



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Sprawiedliwość w doktrynie liberalnej i jej krytyka

Author: Tomasz Słupik, Agnieszka Turoń-Kowalska

Citation style: Słupik Tomasz, Turoń-Kowalska Agnieszka. (2017).
Sprawiedliwość w doktrynie liberalnej i jej krytyka. W: P. Grzywna i in.
(red.), "Między idea, pasją a działaniem : księga jubileuszowa dedykowana dr.
hab. Marianowi Mitrędze" (S. 406-430). Katowice : Wydawnictwo
Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

TOMASZ SŁUPIK, AGNIESZKA TUROŃ-KOWALSKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Sprawiedliwość w doktrynie liberalnej i jej krytyka

Kwestia społeczna w liberalizmie i jej ograniczenia

Sprawiedliwy podział w rozumieniu liberalizmu

Pojęcie sprawiedliwości ze względu na swoją wieloznaczność od wieków budzi nieustające kontrowersje. Bez wątpienia jest jedną z tych idei, które ze względu na brak precyzyjnie wyznaczonego pola znaczeniowego stanowią przedmiot niekończących się sporów i ciągłych refutacji. Od wieków zarówno zwykli ludzie, jak i filozofowie zastanawiali się nad sprawiedliwym mechanizmem wytwarzania dóbr oraz ich podziału w społeczeństwie. Nim w drugiej połowie XIX wieku z szerokiego nurtu filozofii wyłoniła się ekonomia, większość teorii sprawiedliwości miała charakter normatywny¹. Dopiero w wieku XIX wraz z przyjęciem podstawowych reguł ekonomii klasycznej zaczęto kłaść nacisk na produkcję i dystrybucję dóbr w społeczeństwie na podstawie obserwacji i analizy mechanizmów gospodarczych. „Doktryna ekonomii politycznej musi zawierać jakąś interpretację dobra publicznego, opartą na określonej koncepcji sprawiedliwości – pisze John Rawls. Ma ona kierować refleksjami obywatela, gdy rozważa on kwestie polityki ekonomicznej i społecznej. Obywatel ów ma przyjąć perspektywę konwencji konstytucyjnej bądź fazy ustawodawczej i ocenić, jakie zastosowanie znajdują zasady sprawiedliwości.

¹ H. PEYTON YONG: *Sprawiedliwy podział*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003, s. 23–25.

Opinia polityczna dotyczy tego, co sprzyja dobru wspólnoty politycznej jako całości, i odwołuje się do jakiegoś kryterium sprawiedliwego podziału społecznych korzyści”².

Innymi słowy, autor klasycznej już dzisiaj *Teorii sprawiedliwości* zastanawia się nad fundamentalnym problemem, jak dzielić sprawiedliwie dobra (zarówno te materialne, jak i niematerialne) we wspólnocie politycznej. Kwestia ta jest rzeczywiście przedmiotem rozważań ekonomii politycznej. Określona decyzja z zakresu ekonomii i polityki dotycząca instytucji ma bowiem charakter fundamentalny i nie da się od niej abstrahować. W istocie połączenie ze sobą ustawodawstwa społecznego (w węższym sensie socjalnego) polega na precyzyjnym dookreśleniu tej konkretnej struktury. Przy tym warto zauważyć, że system społeczny kształtuje potrzeby i aspiracje, jakie będą żywić obywatele. W jakiejś mierze determinuje to, jakimi są osobami, po prostu określa ich tożsamość. Z kolei system ekonomiczny jest nie tylko zbiorem lepiej lub gorzej działających instytucji, służącym zaspokajaniu różnorodnych potrzeb i pragnień, lecz także w perspektywie prospektywnej kreuje i modeluje pragnienia w odniesieniu do przyszłości. Przynajmniej od czasów Karola Marksa³ wiemy o przemożnym wpływie ekonomii na społeczeństwo⁴. Z faktu, że istnieją instytucje ekonomiczne, możemy wyciągnąć wniosek, że wybór określonego modelu ekonomicznego związany jest z zapatrywaniem na to, czym jest ludzkie dobro oraz jak zaprojektować te instytucje i nadać im społeczny sens. Wybór ten musi być zatem oparty na przesłankach nie tylko ekonomicznych, lecz także moralnych i politycznych. Efektywność ekonomiczna stanowi bowiem jedną z podstaw tego typu decyzji. W określonych zaś przypadkach przesłankę relatywnie mniej istotną. W teoriach kontraktualistycznych może się wydawać, że w istocie argumenty moralne i polityczne mają pierwszeństwo przed ekonomicznymi. Takie jest jednak tylko pierwsze wrażenie. „Wszelako, jak to jasno wynika – konstatuje Rawls – z naszego opisu sytuacji pierwotnej i jej kantowskiej interpretacji, nie wolno nam zapominać o bardzo szczególnym charakterze tej sytuacji i o zakresie przyjętych w niej zasad. Przyjmuje się tylko najogólniejsze założenia dotyczące celów stron, mianowicie, że przedmiotem ich zainteresowania są pierwotne dobra społeczne, rzeczy, co do których zakłada się, że ludzie ich pragną niezależnie od tego, czego pragną poza tym. Co prawda, teoria tych dóbr opiera się na pewnych przesłankach psychologicznych, a te mogą okazać się błędne. W każdym razie idea jest taka, że należy tutaj określić pewną klasę dóbr, których normalnie pragnie

² J. RAWLS: *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 356.

³ A. WALICKI: *Marksizm i skok do królestwa wolności*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 102–110.

⁴ J. RAWLS: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 357.

się jako składników racjonalnych planów życiowych, te zaś mogą obejmować najrozmaitsze rodzaje celów”⁵.

Innymi słowy, J. Rawls postuluje, żeby określić warunki brzegowe dotyczące wymiany czy – bardziej precyzyjnie rzecz ujmując – dostępu do tychże dóbr w społeczeństwie (zarówno tych rzadkich, jak i tych bardziej powszechnych). Zatem w sposób ścisły nie określa on instytucji, które mają umożliwić realizację wspomnianego postulatu, raczej koncentruje się na pewnej koncepcji dobra, której granice określa dość szeroko, i nie rozstrzyga kwestii, kim poszczególne jednostki pragną być. Jednak aby ów postulat zrealizować, należy bardziej precyzyjnie sformułować ideę sprawiedliwości. Po przeprowadzeniu takiej operacji okazuje się bowiem, że aby osiągnąć upragniony ideał, niezbędna jest pewna doza politycznego i moralnego rygoryzmu: „[...] kiedy zasady sprawiedliwości – zaznacza autor *Liberalizmu politycznego* – zostają już wyprowadzone, doktryna umowy istotnie nakłada pewne ograniczenia na koncepcję dobra. Ograniczenia te wynikają z priorytetu sprawiedliwości wobec efektywności oraz z priorytetu wolności wobec korzyści społecznych i ekonomicznych (przy założeniu, że obowiązuje porządek linearny). [...] priorytety te znaczą, że pragnienia, które bądź są same w sobie niesprawiedliwe, bądź nie mogą być zaspokojone inaczej niż przez naruszenie sprawiedliwych postanowień, nie mają wagi. Spełnienie tych pragnień jest pozbawione wartości i system społeczny winien starać się do nich zniechęcać. Następnie trzeba wziąć pod uwagę problem stabilności. System sprawiedliwy musi wytwarzać własne siły wspierające. Znaczy to, że musi być ułożony tak, aby wytwarzał u swoich członków odpowiadające mu poczucie sprawiedliwości, rzeczywiste pragnienie działania w zgodzie z jego prawami, powodowanego sprawiedliwością. Tak więc wymaganie stabilności i kryterium zniechęcenia do pragnień, które są nie do pogodzenia z zasadami sprawiedliwości, nakładają dalsze ograniczenia na instytucje. Muszą one być nie tylko sprawiedliwe, lecz także ukształtowane w ten sposób, by budziły cnotę sprawiedliwości u tych, którzy biorą udział w ich życiu. W tym sensie zasady sprawiedliwości określają pewien cząstkowy ideał osoby, który muszą uwzględniać urządzenia społeczne i ekonomiczne”⁶.

Ten pozornie „naiwny perfekcjonizm” po doświadczeniach ponad czterech dekad neoliberalnej hegemonii wydaje się niezwykle ożywczy. Bo cóż chce nam powiedzieć J. Rawls. W sferze publicznej mamy do czynienia ze swoistą nierównowagą polityki, moralności i ekonomii. Pożądany byłby stan, w którym te trzy obszary w ramach pewnej ogólnej koncepcji sprawiedliwości znalazłyby się w stanie równowagi. Obecnie mamy do czynienia z prymatem ekonomii nad moralnością i polityką, co skutkuje zarówno instrumentalnym

⁵ Ibidem, s. 358.

⁶ Ibidem, s. 359.

posługiwaniem się moralnością, jak i sprowadzeniem polityki oraz polityków do roli służebnej wobec ekonomii. Ów zarówno perfekcjonistyczny, jak i idealistyczny postulat J. Rawlsa dotyczący edukacji obywatela, powściągające indywidualne, partykularne pragnienia na rzecz dobra całości, biorąc pod uwagę współczesny kontekst brzmi niezwykle aktualnie. Wypracować model sprawiedliwego społeczeństwa, które w ramach instytucjonalnego ładu będzie dzielić dobra i powściągać egoistyczne pragnienia, czyż nie jest to odwieczne (sięgające przynajmniej do Grecji klasycznej) marzenie ludzi o harmonijnie egzystującym społeczeństwie?

