

# S. Szymański

---

## Preliminaria do teorii sprawiedliwości

---

Etyka 41, 194-197

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Preliminaria do teorii sprawiedliwości

Michael Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu u równości*, przeł. Michał Szczubińska, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008, s. 506.

Polski przekład *Sfer sprawiedliwości* ukazuje się po upływie ćwierćwiecza od pierwodruku w języku angielskim — to dobra perspektywa czasowa, żeby zastanowić się, jakie miejsce przypada tej pracy w rozważaniach nad problematyką sprawiedliwości. Walzer zabrał głos w dyskusji nad tym jednym z najważniejszych zagadnień filozofii moralnej i politycznej drugiej połowy dwudziestego wieku w specyficznym kontekście. Dwanaście lat przed ukazaniem się książki Walzera John Rawls opublikował *Teorię sprawiedliwości*, która wywołała burzliwą dyskusję, nadając kierunek i ton dalszym rozważaniom nad sprawiedliwością. *Sfery sprawiedliwości* stanowią odpowiedź na propozycję Rawlsa i zarysowywać konkurencyjne wobec niej rozwiązania (s. 18). Siłą rzeczy nie sposób uciec od porównań z *Teorią sprawiedliwości*.

Walzer na wstępie zastrzega, że jego ujęcie sprawiedliwości różni się od Rawlowskiego i czerpie z odmiennych dyscyplin akademickich (Rawls — ekonomia i psychologia, Walzer — historia i antropologia). Jednak teoria Rawlsa stanowi dla niego negatywny punkt odniesienia: uniwersalistycznemu ujęciu autora *Teorii sprawiedliwości* przeciwstawia swoje podejście pluralistyczne; teorii normatywnej — opis (choć zrazu wydaje się, że ma być to opis projektu: „jakie powinno być społeczeństwo wolne od panowania”, w toku lektury napotykamy przede wszystkim opisy części systemów społecznych, w których zdaniem Walzera dochodzi do realizacji zasad sprawiedliwości).

W pewnym uproszczeniu książkę podzielić można na dwie części: omówienie podstawowych pojęć (rozdział I i XIII) oraz ich aplikację do wyróżnionych przez Walzera „sfer sprawiedliwości” (rozdziały II–XII). Poniżej skupię się przede wszystkim na części pierwszej, część drugą omówię tylko pokrótce.

Walzer wychodzi od przedstawienia trzech koncepcji: pluralizmu, teorii dóbr, równości prostej i złożonej oraz omówienia trzech zasad dystrybucji. Pluralizm przybiera u Walzera postać — jak sam to ujmuje — „radykalną”: jest wiele społeczności ludzkich tworzących różne porządki polityczne, które narzucają wiele możliwych dystrybucji najróżniejszych typów dóbr. Co więcej, do owych dystrybucji dochodzi przy wykorzystaniu zróżnicowanych środków wymiany, a w żadnej społeczności nie kontroluje ich jeden ośrodek decyzyjny. Nie ma też, ani nie było, jednego kryterium lub zespołu kryteriów obowiązujących dla wszystkich dystrybucji. Teoria dóbr natomiast uzyskuje u Walzera nader nieskomplikowaną postać: „Ludzie pojmują i tworzą dobra, które następnie dystrybuują między sobą” (s. 26). Dobrem jest to, co zaspokaja potrzeby. Potrzeby mają źródło biologiczne, ale potrzebami stają się dopiero za sprawą społecznego uznania.

