konkretyzację prawną i instytucjonalną, to przecież z chwilą, gdy ona

<sup>3</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* (tłum. polskie: M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk), Warszawa 1994, s. 29.



się już ukształtowała, uzyskała taką moc oddziaływania na ducha ludzkiego, że stała się przewodnią ideą praktyki indywidualnej i zbiorowej, tak iż właśnie w wolności i jedynie w niej człowiek mógł rozpoznać swą specyfikę i swe przeznaczenie. Innymi słowy, temat wolności, poza swym wymiarem historycznym, prawnym i jeszcze ogólniej: instytucjonalnym, ma radykalny wymiar metafizyczny (który następnie znajduje swe przedłużenie — można by rzec: spontanicznie — w wymiarze teologicznym). Z tego punktu widzenia filozofia sprawiedliwości nie nadaje się do refleksji nad wolnością i musi się ograniczyć do tego, by ją traktować *secundum quid*, tzn. w granicach, w których idea ta jest głęboko wrośnięta w swe środowisko problemowe. Upór, z jakim Rawls usiłuje dostarczyć dodatkowych rozważań w tym względzie, jeszcze raz wskazuje na jego rozwagę metodologiczną i pragnienie pozostania w granicach uprzednio przez niego wytyczonych. Fakt ten wszakże nie oznacza, że granic tych nie można przekroczyć, co postaramy się nieco dalej uczynić, choć tylko na krótką chwilę.

## 6. Sprawiedliwość i utylitaryzm

Rawls jest zdecydowanym przeciwnikiem utylitaryzmu. Według niego, sprawiedliwość nie rodzi się z rachunku lub ścisłego bilansowania interesów, lecz z opcji wybranej w „sytuacji pierwotnej” (tzn. w takiej, jaka zachodzi za zasłoną niewiedzy), która może dopuszczać także pewien pozór użyteczności, jako że wyraźnie bierze pod uwagę ryzyko, na które się naraża każdy podmiot istnienia przypisany społecznym rolom mniej prestiżowym, ale w rzeczywistości ostatecznej racji istnienia nie znajduje w podejmowaniu tego ryzyka. Utylitaryzm, w ujęciu bardzo radykalnym, pociąga za sobą ofiarę z wolności i życia jednostki na rzecz dobrobytu większej liczby osób. Taki rezultat jest nie do pogodzenia z paradygmatem Rawlsa.

Dlaczego jednak jest nie do pogodzenia? Odpowiedź, którą Rawls daje na to pytanie, jest spójna z podstawowymi założeniami jego rozważań i odzwierciedla w sobie ich specyficzny charakter proceduralny: ponieważ opcja utylitarystyczna wymaga precyzyjnej znajomości rzeczywistego kontekstu społecznego, do której została powołana, i nie miałaby sensu, gdyby została przyjęta za zasłoną niewiedzy. Nie można dokonywać obliczeń, jeśli się nie zna liczb, którymi się dysponuje. Kiedy jednak takie liczby są już znane, jest zbyt późno, aby zacząć mówić o sprawiedliwości: logika interesów już wykrzywiła perspektywy; osoby najbardziej faworyzowane przyjmą określone opcje tylko dlatego, że one im

sprzyjają, zaś osoby mniej uprzywilejowane będą je kontestować tylko dlatego, iż są dla nich szkodliwe; w tym kontekście zupełnie znikłaby możliwość dojścia do powszechnej i racjonalnej ugody. Innymi słowy, nie da się ze sobą pogodzić refleksji nad sprawiedliwością z refleksją nad użytecznością.

Ta rozbieżność jednak ma motywacje jeszcze bardziej radykalne od tych ściśle proceduralnych, które bierze pod uwagę Rawls i które zresztą przyniosły jego refleksji tak wielkie uznanie. Przyjmując możliwość poddania kalkulacjom postępowanie człowieka, utylitaryzm zakłada redukcję wartości człowieka do jego ceny, czyli — jak stwierdza Hobbes — „do tego, co by się dało, aby uzyskać nad nim władzę”<sup>4</sup>. Fundamentalny kantyzm Rawlsa zakłada, że człowiek posiada swą godność, a nie cenę. Postulat radykalnej równości podmiotów kontraktu nie ma innego fundamentu jak tylko ten. Rawls usiłuje pokazać, w jaki sposób zasada godności człowieka (czy też — jak kto woli — zasada priorytetu wolności w stosunku do ludzkich interesów) może być respektowana i broniąca bez przekreślania, a nawet z poważnym traktowaniem, więzi i uwarunkowań każdej jednostki, wynikających z jej życia w społeczeństwie. Jest to w swej istocie — ukazany zgodnie z duchem dwudziestowiecznym — ten sam program, jaki przedstawił Kant w drugiej części *Uzasadnienia metafizyki moralności*, poświęconej prawu.