Pewną korektę tego sposobu myślenia stanowił w zamierzeniach jego twórców utylitaryzm Jeremy'ego Benthama i Johna Stuarta Milla oraz jego współcześni kontynuatorzy. „Co się tyczy utylitaryzmu – trzeźwo zauważa J. Rawls – może się wydawać, że ponieważ nie czyni on jakościowych rozróżnień między pragnieniami i wszelkie zaspokojenie ma dlań jakąś wartość, nie dysponuje kryteriami wyboru między systemami potrzeb czy ideałami osoby. Jest to zarzut nietrafiony, w każdym razie z teoretycznego punktu widzenia. Utylitysta zawsze może powiedzieć, że jeśli bierze się pod uwagę faktycznie istniejące warunki społeczne i ludzkie interesy oraz to, jak będą się one rozwijać w ramach tego lub alternatywnego układu instytucjonalnego, zachęcanie raczej do jednego wzorca potrzeb niż do innego może doprowadzić do korzystniejszego bilansu netto (lub wyższej przeciętnej zaspokojenia potrzeb). Na tej podstawie utylitysta wybiera spośród ideałów osoby najodpowiedniejsze. Pewne postawy i pragnienia, ponieważ mniej dają się pogodzić z owocną społeczną kooperacją, przyczyniają się do zmniejszenia sumy (lub przeciętnej) szczęścia. Sumarycznie biorąc, cnoty moralne są to te dyspozycje i faktyczne pragnienia, na których na ogół można się oprzeć, chcąc przyczynić się do powstania największej sumy pomyślności. Błędem byłoby zatem twierdzenie, że zasada użyteczności nie daje podstaw do wybierania pomiędzy ideałami osoby, choć stosowanie tej zasady w praktyce może być trudne. Jednakże wybór zależy właśnie od bezpośrednio dających o sobie znać pragnień, aktualnych warunków społecznych i ich naturalnych kontynuacji w przyszłości. Owe wyjściowe warunki mogą poważnie wpłynąć na to, jaką koncepcję ludzkiego dobra będzie należało popierać”⁷.

Wobec tego utylitaryzm, który w swych założeniach miał być przewyciężeniem stanowiska perfekcjonistycznego i w pewnej mierze idealistycznego, wikła się w sprzeczności i niekonsekwencje. Suma szczęścia w społeczeństwie nie jest bowiem uzależniona tylko i wyłącznie od efektywnego zaspokajania indywidualnych potrzeb czy pragnień oraz minimalizowania bólu i cierpienia. Jak słusznie zauważa J. Rawls, aby zaspokoić pragnienia, trzeba stworzyć w „miarę zobiektywizowany” system instytucjonalny z pewną koncepcją oso-

⁷ Ibidem, s. 361.

by ludzkiej realizującej dobro w relacjach z innymi ludźmi na podstawie systemu politycznych i prawnych reguł, które w jakiejś mierze będą ograniczać ludzki egoizm i dążenie do zaspokojenia partykularnych potrzeb na rzecz społeczeństwa jako całości. „W rezultacie tych rozważań – pisze dalej autor *Teorii sprawiedliwości* – możemy stwierdzić, że sprawiedliwość jako bezstronność nie jest – by tak rzec – zdana na łaskę potrzeb i interesów. Ustanawia ona pewien archimedesowy punkt dla oceny systemu społecznego bez odwoływania się do jakichś okoliczności apriorycznych. Długofalowy cel, do którego dąży społeczeństwo, w swych głównych zarysach ustalony jest niezależnie od konkretnych pragnień i potrzeb jego aktualnych członków. I określona zostaje pewna idealna koncepcja sprawiedliwości, jako że instytucje mają pielęgnować cnotę sprawiedliwości i zniechęcać do pragnień i aspiracji, które nie dają się z nią pogodzić. Oczywiście tempo zmian i konkretne reformy, do jakich wzywa w danym czasie, zależą od aktualnych warunków. Ale koncepcja sprawiedliwości, ogólna forma sprawiedliwego społeczeństwa i spójny z nią ideał osoby nie są w podobny sposób zależne”⁸.

Jak wynika z cytatu, rawlsowska koncepcja sprawiedliwości jest połączeniem liberalnego optymizmu i kantowskiej „idei regulatywnej”, opierającej się na marzeniu o harmonijnym, a może wręcz doskonałym społeczeństwie. W koncepcji autora *Liberalizmu politycznego* zawarta jest cała masa drobiazgowych wskazówek oprócz łączącej wszystko idei sprawiedliwości jako bezstronności. Zbudowanie tak misternej konstrukcji teoretycznej, opartej zarówno na tradycji mającej swoje intelektualne źródła w anglosaskiej tradycji myślenia politycznego (Hobbes, Locke), jak i na idealizmie niemieckim (Kant), na pewno zasługuje na najwyższe uznanie i ponowną uważną lekturę. Dzisiaj, kiedy na naszych oczach wykuwa się nowy ład światowy, kwestia dobrze teoretycznie ugruntowanej koncepcji sprawiedliwości wydaje się nie tylko pilnie potrzebna, ale wręcz konieczna.

Ekonomiczne uwarunkowania idei sprawiedliwości w doktrynie liberalnej

Aby na samym początku uniknąć nieporozumień i wskazać na główne problemy, należy poczynić kilka uwag z zakresu analizy systemów ekonomicznych. W ekonomii politycznej poświęca się znaczną uwagę sektorowi publicznemu i właściwej formie podstawowych instytucji regulujących aktywność gospodarczą oraz takim zjawiskom, jak: podatki, prawo własności, struktura rynków czy polityka gospodarcza państwa. System ekonomiczny reguluje to, jakie rzeczy są wytwarzane i za pomocą jakich środków, wreszcie kto te rzeczy otrzymuje i w zamian za jaki wkład własny oraz jak dużą część

⁸ Ibidem, s. 360.

społecznych zasobów przeznacza się na oszczędności i na dobra publiczne. Należy również poczynić pożyteczną dystynkcję, uwzględniającą dwa różne aspekty sektora publicznego. W przeciwnym wypadku różnica między ekonomią opartą na własności prywatnej a socjalizmem byłaby po prostu niejasna. Pierwszy aspekt dotyczy własności środków produkcji. Zgodnie z klasycznym podziałem w warunkach socjalizmu rozmiar sektora publicznego (mierzony udziałem produktu przedsiębiorstw państwowych, zarządzanych przez państwowych funkcjonariuszy bądź przez rady pracownicze) jest zdecydowanie większy. Natomiast w ekonomii opartej na własności prywatnej liczba przedsiębiorstw stanowiących własność publiczną zazwyczaj będzie niewielka, a w każdym razie ograniczona do poszczególnych przypadków, takich jak zakłady użyteczności publicznej i transport. Kolejną ważną cechą sektora publicznego przedstawiającą się odmiennie w obu systemach jest to, jaką część całkowitej sumy społecznych zasobów przeznacza się na dobra publiczne. Z kolei rozróżnienie między dobrami publicznymi i prywatnymi rodzi wiele skomplikowanych kwestii. Krótko rzecz ujmując, główna idea jest jednak taka, że dobro publiczne ma dwie podstawowe cechy charakterystyczne: jest niepodzielne i korzysta zeń ogół społeczeństwa. A więc istnieje wiele jednostek (wielu ludzi), które chcą tego dobra mniej lub więcej, ale jeśli mają się nim cieszyć w sposób nieskrępowany, każda jednostka musi go mieć tyle samo. Wytwarzane dobro nie może być dzielone, jak to ma miejsce w przypadku dóbr prywatnych, i nabywane przez jednostki w mniejszej lub większej ilości, stosownie do ich preferencji. Występuje bowiem wiele rodzajów dobra publicznego, w zależności od stopnia jego niepodzielności i rozmiaru wchodzącego w grę ogółu (całego społeczeństwa), który zeń korzysta. W skrajnym przypadku dobro publiczne jest w pełni niepodzielne, z samej zasady przynależy do całego społeczeństwa. Sztandarowym przykładem takiego dobra jest obrona narodu przed nieusprawiedliwionym atakiem z zewnątrz. Konsekwencją niepodzielności i korzystania przez ogół jest w tych przypadkach to, że o dostarczaniu dóbr publicznych trzeba decydować w procesie politycznym, a nie poprzez mechanizmy rynkowe. Zarówno o sumie dóbr, jaka ma być wytworzona, jak i o związanych z tym nakładach finansowych należy rozstrzygać na podstawie ustawodawstwa. W takim przypadku nie mamy do czynienia z klasycznym mechanizmem dystrybucji, a wszyscy obywatele otrzymują tę samą ilość, koszty dystrybucji zaś są równe zero⁹.

Jak zauważa J. Rawls: „Z tych dwóch cech charakterystycznych wynika kilka własności dóbr publicznych. Przede wszystkim istnieje problem gapowicza. Tam, gdzie ogół jest szeroki i obejmuje wiele jednostek, każda osoba staje przed pokusą, by usiłować uchylić się od wniesienia swojego wkładu. Jest tak dlatego, że to, jak postąpi jedna osoba, nie wpływa w znaczący sposób na

⁹ Ibidem, s. 366–367.

ilość wytwarzanego dobra. Traktuje ona działanie kolektywne jako już w ten czy inny sposób dane. Jeśli dobro publiczne nie zostaje wytworzone, jej działanie i tak nie zmieniliby sytuacji. Każdy obywatel otrzymuje tę samą ochronę przed zewnętrzną inwazją, niezależnie od tego, czy zapłacił podatki, czy nie. Dlatego w takim granicznym przypadku nie można oczekiwać, że rozwiną się porozumienia oparte na zasadzie wymiany i dobrowolne¹⁰.

Stanowisko odmienne prezentuje główny krytyk koncepcji Rawlsa, a mianowicie Robert Nozick, w swym monumentalnym dziele *Anarchia, państwo, utopia*: „Główne wnioski w kwestii zasadniczej są następujące: usprawiedliwione jest pewnego rodzaju państwo minimalne, ograniczone do wąskich funkcji ochrony przeciwko gwałtowi, kradzieży oszustwu, narzucaniu zobowiązań itd.; jakiegokolwiek bardziej rozbudowane państwo musi naruszać prawa jednostek do niezmuszania ich do robienia pewnych rzeczy i jest nieusprawiedliwione; owo państwo minimalne jest zarówno inspirujące, jak słuszne. Wynikają stąd dwie godne uwagi konsekwencje, a mianowicie, że państwu nie wolno posługiwać się aparatem przymusu w celu zaprzęgnięcia jednych obywateli do działań dla dobra innych ani w celu powściągnięcia działań ludzi dla ich własnego dobra lub ochrony¹¹”.