Dystrybucja dóbr przybierać może postać równości prostej: wszystkim po równo. Zdaniem Walzera większość ujęć sprawiedliwości dąży do sformułowania zasad prowadzących do tej właśnie postaci równości. Jednak według autora *Sfer sprawiedliwości* równość prosta

ma dwie zasadnicze wady: jest niestabilna i szybko przeradza się w nierówność oraz sprzyja postanawianiu monopolu, a zatem również dominacji. Słabości tych pozbawiona jest równość złożona, która ma przeciwdziałać dominacji. Równość złożona opiera się na regule, wedle której status obywatela w jednej sferze, lub z uwagi na jakieś dobro, nie może obniżyć się z uwagi na jego status w innej sferze lub w odniesieniu do innego dobra. Równość złożona umożliwia zdaniem Walzera ustanowienie dynamicznej równowagi dystrybucji różnych dóbr, którą rządzą trzy zasady: wolnej wymiany, zasługi i potrzeby. Walzer podkreśla, że te trzy zasady są „niedomknięte”, co znaczy, że w przeciwieństwie do równości prostej ich zastosowanie nie pozwala przewidzieć na jakimkolwiek etapie dystrybucji żadnej określonej dystrybucji na dowolnym dalszym etapie.

Korzystając z tych trzech koncepcji i dwóch form dystrybucji, Walzer broni trzech tez: po pierwsze, same zasady sprawiedliwości są pluralistyczne w formie, po drugie, dobra społeczne należy rozdzielać według różnych racji, po trzecie, różnice wywodzą się z odmiennego pojmowania samych dóbr społecznych. Takie postawienie sprawy już na wstępie rodzi problemy. Jeśli bowiem każde społeczeństwo inaczej przeprowadza rozgraniczenie poszczególnych sfer stanowiących przedmiot sprawiedliwości, to jak społeczeństwa te można porównywać? To oczywiście dość banalny zarzut, który łatwo wytoczyć przeciwko każdej formie skrajnego relatywizmu. Jednak rozważania Walzera są na taki zarzut podatne. Aby utrzymywać np., że demokracja jest lepszą postacią ustroju politycznego niż arystokracja, trzeba dysponować jakimś wspólnym punktem odniesienia. Bez takiego punktu Walzer może jedynie konstatować, że społeczeństwo arystokratyczne, które uznaje, że o uprzywilejowanym położeniu jednostki powinno rozstrzygać jej urodzenie, po prostu w odmienny sposób niż my definiuje rozkład sfer sprawiedliwości, a niektórych z nich po prostu nie uwzględnia (m.in. autonomicznej sfery obywatelstwa i przynależności politycznej). Nie może natomiast oceniać, że *nasz* podział na sfery sprawiedliwości jest właściwy. Nie wiadomo też, kim są owi „my”, którzy odmiennie porządkujemy sfery sprawiedliwości. Do kwestii tej wróć za chwilę.

Tymczasem zajmę się pozornym relatywizmem Walzera. Nie sądzę, żeby intencją autora *Sfer sprawiedliwości* było formułowanie jakiejś postaci relatywizmu kulturowego, chociaż pewne elementy takiej koncepcji obecne są w jego rozważaniach (sprawiedliwość można zrealizować na wiele sposobów, które zależą od społecznego pojmowania dóbr podlegających dystrybucji). Trudno jednak ustalić, jakie jest jego ostateczne stanowisko normatywne oraz jego podstawy, a to ze względu na przyjęty w książce sposób argumentacji.

Walzer w zasadzie nie wychodzi poza pewną wersję intuicjonizmu. Gros rozdziałów poświęconych analizom poszczególnych sfer sprawiedliwości to po prostu uporządkowanie intuicji podzielanych przez większość mieszkańców liberalnych demokracji. Większość współczesnych zachodnich czytelników książki bez wahania przystanie na podaną w rozdziale III listę „transakcji zablokowanych” (s. 160–165), wśród których znajdziemy zakaz handlu niewolnikami i kupczenia urzędami publicznymi. Co jednak z tymi, których intuicje nie skłaniają do uznania tych transakcji za niedopuszczalne? Jakie argumenty moglibyśmy wytoczyć przeciwko praktykom stosowanym przez renesansowych papieży albo aprobowanym przez większość Ojców Założycieli? Ich intuicje zostały ukształtowane przez ich środowiska społeczne i kulturowe, i były w nich powszechnie akceptowane. Krótko mówiąc, koncepcji Walzera brak tego, co w teorii Rawlsa zapewniała „refleksyjna równowaga”. Rozpowszechnione intuicje moralne to jedynie punkt wyjścia — dopiero teoria sprawiedliwości układa