## 7. Sprawiedliwość a teoria praw

Dochodzimy tym sposobem do drugiego wielkiego tematu, charakteryzującego nowe wymogi sprawiedliwości, które się pojawiły w epoce postmodernistycznej: jest nim domaganie się praw. Nie da się objąć w tym artykule całej dyskusji, która w naszych czasach toczy się — zwłaszcza w środowisku anglosaskim — wokół kwestii praw. Wystarczy zauważyć, że nie jest bezpodstawne stwierdzenie jednego z wielkich uczonych, według którego nasza epoka będzie wspomniana w przyszłości jako „epoka praw”. Nawiązując do trafnego tytułu interesującego dzieła Dworkina, prawa powinno się wziąć na serio. Odnoszą się one do bezcennej wartości osoby ludzkiej i domagają się — zarówno w uznaniu ich, jak też w ich obronie — wysiłku, który ma zarazem wymiar etyczny i teoretyczny. Prawa ludzkie jawią się obecnie bardzo wyraźnie jako jedyny prawdziwy absolut etyczny naszych czasów i jako niezwykle ważny wskaźnik możliwości nastania nowej fazy du-

<sup>4</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, Torino 1965, I, s. 119.

chowego zjednoczenia ludzkości, dzięki której — posługując się słynnym wyrażeniem Kanta — „pogwałcenie praw, zaistniałe w jakimś miejscu ziemi, może być odczuwane we wszystkich jej miejscach”: jest to faza, w której ludzie, po rozproszeniu, usiłują odnaleźć raczej nową komunii.

Warunkiem tego, by człowiek mógł odczuć pogwałcenie praw i zaistniała niesprawiedliwość, gdziekolwiek by się one dokonały, jest powszechna solidarność między ludźmi. Rawls nie ma żadnej trudności w tym, by nazywać solidarność bardziej zobowiązującym imieniem braterstwa. Posługuje się tym terminem nie tyle ze względu na jego treść psychologiczno-emocyjną, ile z tego powodu, że nadaje się ono do opisanego doświadczenia, które dla ludzi jest wręcz „naturalne”: „Zasada dyferencji koresponduje, jak się zdaje, z naturalnym sensem braterstwa — mianowicie z postulatem niepożądania większych korzyści, jeżeli nie dzieje się to ku pożytkowi tych, którym powodzi się gorzej”<sup>5</sup>.

Wierny swoim zadaniom programowym, Rawls — podobnie jak wielu współczesnych teoretyków sprawiedliwości — nie podaje dodatkowych filozoficznych uzasadnień braterstwa. Nieufność, powstała na gruncie anglosaskim, ale obecnie szeroko rozpowszechniona, w stosunku do metafizyki motywuje taką postawę, którą zresztą on sam wyraźnie popiera: „Do zadań teorii moralności nie należy uzasadnienie zobowiązującej mocy pojęcia sprawiedliwości”<sup>6</sup>. Zauważyliśmy już, że to, co może nie należeć do teorii moralności, może jednak należeć do filozofii teoretycznej czy też do filozofii *tout court*. I może też stanowić konieczne uzupełnienie teorii moralności (choć nie jest powiedziane, że takim uzupełnieniem muszą koniecznie się zajmować moralisci). Faktem jest, w rzeczy samej, że nie można się nie zgodzić z lapidarną wypowiedzią MacIntyre'a: między Nietzschem a Arystotelesem nie ma żadnej innej alternatywy. Samo powielanie teorii sprawiedliwości (a w jej łonie, jako jej istotny element konstytutywny, odtwarzanie teorii braterstwa), świadome stosowanie tych „wielkich słów”, do których Nietzsche odnosił się z całym swym sarkazmem, do jakiego tylko był zdolny, w wysiłku ich definitywnej demistyfikacji, który możemy już teraz obiektywnie uznać za nieudany, zakłada — czy to się podoba, czy też nie — odniesienie filozoficzne (jeśli nie metafizyczne).

<sup>5</sup> J. Rawls, dz. cyt., s. 151.

<sup>6</sup> Tenże, *Justice as Fairness: political not metaphysical*, Philosophy and Public Affairs 1985, s. 223 n.