Jak widać, w ogólnie rozumianej rodzinie liberalnej mamy właściwie do czynienia z wykluczającymi się koncepcjami państwa, a co za tym idzie – sprawiedliwości. Rawls jest bowiem zwolennikiem szeroko rozbudowanej koncepcji państwa opiekuńczego z rozbudowanym sektorem publicznym oraz swoiście zdefiniowaną sferą produkcji i dystrybucji dóbr. Z kolei Nozick mówi o państwie minimalnym, gdzie każda wykraczająca poza niezbędne minimum ingerencja w życie obywateli jest absolutnie niedopuszczalna, a nawet więcej – niesprawiedliwa. Co zatem łączy te na pozór tak odległe koncepcje? Punktem wspólnym jest pewna liberalna antropologia, a mianowicie wizja jednostek, które to kierując się racjonalnymi przesłankami najczęściej w oparciu o umowę społeczną powołują do życia ład polityczny. W związku z tym punkt wyjścia jest właściwie taki sam, różnica dotyczy kwestii, można by powiedzieć, technicznych: zakresu wolności jednostki z jednej strony, z drugiej zaś w miarę ściśle określonego obszaru ingerencji państwa. Dwa różne modele sprawiedliwości, jednak zbudowane na niemalże tych samych przesłankach ideowych, w ostatecznym rozrachunku dające uzasadnienie właściwie wykluczającym się modelom państw to z jednej strony państwo dobrobytu, z drugiej anarchokapitalistyczne państwo minimum.

Ciekawym aspektem rozumienia dóbr publicznych jest następująca sytuacja. Kwestia proporcji społecznych zasobów przeznaczonych na ich wytworzenie jest czymś innym niż kwestia publicznej własności środków produk-

¹⁰ Ibidem, s. 368.

¹¹ R. NOZICK: *Anarchia, państwo, utopia*. Warszawa, Fundacja „Aletheia”, 1999, s. 5.

cji, nie ma koniecznego związku między nimi. W pewnych przypadkach (jak chce J. Rawls) ekonomia oparta na własności prywatnej może przeznaczać na te cele znaczną część dochodu narodowego, a społeczeństwo socjalistyczne mało, i odwrotnie. Spektrum różnego rodzaju dóbr publicznych jest bowiem szerokie – od wyposażenia militarnego po służbę zdrowia. Rząd, osiągnąwszy porozumienie polityczne (warunek *sine qua non* tej koncepcji) co do alokacji i finansowania tych dóbr, może je nabywać od sektora prywatnego albo od przedsiębiorstw stanowiących własność publiczną. Konkretna lista wytwarzanych dóbr publicznych i kroki podejmowane w celu ograniczenia publicznych szkód zależą od danego społeczeństwa (w wersji skrajnej społeczeństwo może model ten odrzucić). Nie dotyczy to wprost pewnej logiki funkcjonowania instytucji, lecz socjologii politycznej, przy czym warto się przyrzeć sposobowi, w jaki instytucje oddziałują na sposób powstania, jak i dystrybucji politycznych korzyści¹². Z perspektywy czasu ciekawie w tej materii brzmią następujące słowa autora *Teorii sprawiedliwości*: „Niezbędne jest zatem uznanie, że instytucje rynkowe są wspólne systemowi własności prywatnej i systemowi socjalistycznemu, oraz rozróżnienie dystrybucyjnej i alokacyjnej funkcji cen. Ponieważ w socjalizmie środki produkcji i zasoby naturalne są własnością publiczną, funkcja dystrybucyjna jest znacznie ograniczona, podczas gdy system oparty na własności prywatnej w różnym stopniu posługuje się cenami w obu celach. Który z tych systemów i która z wielu form pośrednich najpełniej odpowiada wymaganiom sprawiedliwości – tego nie da się, jak sądzę, rozstrzygnąć z góry. Zapewne nie ma ogólnej odpowiedzi na to pytanie, jako że zależy ona w znacznej mierze od tradycji, instytucji i sił społecznych każdego kraju i jego szczególnych warunków historycznych. Teoria sprawiedliwości nie obejmuje tych kwestii. Może ona natomiast przedstawić w sposób schematyczny zarysy sprawiedliwego systemu ekonomicznego, dopuszczającego wiele odmian. Z kolei w każdym danym przypadku osąd polityczny rozstrzygnie, która odmiana będzie z największym prawdopodobieństwem najlepiej funkcjonować w praktyce. Określona koncepcja sprawiedliwości jest niezbędnym elementem takiej politycznej oceny, nie jest jednak wystarczająca”¹³.

Jak się okazuje, nawet najwięksi w swych ocenach mogą się mylić. Upadek komunizmu w latach 1989–1991 świadczy o tym, że immanentnie z nim związany w wymiarze gospodarczym system centralnego planowania poniósł porażkę, zarówno w teoretycznym, jak i praktycznym wymiarze. Żywiona w owym czasie dość powszechnie, między innymi również przez J. Rawlsa (wydanie amerykańskie *Teorii sprawiedliwości* ukazało się w 1971 roku), iluzja o swoistej symetrii między systemem socjalistycznym a rynkowym po prostu nie wytrzymała próby czasu. Co nie znaczy, że inne elementy koncepcji Rawl-

¹² J. RAWLS: *Teoria sprawiedliwości...*, s. 371.

¹³ *Ibidem*, s. 376.

sa zostały sfalsyfikowane. Okazuje się bowiem, że to różne modele rynku oraz jego ograniczanie przez państwo stanowią podstawę funkcjonowania wszystkich bez wyjątku państw Zachodu i nie tylko (są wyjątki, takie jak Kuba czy Korea Północna, które jednak potwierdzają regułę). Dyskusja, która się toczy obecnie, dotyczy raczej różnych form modyfikacji systemu kapitalistycznego, a nie zastąpienia go socjalistyczną czy jakąkolwiek utopijną alternatywą. Wyzwania intelektualne, jak również praktyczne, z którymi mierzy się ludzkość w drugiej dekadzie XXI wieku, dotyczą zatem przede wszystkim kwestii nierównego podziału dochodów pochodzących zarówno z pracy, jak i z kapitału we współczesnych społeczeństwach¹⁴. Dlatego też niebagatelnym wyzwaniem będzie stworzenie nowej koncepcji sprawiedliwości, sięgającej bez wątpienia do liberalnych źródeł, jednak uzupełnionej o doświadczenia zarówno drugiej połowy XX wieku, jak i pierwszej dekady wieku XXI (kryzys finansowy 2008 roku i jego konsekwencje dla świata).

Postscriptum do rozważań o sprawiedliwości, czyli koniec oświecenia?

W ostatnich trzech dekadach bardzo popularny stał się lament nad zgubnymi skutkami oświecenia. Jednym z najbardziej zajadłych krytyków okazał się John Gray, należący do najwybitniejszych współczesnych interpretatorów tradycji liberalnej i zarazem jej zaciekle krytyk. Píše on tak: „Oczywiste też, że zorganizowana na zasadach globalnego wolnego rynku gospodarka światowa nie zaspokaja powszechnej potrzeby ludzkiego bezpieczeństwa. Racją bytu wszelkiego rządu jest zdolność do ochrony obywateli przed niebezpieczeństwem. Porządek światowego *laissez-faire*, który uniemożliwia rządowi spełnienie owej ochronnej funkcji, stwarza warunki sprzyjające pogłębianiu się niestabilności politycznej i ekonomicznej. W rozwiniętych gospodarkach dzięki kompetentnemu i elastycznemu zarządzaniu można łagodzić ryzyko, na jakie naraża obywateli rynek światowy. Natomiast w państwach biedniejszych światowe *laissez-faire* prowadzi do pojawienia się rządów fundamentalistycznych i działa jako katalizator dezintegracji nowoczesnego państwa. Wolny rynek nie służy umacnianiu stabilności i demokracji ani na poziomie globalnym, ani na poziomie państwa narodowego. Światowy kapitalizm demokratyczny jest równie niemożliwy do urzeczywistnienia jak globalny komunizm”¹⁵. Tyle J. Gray. Na pierwszy rzut oka sugestywne diatryby przeciwko oświeceniu w sensie szerokim, w węższym zaś przeciwko wolnemu rynkowi, jak i komunizmowi (tym dwóm nieodrodnym dzieciom oświecenia) wy-

¹⁴ Zob. T. PIKETTY: *Kapitał w XXI wieku*. Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

¹⁵ J. GRAY: *Od Wielkiej Transformacji do światowego wolnego rynku*. W: IDEM: *Po liberalizmie. Eseje wybrane*. Tłum. P. MACIEJKO, P. RYMARCZYK. Warszawa, Fundacja „Aletheia”, 2001, s. 448.

dają się przekonujące. Jednak po bliższym przyjrzeniu się owej eleganckiej symetrii powstaje przeświadczenie, że autor się myli. Bo cóż nam pozostaje po odrzuceniu oświeceniowej racjonalności i wolnego rynku (komunizm, całe szczęście, upadł pod ciężarem własnych sprzeczności). Jakiś mglisty eksperyment, szukanie nieznanych alternatyw. Przy całym krytycyzmie dla doktryny neoliberalnej i jej modelu sprawiedliwości chodzi raczej o jej twórczą krytykę i skuteczną korektę. Postmodernistyczny nastrój, który udzielił się również J. Gray'owi z jego fundamentalną tezą o końcu wielkich narracji, spełnił pożyteczną funkcję krytyczną, jednak nie zaproponował żadnej realnej alternatywy w tym względzie.

Rację ma raczej Terry Eagleton, który trzeźwo konstatuje, że: „Myśl postmodernistyczna często uznaje konsensus za tyrański, solidarność podejrzewając o bezduszny uniformizm. Orężem liberałów w walce z unifikacją jest jednostka. Postmoderniści, wśród nich ci, którzy powątpiewają w jej istnienie, przeciwstawiają się ujednoczeniu za pośrednictwem mniejszości i marginesów. Najbardziej płodne politycznie jest to, co stoi w opozycji do społeczeństwa jako całości – margines, szaleństwo, dewiacja, perwersja, transgresja. Główny nurt życia społecznego nie przedstawia większej wartości. Jak na ironię, to właśnie tego rodzaju elitarystyczny, jednostronny punkt widzenia postmoderniści uznają za najbardziej odstręczający u swych konserwatywnych przeciwników”¹⁶.

Rzeczywiście budowanie nowego ładu politycznego wraz z na nowo sformułowaną koncepcją sprawiedliwości dotyczyć ma całego społeczeństwa, obojętnie, z jakiej perspektywy będziemy na nie patrzeć. Postmodernistyczna logika podejrzliwości w tym niezwykle trudnym dziele zatem na wiele się nie przyda.

Musimy na nowo przemyśleć projekt oświecenia, gdyż jak pisze Jürgen Habermas: „Niezadowolenie to nie zostało wywołane przez modernistycznych intelektualistów, lecz tkwi w głębszych reakcjach na modernizację społeczeństwa, która pod naciskiem imperatywów wzrostu gospodarczego i organizacyjnych dokonań państwa coraz dalej wkracza w ekologię rozwijających się organicznie form życia i w komunikacyjną strukturę historycznych światów życia codziennego. Tak więc neopopulistyczne protesty dają jedynie szczególnie jaskrawy wyraz rozprzestrzeniającym się lękom przed zniszczeniem urbanistycznego i naturalnego środowiska oraz form ludzkiego współżycia. Różne powody do niezadowolenia i protestu powstają wszędzie tam, gdzie jednostronna nakierowana na kryteria ekonomicznej i administracyjnej racjonalności modernizacja przenika w dziedziny życia, które ukształtowały się wokół zadań związanych z przekazem tradycji, integracją społeczną i wychowaniem, i dlatego właśnie podlegają odmiennym kryteriom racjonalności

¹⁶ T. EAGLETON: *Koniec teorii*. Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012, s. 19.

komunikacyjnej. Jednak teorie neokonserwatywne odwracają uwagę od tych właśnie społecznych procesów; przyczyny, których nie wyjaśniają, rzutują na płaszczyznę uznanej za chronicznie wywrotową kultury i jej rzeczników¹⁷. Fragment ten brzmi niezwykle współcześnie, mimo w pewnym sensie staroświeckiej retoryki, tekst ten trafia w samo sedno dzisiejszych sporów. To znaczy, jak obronić racjonalny projekt współczesnego społeczeństwa, w którego polityczne i ekonomiczne DNA wbudowana zostanie zasada sprawiedliwości. Nie ma chyba innej możliwości, jak krytycznie przemyśleć oświecenie i w ramach liberalnych praktyk społecznych nowy ład polityczny najpierw wymyślić, a potem ostrożnie realizować go w politycznej praktyce.

Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?

Idea sprawiedliwości społecznej

Myślmy na sposób liberalny, sądząc, „że dawna zasada, wedle której zadaniem państwa jest troszczyć się o bezpieczeństwo, pozostaje w mocy. Pozostaje w mocy również wtedy, gdy pojęcie bezpieczeństwa rozszerza się tak, iż obejmuje ono nie tylko prawną ochronę osób i własności, ale także różne zabezpieczenia społeczne; że ludzie nie muszą głodować z powodu braku pracy albo z braku pieniędzy umierać na łatwo uleczalne choroby, że mają bezpłatne szkoły dla dzieci – wszystko to objęte jest pojęciem bezpieczeństwa. Żadną miarą jednak nie wolno mylić bezpieczeństwa z wolnością. Państwo zapewnia wolność nie przez to, że coś robi i coś reguluje, ale przez to, że nie robi nic i pozostawia różne dziedziny życia bez regulacji. [...] Nie jest także bynajmniej zadaniem państwa czynić ludzi szczęśliwymi¹⁸”, jak pisał Leszek Kołakowski. Nieodzownym pytaniem twórców koncepcji politycznych od zarania dziejów było: Czy państwo powinno gwarantować obywatelom realizację zasady sprawiedliwości społecznej? Czy państwo powinno być najpierw gwarantem wolności indywidualnych jednostek, czy też gwarantem sprawiedliwego jego życia? „Skoro wszyscy niemal filozofowie, moralisci i teoretycy prawa usiłowali wyjaśnić, na czym polega sprawiedliwość, [...] należy sądzić, że do jasności i do zgody w tej sprawie nie doszli. Stąd trzeba też przypuszczać, że jest to jeden z klocków najważniejszych w naszym gmachu pojęć, jako że ten właśnie los (nie ma jasności i nie ma zgody) przypadł w udziale wszystkim ważnym

¹⁷ J. HABERMAS: *Moderna – nie dokończony projekt** (1980). W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. CZERNIAK, A. SZAHAJ. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1996, s. 281.

¹⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*. W: IDEM: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn, Aneks, 1984, s. 204.

klockom, których obróbką teorie filozoficzne się trudnią”¹⁹ – zauważa autor tekstu *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*.

Sprawiedliwość dla Arystotelesa była cnotą etyczną – trwałą dyspozycją do wyborów, decyzji, która określona była przez rozum. Ten natomiast starał się zachować „złoty środek”²⁰ pomiędzy nadmiarem i niedostatkami w działaniu i doznaniach. W znaczeniu szerszym sprawiedliwość to ogólna dobroć moralna. Oznacza zgodność z prawem lub posłuszeństwo wobec niego. W znaczeniu węższym sprawiedliwość oznacza szczegółową własność postępowania w poszczególnych dziedzinach. Od czasów Stagiryty mamy do czynienia z rozróżnieniem sprawiedliwości dystrybucyjnej (rozdzielczej) i sprawiedliwości redystrybucyjnej (wyrównawczej): „Co się tyczy sprawiedliwości w znaczeniu ciśniejszym i odpowiadającego jej znaczenia wyrazu ‘sprawiedliwy’, [A] to jeden jej rodzaj odnosi się do rozdzielania zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej (w tych bowiem rzeczach udział jednego obywatela może być różny od udziału lub równy udziałowi innego obywatela). [B] Drugi rodzaj sprawiedliwości [...] ma funkcję wyrównującą w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi”²¹.

Pierwsza idea sprawiedliwości odnosi się do sfery rozdziału dóbr lub świadczeń w zależności od wkładu pracy jednostek według zasady proporcjonalności „jednemu mniej, drugiemu więcej”. W sprawiedliwości rozdzielczej chodzi o proporcjonalne do warunków społecznych, zdolności, umiejętności i zasług rozdzielanie dóbr i ciężarów społecznych. Druga idea sprawiedliwości oznacza przyznawanie dóbr i świadczeń według zasady „równym za równe”. W tym sensie kompensujemy braki tym, którzy pod jakimś względem są słabsi bądź upośledzeni. Idea ta zakłada równowartość dóbr oraz wkładu pracy jednostki niezależnie od indywidualnych możliwości i uzdolnień. Mamy zatem do czynienia z równością geometryczną („proporcjonalną”) i matematyczną („po równo”). „Tym więc, co sprawiedliwe, jest to, co wykracza przeciw proporcji, jest niesprawiedliwe. Jeden bowiem człon staje się wtedy za wielki, drugi zaś za mały, jak to rzeczywiście się zdarza. Bo kto postępuje niesprawiedliwie, ma zbyt wiele, a kto jest pokrzywdzony, ma za mało tego, co dobre. [...] To więc

¹⁹ L. KOŁAKOWSKI: *O sprawiedliwości*. W: IDEM: *Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 2004, s. 260.

²⁰ „Ze wszystkiego, co jest ciągle i podzielone, można wziąć [pod uwagę] część większą, część mniejszą i część równą, i to wszystko ze względu na przedmiot sam lub ze względu na nas, to zaś, co jest równe, jest czymś w pośrodku pomiędzy nadmiarem a niedostatkami. Środkiem ze względu na przedmiot nazywam to, co jest jednakowo oddalone od obu krańców i co też jest jedno i to samo dla wszystkich [...]. Tak tedy każdy, kto się rozumie na rzeczy, unika nadmiaru i niedostatku, szuka natomiast środka i środek wybiera, i to nie środek samej rzeczy, lecz środek ze względu na nas”. ARYSTOTELES: *Etyka Nikomachejska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, 1106 a 26–b 7.

²¹ Ibidem, 1130 b 30.

jest jeden rodzaj sprawiedliwości”²², pisze Arystoteles. Drugi rodzaj sprawiedliwości „jest zgoła inny niż poprzedni. [...] Sprawiedliwość [...] w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi jest pewnego rodzaju równością, a [odpowiednia] niesprawiedliwość – pewnego rodzaju nierównością, ale nie według wspomnianej wyżej proporcji, lecz według proporcji arytmetycznej”²³.

U podstaw idei sprawiedliwości społecznej oraz idei, które przeczą jej sensowności, możemy odnaleźć zarówno pierwszą, jak i drugą koncepcję arystotelesowskiej sprawiedliwości w znaczeniu węższym. L. Kołakowski pyta i szuka odpowiedzi: „Sprawiedliwe jest wedle starożytnej formuły, by dawać każdemu, co mu się należy. Skąd jednak mamy wiedzieć, co każdemu się należy, czy to wedle sprawiedliwości dystrybutywnej, tj. dotyczącej rozdawnictwa dóbr, czy wedle sprawiedliwości retributywnej, gdzie dobrami są przeciw-dobra, kary?”²⁴. Rodzą się zatem kolejne pytania: „Czy można powiedzieć, że państwowe zabezpieczenia dla ofiar rynku są dziełem sprawiedliwości? Można, przy założeniu, że każdemu »należą się« środki istnienia, że jest przeciwne sprawiedliwości, by ktoś umierał z głodu, jeśli można temu zaradzić. A jeśli nie można, jeśli tysiące ludzi ginie z głodu w wyniku wojny domowej i rozpadu wszystkich struktur społecznych? Wtedy słowo »sprawiedliwość« traci sens”²⁵. Mimo logicznych dywagacji pojęcie sprawiedliwości jest żywe w społeczeństwie. W XX wieku nurty egalitarne postulowały wykształcenie się idei państwa dobrobytu, domagając się, by aktywna społeczna polityka państwa zmniejszyła nierówności dochodowe i statusowe obywateli. Tak rozumianą sprawiedliwość zaczęto nazywać sprawiedliwością społeczną.

Odwrotne podejście prezentował kierunek neoliberalny, który przedkłada prymat wolności nad równością. Liberałowie krytykują zatem socjalistyczny sposób myślenia, gdyż „w najwyższym stopniu nieprawdopodobne jest przypuszczenie, iż w społeczeństwie, gdzie zniesione zostały wszelkie formy konkurencji, nadal działają konieczne bodźce dla twórczości i postępu. Wzrost równości nie jest celem samym w sobie, lecz tylko środkiem: innymi słowy, nie opłaca się w ogóle dążyć do zwiększonej równości, jeśli wynikiem miałyby być tylko ściągnięcie na dół tych, co lepiej się mają, nie zaś poprawa losu upośledzonych. Doskonała równość jest zaś sprzecznym wewnętrznym ideałem”²⁶. W tym kontekście sprawiedliwym może być tylko pojedynczy człowiek, nie zaś cała wspólnota społeczna. Należy zatem zwrócić uwagę, że „koncept sprawiedliwości (społecznej), jako relewantny element koncepcji *rule of law*, zasługuje na uwagę ze względu na wiele różnorodnych i kontrower-

²² Ibidem, 1131 b 18.

²³ Ibidem, 1132 a.

²⁴ L. KOŁAKOWSKI: *O sprawiedliwości...*, s. 262.

²⁵ Ibidem, s. 263.

²⁶ L. KOŁAKOWSKI: *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?...*, s. 204.

syjnych, a w tym przeciwstawnych jej konceptualizacji, której czasem zarzuca się fikcję²⁷. To właśnie Friedrich August von Hayek w swych krytycznych konstatacjach poszedł krok dalej. Termin „sprawiedliwość społeczna” nic nie znaczy, a jej urzeczywistnienie prowadzi do bezmyślnego zniszczenia gospodarki rynkowej i społeczeństwa²⁸. Termin ten zakłada bowiem, że „sprawiedliwość” po prostu nie jest wystarczająca i że w regulacji stosunków społecznych należy odwoływać się do „czegoś więcej” – do „sprawiedliwości” wzbogacającej o predykat „społeczny”.

Po co nam pojęcie sprawiedliwości?

Leszek Kołakowski w tekście *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?* zauważa: „Nie jestem jednak gotów z tego powodu [nigdy nie będziemy żyli w społeczeństwie bezkonfliktowym, co wynika z założonej wolności naszych działań – przyp. A.T.K.] odrzucać jako bezsensownego pojęcia sprawiedliwości społecznej, jakkolwiek byłoby ono wzgardzone przez F.A. Hayeka i jego wyznawców. Z pewnością nie jest to pojęcie ekonomiczne, bo chociaż przyjęcie go, w słabszej czy silniejszej wersji, miałyby skutki ekonomiczne, to jednak rodzaju tych skutków niepodobna zeń wydedukować z przybliżoną dokładnością. Jest to pojęcie moralne i zdefiniować go w kategoriach ekonomicznych nie ma sposobu²⁹. Nie jesteśmy w stanie z tego pojęcia wydedukować, jaki system podatkowy w danych warunkach społecznych jest pożądany, czy świadczenia socjalne mają swoje uzasadnienie, czy należy pomagać finansowo rodzinom wielodzietnym, w jaki sposób finansować młodym ludziom budownictwo mieszkaniowe. A jednak podskórnie większość obywateli w państwie czuje, że mglistość tego pojęcia nie jest wszelako powodem do jego zaniechania. „Prawdą jest, że gdy się je słyszy, często oznacza ono tyle, co »dajcie mi pieniądze«, i że nieraz służy jako narzędzie agresywnego żebractwa, tak iż sprowadza się do roszczeń, podnoszonych przez jednostki i całe społeczności, które nie chcą czy nie umieją ponosić odpowiedzialności za własne życie i mniemają, że są upoważnione do życia pasożytniczego, do korzystania z wysiłku innych. Jednakże, jak antyczne porzekadło głosi, nadużycia nie znoszą użycia³⁰”, pisze L. Kołakowski.

²⁷ Z. BRODECKI, A. ŁUNECKA-BARTKIEWICZ: *Spacer idei przez prawo*. „Gdańskie Studia Prawnicze” 2014, T. 31, s. 50. Zob. F.A. HAYEK: *Fikcja sprawiedliwości społecznej*. W: *Teksty liberalne*. Wybór i oprac. T.G. PSZCZÓŁKOWSKI, R. BENEDYKCIUK. Warszawa, DiG, 1993, s. 104–105; F.A. HAYEK: *Law, Legislation and Liberty*. T. 2. Chicago, University of Chicago Press, 1978, s. XII.

²⁸ Zob. H. KACZMARCZYK: *Friedrich August von Hayek jako krytyk pojęcia sprawiedliwości społecznej*, <http://mises.pl/wp-content/uploads/2010/11/H.-Kaczmarczyk-F.A.Hayek-jako-krytyk-sprawiedliwosci-spolecznej.pdf> [data dostępu: 04.01.2017].

²⁹ L. KOŁAKOWSKI: *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999, s. 215.

³⁰ Ibidem.

Na czym polega owa „mglistość” pojęcia sprawiedliwości społecznej? Jak już wspomniano, wiek XX niesie z sobą dwie przeciwstawne propozycje politycznej realizacji dobra – jedna stawia na prymat wolności, druga zaś na prymat równości. Idea społecznej sprawiedliwości mogła zatem być wykorzystana jako narzędzie egalitaryzmu totalitarnego, jednocześnie jednak jest dostatecznie dobra, by przeciwstawić się liberalnym radykalizmom, które oparte są na zasadzie, że kto nie umie pływać, niech tonie. Mglistość tego pojęcia opiera się na jego płynności i w tym prawdopodobnie upatruje L. Kołakowski wartości. Taki powrót do Arystotelesowskiej myśli o „złotym środku”. Nie traktujemy tej zasady jako absurdałnej realizacji pełnej równości, ale traktujemy ją jako propozycję takiej dystrybucji dóbr, by życie ludzi nieporadnych uczynić bardziej znośnym. Nie realizujemy zasady socjalistycznego braterstwa powszechnego, ale rozumiemy istnienie wspólnoty ludzkich interesów. Jak zauważa L. Kołakowski: „Pojęcie to [idei sprawiedliwości społecznej – A.T.K.] należy do kategorii pośredniej między wezwaniem do dobroczynności a pojęciem sprawiedliwości *tout court*; nie jest tym samym, co sprawiedliwość, bo nie musi zakładać, jak wspomniano, idei wzajemności; nie jest jednak, po prostu, zachętą do dobroczynności, bo zakłada choćby w sposób słabo zdefiniowany, że pewne roszczenia mogą być podnoszone prawomocnie (czego nie ma w zjawisku żebrania)”³¹.

Próba urzeczywistnienia pojęcia sprawiedliwości społecznej może nieść z sobą monstrualne konsekwencje socjalizmu totalitarnego – zniewolenia jednostki. Jednakże jej absolutne zaniechanie w imię bezwzględnej nieingerencji państwa jako „stróża nocnego” w życie jednostki prowadzi do monstrualnej obojętności wspólnoty wobec pojedynczych losów jej mieszkańców. Dla polskiego myśliciela sprawiedliwość społeczna „zakłada, że jest taka rzecz, jest wspólny los ludzki, w którym każdy z nas uczestniczy, i że sama idea ludzkości ma sens nie tylko jako kategoria zoologiczna, ale również moralna”³². Stąd też nie można jej sprowadzić za częścią neoliberalistów tylko do problemu samoregulującego się rynku. To pojęcie zakłada, że jest coś takiego jak ludzkość nie tylko egoistyczne indywidua, że owa ludzkość jest kategorią moralną, ma obowiązki względem swoich członków, których nie można definiować kategoriami popytu i podaży.

Gdy powrócimy do Arystotelesowskiej koncepcji sprawiedliwości w jej szerszym znaczeniu, to zauważymy, że jest ona przede wszystkim cnotą etyczną. „W najbardziej ogólnym znaczeniu sprawiedliwość jest czynnikiem zapewniającym i zachowującym szczęśliwość wspólnoty politycznej. Dlatego sprawiedliwość jest właściwie tożsama z posłuszeństwem wobec prawa, skoro prawa zabezpieczają dobro wspólnoty politycznej, regulując każdą sferę jednostko-

³¹ Ibidem, s. 216.

³² Ibidem.

wego życia. Zważywszy, że prawa kierują wszystkimi cnotliwymi działaniami, sprawiedliwość musi być cnotą najdoskonalszą, przynajmniej jeśli cnotę rozważamy w kontekście relacji z innymi ludźmi³³, pisze Carnes Lord. Mimo że pojęcie sprawiedliwości społecznej nie zakłada, jak pojęcie sprawiedliwości od czasów Arystotelesa, wzajemnego uznania zaangażowanych stron, to dla L. Kołakowskiego ma ona stać się czymś na wzór doskonałej cnoty etycznej, która miarkuje między „nadmiarem” idei socjalistycznych a „brakiem” idei liberalnych. Ma ona być kategorią moralną bardziej w zgodzie z tradycją kantowską – obowiązku ludzkości względem swoich członków i części.

Dla Arystotelesa ważne było pytanie o to, jaki rodzaj państwa będzie dobry, by każdy mógł się w nim w pełni zrealizować, będąc jednocześnie i dobrym obywatelem, i dobrym człowiekiem. Kant twierdził, że człowiek może postępować moralnie w sprawiedliwym państwie. „Jednakże nie chodzi tu już wcale o pełną realizację istoty ludzkiej poprzez udział w życiu politycznym. Kantowi chodzi o coś znacznie skromniejszego. Dobre instytucje mają po prostu zagwarantować ludziom konieczną sferę autonomii, by mogli postępować zgodnie z zasadami moralnymi. Aby realizować swoje cnoty wewnętrzne w stworzonych im przez prawo zewnętrznych ramach, nie trzeba wcale utożsamiać dobra indywidualnego z dobrem wspólnym”³⁴. Z imperatywu kategorycznego Kanta wnioskujemy, że należy postępować w taki sposób, w jaki chcielibyśmy, aby stało się to prawem powszechnym. W tym kontekście niemiecki filozof rozważa, w jaki sposób wykorzystać wady, złe skłonności, egoizm ludzki, by uzyskać prawo, które byłoby dobre dla wszystkich obywateli. W rozumie odnajduje uzasadnienie ludzkiej powinności i obowiązku (kluczowy wniosek brzmi następująco: dobre państwo może być stworzone nawet przez diabłów, pod warunkiem, że posiadają rozum³⁵). Jak zauważa jedna z autorek: „Chodzi jedynie o próbę uzasadnienia funkcjonowania państwa czy jakichkolwiek instytucji społecznych bez konieczności odwoływania się do określonych cnot moralnych ludzi, którzy je tworzą. Istotą tego myślenia jest, by uzasadnienie instytucji społecznych nie musiało być wywiedzione z jakiejś określonej moralności i przez to miało charakter uniwersalny”³⁶.

Człowiek nowoczesności, „diabeł” świata ponowoczesnego czyni dla siebie wyjątek i powściąga swój egoizm, bo nie chciałby, aby stał się on prawem powszechnym. Tym sposobem „diabeł” może tworzyć dobre instytucje społeczne i polityczne. W takim rozumieniu postrzega L. Kołakowski potrzebę utrzymania w mocy idei sprawiedliwości społecznej. Nie musi mieć ona uza-

³³ L. STRAUSS, J. CROSEY: *Historia filozofii politycznej*. Warszawa, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego: Fronda, 2010, s. 134.

³⁴ M. SONIEWSKA: *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*. Warszawa, Oficyna a Wolters Kluwer business, 2010, s. 30.

³⁵ Ibidem, s. 31.

³⁶ Ibidem.

sadnienia moralnego, bo żyjemy w świecie, gdzie wolni ludzie mogą wyznawać dowolnie wybraną moralność o charakterze religijnym bądź świeckim. Unikniemy tym samym wszelkiego rodzaju fundamentalizmu w urzeczywistnieniu owej idei. Może ona, a nawet powinna być konsekwencją ludzkiej rozumności. W myśl Kantowskiej filozofii³⁷ przyjmujemy zatem, że ludzkość ma powinność względem jej członków. L. Kołakowski konstatuje jednoznacznie: „Z jednej strony można hasło sprawiedliwości społecznej – jak wszystkie dobre hasła – obrócić w złowrogi nonsens, lecz z drugiej, wyrzekać się tego hasła, przy całej jego mglistości, nie należy, bez niego bowiem stracilibyśmy świadomość naszej przynależności do ludzkiej zbiorowości, która jest – mimo wszystkich wojen, rzezi, konfliktów i starć – ciałem moralnie zdefiniowanym, a świadomość ta czyni nas ludźmi”³⁸.

Aby jeszcze dobitniej uzasadnić potrzebę utrzymania w mocy idei sprawiedliwości społecznej, L. Kołakowski kreśli namacalny przykład. Jest nim amerykańska akcja afirmatywna, zgodnie z którą ludność czarna oraz kobiety nie powinny być traktowane według takich samych kryteriów w procesach rekrutacji. Akcja ma na celu rekompensatę za dyskryminację w przeszłości. Z różnych powodów historycznych lub kulturowych udział osób należących do tej części populacji w życiu publicznym lub awans społeczny był niemożliwy, dlatego teraz w ramach procesów aktywizujących i mających w przyszłości pozwolić osiągnąć im równość powinny korzystać z pewnych przywilejów. „Jak się odnieść do takich żądań? Z jednej strony, zarówno liczne ustawy, jak i reguły naturalnej sprawiedliwości każą nie zwracać uwagi na rasę lub płeć czy to w rozdziale dobroczynności, czy w awansach, wyróżnieniach i ocenach (»ślepotą na kolory«). Łamanie tych zasad może uchodzić za rasizm lub (okropne słowo) »seksizm«. Z drugiej strony, reguła zalecająca podejmowanie osobnego wysiłku, specyficznie skoncentrowanego na historycznie upośledzonych segmentach ludności, wydaje się rozsądna. Znowu konflikt dwóch zasad, z których jedna odnosi się do jednostki (traktowanie każdego wedle tych samych norm), druga zaś do zbiorowości”³⁹ – stwierdza L. Kołakowski.

³⁷ Niebezpieczeństwo, z jakim mamy do czynienia, jeśli chodzi o ideę sprawiedliwości społecznej, polega na owej mglistości. Kołakowski wybiera za Kantem rozum jako kryterium rozstrzygający ludzkie działanie. Może on być gwarantem ochrony przed różnorodnym wypaczeniem i dramatycznymi konsekwencjami dla ludzkości. „Sympatyzuję raczej z podejściem kantowskim, które zakłada, że wszyscy ludzie, każdy z oddzielną, skoro są wolni i mają udział w transcendentnym królestwie racjonalności, mają te same prawa i związani są tymi samymi obowiązkami. Stąd przechodzimy wprost do kantowskiej idei osoby ludzkiej, która jest wartością niewymienianą, w sobie ugruntowaną i najwyższą. Założenie to może nie wystarczać dla rozwiązania jakiegokolwiek poszczególnej sprawy politycznej, ale jest dosyć dobre, by kwestię odróżnienia między wolnością i niewolnictwem uczynić przedmiotem racjonalnego namysłu, nie zaś smaku albo kaprysu”. L. KOŁAKOWSKI: *Irracjonalność w polityce*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko...*, s. 285.

³⁸ L. KOŁAKOWSKI: *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*..., s. 220.

³⁹ *Ibidem*, s. 219.

Z jednej strony można się zgodzić, że jest to rozsądne, aby podejmować wysiłek w celu wyrównywania szans wśród dzieci ludności czarnej i nie traktować jednakowo wszystkich szkół, a w czarnych dzielnicach miast amerykańskich poprawiać poziom szkolnictwa mimo dodatkowych publicznych nakładów finansowych. Z drugiej strony można się również zgodzić, że nie jest dobre dla społeczeństwa, aby ustanowić system „kwot”, na mocy którego określona zostanie proporcjonalnie liczba ludności czarnej lub kobiet na różnych szczeblach życia społecznego. Absurdalność takiego stanowiska nie wymaga wyjaśnienia. Polski intelektualista sam wspomina, że ulgowe traktowanie studentów czarnych na amerykańskich uniwersytetach przynosi więcej szkód niż pożytku, nawet dla samych zainteresowanych. *Nota bene* wiele środowisk afroamerykańskich uważa, że taki rodzaj działań paradoksalnie wpływa negatywnie na postrzeganie całej ich zbiorowości, jako tej, która nie jest w stanie sprostać wymaganiom stawianym białym obywatelom Ameryki. Taki sposób myślenia powoduje z definicji zaniżenie wymaganych kryteriów. „Gdyby rasowe albo feministyczne kryteria były używane na mocy prawa albo stopień ulg był zbyt wysoki, życie akademickie zostałyby zrujnowane, a ofiarami byłiby szczególnie najlepsi z uprzywilejowanej populacji, każdy byłby bowiem podejrzany o to, że nie za zasługi czy zdolności własne, ale za kolor skóry czy płeć dostał [...] jakieś dyplomy czy stanowiska”⁴⁰, pisze laureat Nagrody Klugego i wieloletni profesor amerykańskich uczelni. Mglistość pojęcia sprawiedliwości społecznej polega na możliwości obrócenia jej wartości w nonsens. Ale bez tego pojęcia stracilibyśmy poczucie naszej przynależności do ludzkiej zbiorowości. Zwolnieni byłibyśmy przede wszystkim z odpowiedzialności za los wspólnoty. To rodzi zaś kolejne dylematy.

Odpowiedzialność w świecie liberalnym

Problem odpowiedzialności jest ściśle związany z ideą sprawiedliwości społecznej. Zarówno w środowiskach egalitarystycznych, jak i liberalnych. Jednym z problemów „bałwochwalstwa polityki”⁴¹, na które zwraca uwagę

⁴⁰ Ibidem, s. 220.

⁴¹ Kołakowski zwraca uwagę na szczególnie problem i jednocześnie definiuje, czym jest **bałwochwalstwo polityki**: „Zazwyczaj jesteśmy po prostu niekonsekwentni z powodów nie tyle poznawczych, co politycznych: wolimy wyznawać swoją pobłażliwość relatywistyczną w wypadkach, które z politycznych powodów chcemy traktować grzecznie, a zachowywać moralną niezłomność i »absolutne wartości« dla wypadków innych, być więc na przykład moralistami w sprawach odnoszących się do Afryki Południowej, ale realpolitikami i uprzejmymi relatywistami wtedy, gdy mamy do czynienia z systemami komunistycznymi (»oni mają swoje własne wartości«) lub też na odwrót; znaczy to, że przekuwamy swoje polityczne zaangażowania w zasady moralne, a to właśnie tyle, co bałwochwalstwo polityki; fabrykowanie bogów *ad hoc* dla użytku w politycznej grze” (L. KOŁAKOWSKI: *Bałwochwalstwo polityki*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko...*, s. 254). „Bałwochwalstwo polityki” jest dla Kołakowskiego konsekwencją sa-

również L. Kołakowski, jest niepewny i pojęciowo chwiejny status osobowości. Osobowość ludzka, istoty, która jest stworzeniem społecznym, rodzi erozję poczucia osobistej odpowiedzialności we współczesnej cywilizacji. Jest to skutek oświeceniowego pojmowania człowieka, czego konsekwencje są uwidocznione w dzisiejszym świecie. Jak zauważa autor: „Jeśli »ja« nie jestem »ja«, jeśli słowo »ja« jest zaimkiem, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość, przynajmniej żadna rzeczywistość moralnie ukonstytuowana, jeśli więc jestem całkowicie definiowalny w obiektywnych kategoriach stosunków społecznych, to w rzeczy samej nie ma powodu, dlaczego »ja«, nie zaś abstrakcyjne »społeczeństwo«, miałbym być za cokolwiek odpowiedzialny”⁴². Nie musimy daleko szukać uzasadnienia, nie warto nawet mnożyć przykładów, że mamy do czynienia aż nazbyt często z sytuacjami, gdy odpowiedzialność za czyny jednostek przenoszona jest na anonimowe ciało kolektywne – społeczeństwo. Diagnoza, na którą L. Kołakowski zwraca tak szczególną uwagę w tekstach dotyczących problemów społecznych współczesnego człowieka, brzmi następująco: wielką chorobą naszej cywilizacji, być może jeszcze nie śmiertelną, ale ważką i niezmiernie niepokojącą, jest to, że wraz z brakiem idei odpowiedzialności osobistej dochodzi do stopniowego osłabienia, a nawet zaniku ludzkiej osobowości⁴³.

Każde indywiduum potrafi rozpoznawać zagrożenia i unikać działań, za które ponosimy karę. To główne uzasadnienie klasycznego liberalizmu, który stworzył koncepcję społeczeństwa jako konsekwencję kontraktu – umowy społecznej. Inteligencja jednak nie uczy nas odruchu bezinteresownej pomocy, bardziej uczy nas egoizmu. Człowiek to nie jest takie zwierzę, u którego solidarność jest instynktowna. Instynktowna natomiast jest ochrona „siebie”; życie we wspólnocie wynika zatem z konieczności obrony „siebie” przed niebezpieczeństwem, nie wytwarza jednak zdolności do działań nieużytecznych. „Otóż widzimy, że nasza cywilizacja liberalna stopniowo pozbywa się samej idei odpowiedzialności moralnej. [...] Nie ja jestem odpowiedzialny za swoje przestępstwa, a społeczeństwo; anonimowe społeczeństwo przejmuje wszystkie nasze grzechy, jak Chrystus w karykaturze. [...] Pamiętam, jak czytałem w prasie – wspomina Kołakowski – wypowiedź rzecznika Watykanu na temat kilku amerykańskich księży oskarżonych o seksualne przestępstwa z nielet-

moniszczycielskiego ruchu Oświecenia. Wyróżnia tutaj trzy problemy, z jakimi mamy do czynienia, jako dziedzictwo epoki rozumu i tolerancji, jednocześnie składają się one na elementy współczesnego rodzaju polityczności. „Wielu już ludzi zwracało uwagę na to, że jeśli mamy zapobiec temu, by cywilizacja nasza, opadłszy w nihilistyczne zniedołężnienie stała się łupem dla tyranii [...], dziedzictwo duchowe Oświecenia wymaga rewizji; w trzech – co najmniej – kluczowych punktach wierzenia humanistyczne doszły, jak się zdaje, do stadium samobójczego” (ibidem, s. 252).

⁴² Ibidem, s. 256.

⁴³ L. KOŁAKOWSKI: *Odpowiedzialność*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko...*, s. 203.

nimi. Powiedział on: a kto jest temu winien? Winne jest społeczeństwo, gdzie wolno. [...] I dlaczegoż nie mielibyśmy skorzystać z tak wygodnego i uniwersalnego usprawiedliwienia, danego raz na zawsze?"⁴⁴.

Czym jest owa odpowiedzialność i jaki ma ona związek z ideą sprawiedliwości społecznej? L. Kołakowski zauważa, że zanik poczucia odpowiedzialności indywidualnej prowadzi do tego, że nasze niegodziwości i niedoskonałości, przeciwności życia, wszystkie nieszczęścia przypisujemy anonimowemu społeczeństwu. Jednostki w dzisiejszym świecie domagają się sprawiedliwości od społeczeństwa, gwarancji bezpieczeństwa społecznego. Coraz mniej jesteśmy gotowi przyjąć odpowiedzialność za własne życie, własny los. Co ciekawe, polski myśliciel wywodzi ten problem z tradycji liberalnej, która wyzwalać miała indywidualną inicjatywę, ducha odpowiedzialności każdego za własne życie. „Być może nie tylko państwo opiekuńcze przyzwyczało nas do tego, byśmy oczekiwali od innych, a nade wszystko od państwa, by podjęli odpowiedzialność za nasze życie i wszystkie nasze potrzeby zaspokoili. Państwo opiekuńcze ma z pewnością swój udział w erozji poczucia niezależności i tradycyjnych cnót mieszczańskich”⁴⁵, a jednak to filozofia liberalna dokonała zmiany w mentalności człowieka nowożytnego. Mimo że działała w kierunku niezależności istot ludzkich, nadając im moc kreacji swojej zbiorowości – społeczeństwa i państwa, to spowodowała skutki przeciwne i nieprzewidywalne. „Tak to obietnica liberalna obraca się przeciw samej sobie, egoizm zabija Ego”⁴⁶, wieńczy L. Kołakowski.

Jak już zauważono, pojęcie to szczególnie upodobały sobie środowiska egalityrystyczne, które w XX wieku przedsięwzięły próby jego urzeczywistnienia. Doprowadziło to do totalitaryzmu. L. Kołakowski konstatuje jednak, że może to być wynikiem koincydencji liberalnej próby konsekwentnego urzeczywistnienia własnych idei i zapomnienia o czymś takim, jak kategoria moralna, którą jest po prostu ludzkość. Wobec zaniku poczucia odpowiedzialności i w perspektywie świata jako źródła możliwych korzyści oraz zaniku realności ludzkiego podmiotu obietnica totalitarna staje się kusząca. Porządek totalitarny gwarantuje bezpieczeństwo, a idea sprawiedliwości społecznej (oczywiście źle rozumiana) wydaje się niczym nie zagrażać. Więcej, gwarantuje bezpieczeń-

⁴⁴ Ibidem, s. 206. „Cytowałem już gdzieś, być może – pisze Kołakowski – zastanawiającą rozmowę, jaką usłyszałem kiedyś w telewizji amerykańskiej, między dziennikarzem a weteranem wojny w Wietnamie, odsiadującym kilkuletnią karę więzienną za rabunek. Dziennikarz podsuszał rozmówcy myśl, że jego przestępstwa były wynikiem przeżyć w tej okrutnej wojnie, w której zmuszony był uczestniczyć; więzień odpowiedział: »wcale nie, zrobiłem to, co zrobiłem [...]«. Człowiek ten miał odwagę przyjąć odpowiedzialność za swoje czyny; głosem dziennikarza wyrażała się cywilizacja, w której tym okropnym i niepoprawnym jest »społeczeństwo«, podczas gdy każdy z nas z osobna jest doskonały” (ibidem, s. 205–206).

⁴⁵ Ibidem, s. 210.

⁴⁶ Ibidem, s. 211.

stwo, które – jak określono – jest w nas zwierzchnie. Wszak to chęć gwarancji bezpieczeństwa wywiodła ludzi ze stanu natury w koncepcjach liberalnych. Filozofia liberalna sama zaczęła przygotowywać sobie samobójstwo przez nadmiar konsekwencji: „Wolność wszystkich może być przez to tylko ubezpieczona, że państwo bierze w obronę słabszego przed silniejszym i ogranicza przymusem prawnym prywatną albo korporacyjną przemoc. Otóż robotnik w stosunkach swoich z pracodawcą jest słaby i jeśli sytuacja rynkowa nie pozostawia mu żadnego rzeczywistego wyboru, zmuszony jest przyjąć warunki pracodawcy, przy czym o »swobodnej umowie« mowy być nie może; dlatego też zasada liberalizmu domaga się, by państwo chroniło słabszą stronę, co też faktycznie czyni legislacja przemysłowa, ograniczając wyzysk, regulując godziny pracy, pracę dzieci, wynagrodzenia itd.”⁴⁷ – stwierdza L. Kołakowski trawestując Leonarda T. Hobbhouse’a. To, co nazwano później państwem opiekuńczym, które realizować miało ponad wszystko ideę sprawiedliwości, można przekonująco wyprowadzić z założeń liberalnych. Można zatem powiedzieć, że liberalne zasady na skutek konsekwentnego zastosowania przeobrażają się w swoje przeciwieństwo. Dodać można, że „nie chodzi tu bynajmniej o grę myślową. Wszystkie ideologie totalitarne powołują się wszakże na tę samą liberalną ideę bezpieczeństwa i na obronę słabszych środkami prawodawczymi”⁴⁸.

Analogiczne rozumowanie dotyczy ważnej idei w liberalizmie, która ma zasadniczy wpływ na pojęcie sprawiedliwości społecznej, mianowicie równość szans. Jak już zauważono, myśl liberalna nie stawiała na „równość” i nie domagała się, by państwo gwarantowało jej realizację. Uznawała potrzebę wyróżnienia za równie cenną, co wolność, gdyż dawały one możliwie jak najszersze podstawy do twórczego rozwoju jednostki. Na „równość” stawiały doktryny socjalistyczne. Liberalizm zatem w jakimś momencie przyjął pewien rodzaj pojęcia sprawiedliwości i co prawda nie oznaczało to pożądanego stanu ostatecznego, ale gwarantować miało równość szans dla wszystkich. Konsekwencje dla L. Kołakowskiego są analogiczne do przedstawionych: „Doskonała równość społecznych warunków indywidualnego rozwoju zakłada zatem – jeśli pomijamy nierówności wrodzone – *Gleichschaltung* wszystkich warunków życiowych. Co więcej: pojęcie to, jeśli ma być konsekwentne, musi włączać doskonałe zrównanie nie materialnych tylko, ale również kulturalnych warunków, czyli ujednakowanie środowiska wychowawczego. [...] Jeśli chcemy do końca dochować wierności zasadzie równości startu, wkraczamy niezawodnie na drogę do niewolnictwa totalitarnego”⁴⁹. Tym sposobem dążenie liberalnych zasad do konsekwencji prowadzi znowu do samonegacji.

⁴⁷ L. KOŁAKOWSKI: *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*. W: IDEM: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań...*, s. 211.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 212.