je w spójną całość. Problemem jest to, że u Walzera — przeciwnie niż u Rawlsa — teoria sprawiedliwości ma charakter czysto opisowy i nie dostarcza wskazówek pozwalających na uporządkowanie intuicji. Oczywiście, Walzer nie utrzymuje, że intuicje dane są raz na zawsze — mogą ulec zmianie w toku demokratycznej dyskusji. Trudno się oprzeć wrażeniu, że Walzer zbliża się tu do stanowiska, które Rorty sformułował w postaci tezy o primacie demokracji nad filozofią. Filozofia okazuje się bezsilna w rozwiązywaniu problemów, może jedynie przygotować materiał do debaty, wprowadzić wstępny porządek do intuicji. Rozstrzygnięcie może nastąpić tylko w swobodnej dyskusji zaangażowanych obywateli i nie trzeba chyba dodawać, że będzie to rozstrzygnięcie najwyżej tymczasowe.

Walzer próbuje uniknąć relatywizmu twierdząc, że każdą ze sfer sprawiedliwości rządzą „immanentne zasady”. Gdy zasady obce danej sferze przenikają do niej „z zewnątrz”, z innych sfer, dochodzi do wypaczenia właściwych jej norm dystrybucji i zniweczenia właściwych im dóbr (Walzer posługuje się tu pojęciem zbliżonym do „dóbr wewnętrznych” MacIntyre’a). Przykładem może być wspomniane czternaście typów „transakcji zablokowanych” (zablokowanych z tej racji, że logika pieniądza przenika np. do sfery urzędów i przynależności) lub omówione w rozdziale XII destrukcyjne skutki przenikania racjonalności charakterystycznej dla sfery pieniądza i wymiany ekonomicznej do sfery władzy politycznej (s. 440–459). Tu znów powraca pytanie: skąd wiemy jakie są właściwe „zasady immanentne” dla poszczególnych sfer? Dlaczego za właściwą zasadę dla sfery pieniądza uznajemy akumulację i wymianę, a nie wyrzeczenie lub marnotrawstwo (znamy przykłady społeczeństw, które właśnie tak zorganizowały tę sferę). Odpowiedź Walzera brzmiałaby prawdopodobnie — bo takie są „nasze” zasady. Nasze, czyli czyje? Cóż, wygląda na to, że tych, którzy podzielają te zasady.

Problem z określeniem, kim są owi „my”, nie jest wcale błahy. Jeśli trzy sformułowane na wstępie przez Walzera tezy potraktować serio, to jest to kwestia zasadnicza — żeby określić, z jakim podziałem na sfery i jakimi zasadami mamy do czynienia, musimy w pierw ustalić, o jaką społeczność w danym przypadku chodzi. Jednak u Walzera brak tego właśnie kluczowego elementu. Jest on natomiast obecny w teorii sprawiedliwości Rawlsa, gdzie „my” to ci, którzy są skłonni przyjąć dwie zasady sprawiedliwości, czyli ci, którzy są gotowi zaakceptować argumentację sformułowaną przez filozofa. U Walzera musimy się zdać na przygodny skład zbiorowości politycznej i niemożliwy do przewidzenia wynik „demokratycznej debaty”.

Kolejną poważną trudnością związaną z Walzerowskim ujęciem sprawiedliwości jest to, że przedmiotem sprawiedliwości są tu dystrybucje dóbr, czyli określony stany społeczeństwa. Zdaniem Walzera, teoria sprawiedliwości ma opisywać te dystrybucje i pozwalać na ich ocenę. W zaproponowanym przez niego ujęciu brak jednak podstawy, która na takie wzajemne porównania by pozwalała, a którą w teorii Rawlsa stanowią instytucje. U Walzera brak pojęcia pozwalającego ująć ciągłość między poszczególnymi dystrybucjami (poza tym, że są one dystrybucjami w obrębie jednego społeczeństwa). Rawlowskie sformułowanie sprawiedliwości jako „cnoty instytucji” lokuje zaś te rozważania w zupełnie odmiennym kontekście — instytucje tworzą tu stałą „tkankę” społeczeństwa, przedmiot teorii sprawiedliwości. Wbrew pozorom wyróżnione przez Walzera jedenaście sfer sprawiedliwości nie może spełniać analogicznej funkcji. Co bowiem, jeśli „demokratyczna debata” skłoni nas jutro do uznania, że jest ich dwadzieścia trzy? Najprawdopodobniej doprowadzi to do zmiany dystrybucji. Jak te dwie dystrybucje odnieść do siebie nawzajem? Ten brak w stanowisku

Walzera ma jeszcze jeden negatywny skutek. Nie pozwala ono odpowiedzieć na pytanie, jak doprowadzać do pożądaných dystrybucji (pamiętajmy o „niedomkniętym” charakterze zasad rządzących dystrybucją). Najwyraźniej znów jedynym sposobem jest odwołanie się do „demokratycznej debaty”. To istotna słabość w porównaniu z teorią Rawlsa, u którego otrzymujemy przynajmniej wstępne sformułowanie rozwiązania: do zmiany prowadzi oparty na akceptacji dwóch zasad sprawiedliwości proces deliberacji prowadzonej na różnych etapach „podnoszenia” zasłony niewiedzy.

Przedstawioną przez Walzera koncepcję trudno uznać zatem za poważną kontrpropozycję w stosunku do *Teorii sprawiedliwości*. Brak ogólnego ujęcia teoretycznego — nie sposób bowiem za takowe uznać tezy, że sprawiedliwość polega na rozdzielaniu różnych dóbr osób pomiędzy różne osoby w różnych sferach na różnych zasadach — owocuje skrajnym partykularyzmem. Co zaskakujące, Walzer nie twierdzi, że problematyka sprawiedliwości wysuwa się na pierwsze miejsce tylko w odniesieniu do pewnych typów organizacji społeczno-politycznych, jak twierdził Rawls, który utrzymywał, że problematyka ta ma istotne znaczenie tylko w odniesieniu do społeczeństw dobrze urządzonych, a w pozostałych odgrywa najwyżej poboczną rolę. Walzer jest skłonny utrzymywać, że każdy typ społeczeństwa — ściślej: większość, bo tyranii najwyraźniej nie — cechuje odrębna, charakterystyczna tylko dla niej wersja sprawiedliwości. Partykularyzm Walzera posuwa się do tego stopnia, że nawet „nasze” społeczeństwo rozpada się na szereg względnie niezależnych „sfer sprawiedliwości”.

Owemu partykularyzmowi daje wyraz niejasna i niejednolita konstrukcja książki. Jej druga część (rozdz. II XII) to właściwie odrębne eseje, których nie łączy wyraźna nić przewodnia. Eseje o bardzo zróżnicowanej wartości, od interesujących (rozdział VII o wykształceniu) po kuriozalne (rozdział XI o uznaniu, w którym Walzer myli uznanie z wyróżnieniem i uparcie dowodzi zupełnej oczywistości, a mianowicie, że wyróżnienia nie można rozdzielać równo, ponieważ przestałoby być wyróżnieniem), najczęściej jednak dość banalne. Ta część jeszcze jaskrawiej niż poprzednia ujawnia główny problem, z jakim przychodzi zmierzyć się czytelnikowi tej książki: brak wyraźnie sformułowanego problemu filozoficznego i propozycji jego klarownego rozwiązania. Przy najbardziej życzliwym podejściu *Sfery sprawiedliwości* można potraktować jako wstępne sformułowanie zarysu problematyki, który w teorii sprawiedliwości powinien dopiero znaleźć pełniejsze rozwinięcie.