## 8. Sprawiedliwość a prawda

Filozofia o orientacji klasycznej — która zachowała czujną uwagę w stosunku do tradycji metafizycznej — wiedziała zawsze o tym związku. To, co powszechnie określa się jako paradygmat personalistyczny, stanowi najbardziej przekonującą alternatywę, którą taka filozofia potrafiła wypracować w stosunku do nowożytnego indywidualizmu, niosącego ze sobą subiektywizm i narcyzm, jak również odrzucającego zobowiązania i więzi relacyjne: jest to odpowiedź tym bardziej przekonująca, że znalazła ona pełny i rzeczywisty oddźwięk w powszechnych deklaracjach praw, które zostały opracowane w drugiej połowie XX wieku. Chociaż różni się od teorii Rawlsa i ogólnie rzecz biorąc od najnowszych anglosaskich teorii praw tym, że upatruje swą fundamentalną inspirację w perspektywie personalistycznej, to jednak nie staje w stosunku do nich w pozycji antagonistycznej. Analogia, którą Rawls upatruje między sprawiedliwością a prawdą (sprawiedliwość — jak pisze — jest pierwszym wymogiem instytucji społecznych, podobnie jak prawda jest pierwszym wymogiem systemów myślowych), znajduje jeszcze bardziej radykalne potwierdzenie w tradycji personalistycznej i w jej poglądzie, że — posługując się słowami Arystotelesa — „niesprawiedliwy jest równoznaczny z fałszywym”<sup>7</sup>.

W ostatnich latach los myśli postmodernistycznej zawisł ostatecznie na skutecznym przewyciężeniu — a nie na zwyczajnym usunięciu — typowej dla nowożytności przepaści między prawem a prawdą. Jednak jak już wspomnieliśmy wcześniej, nie ma w postmodernizmie jednoznacznego i dominującego kierunku. Może on rozwijać swe strony „słabe” (jak od pewnego czasu sugeruje Gianni Vattimo) i zadowalać się postulowaniem prymatu demokracji przed filozofią, czyli procedury decyzyjnej nad wartościami, które usprawiedliwiają decyzję (jak to czyni np. Richard Rorty, radykalizując aż do skrajności stanowisko Rawlsa). W tych stanowiskach pozostaje wyraźnie otwarta kwestia prawdziwie decydująca: w jaki sposób można — w społeczeństwach poliarchicznych, jakimi są społeczeństwa współczesne, i wychodząc z myśli, która z upodobaniem uznaje siebie za „słabą” — z taką siłą akcentować zasadę demokratyczną, przed którą staje trudne przedsięwzięcie nagięcia jednostek i grup do logiki powszechności (czy też — jeśli ktoś woli tak powiedzieć — szacunku wobec mniejszości). Rzekomy prymat demokracji byłby tym samym o wiele bardziej dwu-

<sup>7</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1276 a.

znaczny, niżby to się wydawało na pierwszy rzut oka, jako że rzeczą istotną, wymagającą wyjaśnienia, byłoby nie to, kto powinien głosować, ale na co ma się prawo głosować.

W innych swoich kierunkach postmodernizm może — wprost przeciwnie — podjąć się (uznając to za własne „mocne” zadanie) opracowania nowego i powszechnego paradygmatu komunikacji (możemy tu na nowo powrócić do odległych myślicieli, takich jak Emmanuel Lévinas lub Hans Jonas; ale też niewątpliwie szlachetny wysiłek utworzenia pragmatycznej lingwistyki transcendentalnej, który podejmują od dawna Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas, idzie w tym kierunku). W tym kontekście określenie „mocne” nie implikuje odniesienia do dobrze uporządkowanej ontologii, ale wezwanie do rygorystycznego przyjęcia odpowiedzialności etyczno-komunikacyjnej (obejmującej nawet odpowiedzialność za świat pozaludzki), która — jak się wydaje — jest zbyt mało podkreślana w tzw. perspektywach „słabych”. Nie da się zrozumieć silnych sugestii, które płyną z takiego wyzwania, jeśli się nie dokonuje refleksji nad genezą postmodernizmu, nad tym, jak wielki i wstrząsający był (a w niektórych swych przejawach jest nadal) kryzys nowożytności.

Te dwa możliwe rezultaty postmodernizmu — „słaby” i „mocny” — są ewidentnie rozbieżne, jeśli się je ujmuje na sposób ściśle teoretyczny. W tym natomiast, co dotyczy teorii sprawiedliwości, mogą one paradoksalnie się zbiegać: zarówno w jednej, jak też w drugiej perspektywie odchodzi się od logiki samowoli, a priorytet przyznaje się logice komunikacji. Jest to pocieszająca zbieżność i daje wiele do myślenia, ponieważ pokazuje, bez naiwnego optymizmu, w jaki sposób w naszych czasach doszła do głosu uniwersalizacja etosu.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC