

# Adam Chmielewski

---

## Sfery sprawiedliwości

---

Nowa Krytyka 10, 23-48

---

1999

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.

**Adam Chmielewski**  
Uniwersytet Wrocławski

## Sfery sprawiedliwości

Demokracja krajów Zachodu, mimo iż instytucje jej pozostały daleko w tyle za czasem, mimo skostnienia jej pojęć o wolności w obliczu tego, co nowe i konieczne, w istocie ciągle jednak znajduje się na drodze postępu ludzkości, najlepszej woli udoskonalenia społeczeństwa, i z natury swej zdolna jest do odnowy, poprawy, odmłodzenia i ustanawiania sprawiedliwych warunków życia.

Thomas Mann

Jedną z najszerzej dyskutowanych obecnie książek jest „Teoria sprawiedliwości” Johna Rawlsa. Ta właśnie praca oraz późniejsze dzieła tego samego autora stanowią jedno z najnowocześniejszych i najbardziej wyrafinowanych sformułowań filozoficznej koncepcji liberalizmu, one też stały się przedmiotem surowej krytyki zarówno ze strony zwolenników, jak i przeciwników liberalizmu. Pojawienie się tej książki przyczyniło się przede wszystkim do podniesienia samoświadomości liberalizmu i nadania mu zarazem postaci mniej ideologicznej, niż to miało miejsce w dziełach uznawanych do niedawna za klasyczne. Wystąpienie Rawlsa pozwoliło również na wyraźniejsze i bardziej zdecydowane sformułowanie zastrzeżeń przeciwnikom liberalizmu, co za-

owocowało zainicjowaniem kolejnej fazy sporu o liberalizm. „Teoria sprawiedliwości” jest bowiem wnikliwie czytana nie tylko przez samych liberałów, lecz może jeszcze bardziej wnikliwie przez ich oponentów. Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że intelektualny obóz komunitarystycznych przeciwników liberalizmu jest – paradoksalnie – nie zamierzonym wytworem teoretycznego wysiłku Rawlsa, aby liberalizmowi nadać nowe i doskonalsze sformułowanie.

Rawls w swoim dziele zakwestionował charakterystyczne dla dotychczasowego liberalizmu założenia utylitarystyczne i odwołał się przede wszystkim do koncepcji kontraktualnych oraz Kantowskiego liberalizmu. Pominął również w sporej mierze tradycyjne zagadnienia zobowiązań politycznych oraz roli i funkcji państwa, a w centrum uwagi postawił pojęcie sprawiedliwości dystrybucyjnej. Jak wspomniano wyżej, teoria Rawlsa wzbudziła wiele głosów krytycznych zarówno ze strony zwolenników utylitarystycznej wersji liberalizmu, jak i libertarian, tj. rzeczników liberalizmu odrzucających jego tradycyjne egalitarne tendencje. Najistotniejsze głosy krytyczne zostały jednak sformułowane przez antyliberałów spod znaku antyindywidualistycznego komunitaryzmu, a tocząca się debata przyczyniła się, z jednej strony, do złagodzenia indywidualistycznych tendencji w liberalizmie, z drugiej zaś sprawiła, że komunitaryzm uzyskał głębszą świadomość wagi autonomii jednostki w społeczeństwie.

Najistotniejszym rezultatem dyskusji spowodowanej pojawieniem się „Teorii sprawiedliwości” Rawlsa jest uświadomienie sobie przez niemal wszystkich jej uczestników, że jest rzeczą niesłuszną tradycyjnie przeciwstawianie autonomicznej jednostki ludzkiej społeczeństwu czy wspólnocie, w której przychodzi ona na świat i dzięki której *wychodzi* na człowieka. Filozoficzny spór między liberałami a komunitarianami uwydatnia bowiem fakt, że pojęcie jednostki ludzkiej usytuowanej całkowicie poza społeczeństwem, nie związanej z nikim żadnymi związkami powinności i obowiązku, nie poddanej żadnym czynnikom determinującym i kształtującym, obdarzonej własną, autonomiczną moralnością, jest pozbawione sensu. Pojęcie całkowicie aspołecznej jednostki jest pozbawione sensu – a zatem pozbawione sensu jest prze-

ciwstawianie jej społeczeństwu – ponieważ nie można nadać żadnego sensu pojęciu istoty *ludzkiej*, która nie ukształtowałaby się w żadnej społeczności, która – innymi słowy – przypominałaby jednostki ludzkie sprzed zawarcia umowy społecznej z „Lewiatana” Thomasa Hobbesa lub która byłaby realnym odpowiednikiem „człowieka naturalnego” z filozofii politycznej sofistów. Wydaje się więc, że wszyscy uczestnicy tej debaty mniej lub bardziej chętnie zgodzili się z tym, że Arystoteles miał rację stwierdzając, iż „państwo należy do tworców natury, [...] człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo najędzniejszy, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer jako «człowieka bez rodu, bez prawa, bez własnego ogniska»<sup>\*</sup>. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc osamotniony jak ten kamień wyłączony w grze w kości”<sup>1</sup>. W innym miejscu „Polityki” Arystoteles dodaje, że „człowiek jest z natury istotą stworzoną do życia w państwie (ζωον πολιτικόν) i dlatego też ludzie, nawet jeżeli nie potrzebują wzajemnej pomocy, dążą do życia w społeczności”, choć jest to, jak zauważa, dla każdego korzystne (1278b), ponieważ wspólna korzyść jest celem zarówno całej wspólnoty, jak i każdej jednostki z osobna. Podstawowym i zazwyczaj niekwestionowanym pojęciem starożytnej teorii politycznej, którą usystematyzował i przeformułował Arystoteles, jest bowiem nie tylko idea przedspołecznej jednostki, na którą powoływali się zazwyczaj sofisci, a także – jako swoistym straszakiem moralnym – Platon, lecz również idea wspólnoty.

O tym, że liberalizm z wolna rezygnuje z dosyć skrajnego tradycyjnego indywidualizmu świadczy m.in. stanowisko Josepha Raza, przedstawiciela brytyjskiego liberalizmu, który w następujący sposób ujmuje najnowsze tendencje ewolucyjne współczesnych koncepcji liberalizmu: „Jednym z zagadnień, co do którego liberalowie się nie zgadzają, jest sposób, w jaki należy rozumieć fakt, iż ludzie są istotami społecznymi. Zasadnicza linia podziału biegnie tu pomiędzy kantystami i arystotelii-

---

<sup>\*</sup> Homer: *Iliada*, przekł. F.K. Dmochowski, X, 63.

<sup>1</sup> Arystoteles: *Polityka*, przekł. K. Leśniak. Warszawa 1964, 1253a.

kami-heglistami. Kantyści – a należą do nich tak różnorodni myśliciele jak Rawls, Nozick i Scanlon – sądzą, że fakt, iż ludzie są istotami społecznymi ma wpływ na sposób, w jaki zasady etyczne stosują się do konkretnych przypadków, ale bynajmniej nie rzutuje na naturę etyki, na sposób, w jaki należy rozumieć wartości, cnoty i zasady działania. Sprzeciwiają się im ci, którzy pod wpływem Arystotelesa i Hegla sądzą, iż natura etyki jest immanentnie związana z naturą istot społecznych i dlatego społeczny charakter istot ludzkich odgrywa istotną rolę nie tylko w zastosowaniu zasad etycznych, ale i w określaniu ich treści. Uważam, że to ta druga tradycja jest zwycięzcą w tym sporze<sup>2</sup>.