Przytoczona analiza L. Kołakowskiego mogłaby wzbudzić niepokój. Autor wskazuje na mglistość pojęcia idei sprawiedliwości oraz na erozję odpowiedzialności osobistej jednostek na rzecz abstrakcyjnego tworu, jakim jest anonimowe społeczeństwo. Ponadto o takim stanie rzeczy dedukuje z założeń doktryny liberalnej, ukazując jej możliwość samonegacji – przejścia od wartości wolności do zniewolenia. W myśli Kołakowskiego odnajdujemy jednak cenną wskazówkę, która jednocześnie stanowi niepodważalną zasadę, by unikać wszelkiego rodzaju fundamentalizmu (jakiegokolwiek). Tym jest od zawsze idea człowieczeństwa – niewzruszona i fundamentalna. Zauważmy, że L. Kołakowski wzywa do powrotu do arystotelesowskiego umiaru. Zarówno wówczas, gdy wskazuje na błędne interpretacje idei sprawiedliwości, jak i wówczas, gdy wskazuje na potrzebę jej utrzymania. Analogicznie, gdy podkreśla nieodzowną wartość porządku liberalnego i gdy podkreśla, że jego konsekwencja prowadzi do samonegacji. Wzywa do umiaru zawsze wtedy, gdy zagrożona jest idea człowieczeństwa. Taka zasada pozwala dostrzegać w poszczególnych ideach zarówno dobre, jak i złe strony. Pozwala zatem unikać rygoryzmu. Mając na uwadze takie założenie, można zrozumieć krytyczne spojrzenie na ideę sprawiedliwości i jednoczesną zgodę na próbę jej urzeczywistnienia, zgodę na liberalne założenia wobec jednostki i jednoczesną krytykę braku odpowiedzialności za wspólnotę; to konsekwencja w myśleniu – w centrum zainteresowania musi być zawsze absolutnie niepodważalne **dobro człowieka** (jako kategoria moralna). Pamiętać należy: „Sytuacje elementarne to te, gdzie zamiera taktyka, to jest takie sytuacje ludzkie, do których nasz stosunek moralny pozostaje niezmieniony bez względu na okoliczności, w jakich te sytuacje dochodzą do skutku”⁵⁰. W tym kontekście pytania, które stawiamy i które dotyczą człowieka, zawsze będą otwarte. W tym kontekście warto poszukiwać odpowiedzi na pytanie, jak skonstruować współcześnie świat, by człowiekowi żyło się w nim godnie. W tym kontekście nadal warto poszukiwać „dobrego życia”.

Wykaz cytowanej literatury

Opracowania zwarte

- ARYSTOTELES: *Etyka Nikomachejska*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
EAGLETON T.: *Koniec teorii*. Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2012.
GRAY J.: *Od Wielkiej Transformacji do światowego wolnego rynku*. W: IDEM: *Po liberalizmie. Eseje wybrane*. Tłum. P. MACIEJKO, P. RYMARCZYK. Warszawa, Fundacja „Aletheia”, 2001.

⁵⁰ L. KOŁAKOWSKI: *Pochwała niekonsekwencji*. W: IDEM: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. T. 2. Londyn, Puls Publications, 2002, s. 261.

- HABERMAS J.: *Moderna – nie dokończony projekt** (1980). W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*. Red. S. CZERNIAK, A. SZAHAJ. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1996.
- HAYEK F.A.: *Fikcja sprawiedliwości społecznej*. W: *Teksty liberalne*. Wybór i oprac. T.G. PSZCZÓŁKOWSKI, R. BENEDYKCIUK. Warszawa, DiG, 1993.
- HAYEK F.A.: *Law, Legislation and Liberty*. T. 2. Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- KOŁAKOWSKI L.: *Bałwochwalstwo polityki*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999.
- KOŁAKOWSKI L.: *Irracjonalność w polityce*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999.
- KOŁAKOWSKI L.: *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*. W: IDEM: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn, Aneks, 1984.
- KOŁAKOWSKI L.: *Odpowiedzialność*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999.
- KOŁAKOWSKI L.: *O sprawiedliwości*. W: IDEM: *Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 2004.
- KOŁAKOWSKI L.: *Po co nam pojęcie sprawiedliwości społecznej?*. W: IDEM: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999.
- KOŁAKOWSKI L.: *Pochwała niekonsekwencji*. W: IDEM: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. T. 2. Londyn, Puls Publications, 2002.
- KOŁAKOWSKI L.: *Samozatrucie społeczeństwa otwartego*. W: IDEM: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn, Aneks, 1984.
- NOZICK R.: *Anarchia, państwo, utopia*. Warszawa, Fundacja „Aletheia”, 1999.
- PEYTON YONG H.: *Sprawiedliwy podział*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003.
- PIKETTY T.: *Kapitał w XXI wieku*. Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- RAWLS J.: *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- SONIEWSKA M.: *Granice sprawiedliwości, sprawiedliwość ponad granicami*. Warszawa, Oficyna a Wolters Kluwer business, 2010.
- STRAUSS L., CROPSEY J.: *Historia filozofii politycznej*. Warszawa, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego: Fronda, 2010.
- WALICKI A.: *Marksyzm i skok do królestwa wolności*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

Opracowania czasopiśmiennicze

- BRODECKI Z., ŁUNECKA-BARTKIEWICZ A.: *Spacer idei przez prawo*. „Gdańskie Studia Prawnicze” 2014, T. 31.

Adresy stron internetowych

- KACZMARCZYK H.: *Friedrich August von Hayek jako krytyk pojęcia sprawiedliwości społecznej*, <http://mises.pl/wp-content/uploads/2010/11/H.-Kaczmarczyk-F.A.Hayek-jako-krytyk-sprawiedliwosci-spoecznej.pdf>.



Streszczenie: We współczesnej doktrynie liberalnej jednym z najważniejszych myślicieli jest John Rawls. Jego kanoniczna *Teoria sprawiedliwości* z 1971 roku to w dziedzinie filozofii polityki dzieło fundamentalne. Przemyslenie idei sprawiedliwości z perspektywy zarówno liberalizmu, jak i jego krytyków, jest zatem jednym z najważniejszych wyzwań intelektualnych drugiej dekady XXI wieku. Jednym z polskich intelektualistów, którzy podejmowali refleksję nad pojęciem „sprawiedliwości społecznej” w XX wieku, był Leszek Kołakowski. Autor stara się zwrócić uwagę na mglistość owego pojęcia, jednocześnie przestrzegając przed egalitarystycznymi próbami urzeczywistnienia owej idei, jak również przed neoliberalną kontestacją potrzeby jej realizacji. Wskazuje on również na problem pewnego rodzaju konsekwencji myśli liberalnej i na możliwość samonegacji. Jedyną konsekwencją dla polskiego myśliciela powinna być idea ludzkości jako kategorii moralnej.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość społeczna, odpowiedzialność, liberalizm, Leszek Kołakowski, John Rawls



Justice in Liberal Doctrine and Its Criticism

Abstract: In contemporary liberal doctrine, one of the most important thinkers is John Rawls. His canonic *A Theory of Justice* from 1971 is a fundamental work in political philosophy. Considering the idea of justice from the perspective of both liberalism and its critics is therefore one of the biggest intellectual challenges of the second decade of the 21st century. One of the Polish intellectuals who reflected on the concept of „social justice” in the 20th century was Leszek Kołakowski. The author attempts to draw attention to the vagueness of this notion, at the same time cautioning against egalitarian attempts to carry out this idea, as well as neoliberal defiance of the need to carry it out. He also points to the problem of some kind of consequences of the liberal thought and the possibility of self-negation. According to the Polish thinker, the one and only consequence should be the idea of humanity as a moral category.

Key words: social justice, responsibility, liberalism, Leszek Kołakowski, John Rawls



TOMASZ SŁUPIK, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, specjalność: historia myśli politycznej. Adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się historią idei, ze szczególnym uwzględnieniem epoki nowożytnej oraz rosyjskiej myśli społeczno-politycznej XIX i XX wieku. Przedmiotem jego zainteresowań naukowych jest przede wszystkim filozofia polityczna. Znawca historii, kultury i współczesnych stosunków narodowościowych na Górnym Śląsku. Autor licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych z tej dziedziny. Organizator ogólnopolskich konferencji naukowych koncentrujących się na problematyce współczesnych doktryn politycznych, w tym liberalizmu

(*Aktualność wolności. Od klasycznego liberalizmu do libertarianizmu*, Katowice 2008), a także na ideach: decentralizacji, samorządności i autonomii (*Tradycje samorządności i parlamentarizmu na Górnym Śląsku*, Katowice 2008). Współautor wraz z dr hab. Małgorzatą Myśliwiec badań na temat aktywności politycznej mieszkańców województwa śląskiego w latach 2009 i 2010. Komentator życia politycznego w ogólnopolskich i regionalnych mediach m.in. „Dzienniku Zachodnim”, „Gazecie Wyborczej”, TVP, TVP Info, TVN 24, Polsat News, TV Silesia, Sfera TV, Radiu Katowice, Radiu TOK FM, PAP, miesięcznikach: „Fabryka Silesia” i „Śląsk”.

AGNIESZKA TUROŃ-KOWALSKA, doktor nauk społecznych w zakresie nauk politycznych, magister filozofii, adiunkt w Zakładzie Teorii Polityki i Myśli Politycznej w Instytucie Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz European Consortium for Political Research. Zainteresowania naukowe koncentruje na doktrynach europejskiej myśli społecznej i politycznej XIX i XX wieku. Podejmuje zagadnienia szeroko rozumianej historii idei, filozofii polityki, filozofii społecznej oraz kwestie z zakresu antropologii filozoficznej, które pozwalają na konstatacje dotyczące człowieka i jego miejsca w społeczeństwie i państwie (odwieczne pytanie o *conditio humana*). Podejmuje również tematy dotyczące polskiej myśli społeczno-politycznej drugiej połowy XX wieku, w szczególności zagadnienia „heglowskiego ukąszenia” i myśli Leszka Kołakowskiego.