Joseph Raz twierdzi również, że „grupy kulturowe nie poddają się analizie redukcyjnej ze względu na działania lub stany umysłu jednostek [...], grupy kulturowe i inne mają [bowiem] swoje własne życie”<sup>3</sup>. Okazuje się więc, że od czasów Milla, Poppera, Berlina i innych obrońców indywidualistycznych wersji liberalizmu, doktryna ta uległa głębokiej transformacji, którego kierunku zwłaszcza autor „Społeczeństwa otwartego” nie tylko nie zaakceptowałby, lecz uznałby wręcz za zdradę liberalizmu, albowiem to nikt inny jak właśnie Arystoteles i Hegel, bohaterowie reformującego się liberalizmu, zostali przezeń zaliczeni do największych wrogów demokracji i liberalizmu. Najważniejszym elementem tej przemiany jest, jak się wydaje, porzucenie przez liberałów przeciwstawienia jednostki społeczeństwu i zastąpienie tej fałszywej opozycji innymi, autentycznymi kwestiami. W centrum uwagi liberalnej refleksji o społeczeństwie pozostaje troska o wolność indywidualną, jest ona jednak obecnie motywowana przekonaniem, że indywidualna wolność nie jest człowiekowi dana z natury jako jego absolutne i nienaruszalne prawo, lecz że jest w skomplikowany sposób uzależniona od konkretnie pojętej pomyślności ludzi w społeczeństwie: że jest społeczną zdobyczą, o której redefiniowanie i zachowanie należy zabiegać nowymi metodami w nowych, bardziej skomplikowanych warunkach społecznych, nie zaś czymś, co wystarczy wyegzekwować jako abso-

---

<sup>2</sup> *Liberalizm w czasach konfliktu. Z Josephem Razem rozmawia Beata Polanowska-Sygulska*. „Odra” 1996, nr 2, s. 5.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

lutne i każdemu należne prawo od żadnego władzy księcia. Główną troską etyki liberalnej nadal pozostaje dobro jednostki a nie wspólnoty, lecz teoretycy liberalizmu uzyskali świadomość, że dobro jednostki nie zależy wyłącznie od jej indywidualnej zdolności, upodobań i wysiłku, lecz że owe indywidualne cechy ludzkie są społecznie kształtowane i że prowadzą one do oczekiwanych rezultatów – lub nie – w zależności od społecznych warunków stanowiących przestrzeń ich formułowania i realizacji.

Realnym problemem liberalizmu staje się zatem nie obrona indywidualnej, pojętej w negatywny sposób wolności od społecznych ograniczeń, lecz zagadnienie, jak należy zorganizować społeczeństwo, czyli wspólnotę, w której każda jednostka będzie mogła możliwie najpełniej rozwijać swoje zdolności i realizować swoje cele w poszanowaniu dla podobnych praw i dążeń wszystkich pozostałych członków jej społeczności, posiadających równy status moralny jednostek. Tego rodzaju refleksja w oczywisty sposób implikuje rozważania etyczne daleko wykraczające poza zasady wolności wyłącznie indywidualnej i sugeruje konieczność zastanawiania się nad tym, jakie społeczeństwo jest dobre, a jakie złe, jakie ludzkie cele zasługują na społeczne poparcie, a do jakich państwo miałyby prawo zniechęcać należące do niego jednostki. Prowadzi to do wniosku, że liberalna organizacja życia społecznego nie może być obojętna moralnie, tj. że liberalizm jest zmuszony zrezygnować z istotnej części neutralizmu, konstytutywnego dla jego tradycyjnych sformułowań. We współczesnych projektach państwo liberalne zatem przestaje być wyłącznie neutralnym strażnikiem negatywnie zdefiniowanej indywidualnej wolności, autonomii i nienaruszalności przyrodzonych praw jednostek i ich własności, za to w coraz silniejszym stopniu jest definiowane jako instytucja uprawniona do ingerencji w prywatne życie jednostek, pozytywnie kształtująca ich prawa, ograniczająca ich wolność, a nawet przymuszająca je do przestrzegania konkretnych zasad praktycznych i moralnych w imię ich własnego dobra i dobra innych ludzi.

Można zatem powiedzieć, że skutkiem debat filozoficznych ostatnich lat jest ucywilizowanie lub uspołecznienie indywidualistycznie

i społecznie pojętego człowieka naturalnego z koncepcji Hobbesa. Liberalizm współczesny porzuca ortodoksyjny indywidualizm metodologiczny, tak stanowczo broniony przez Poppera i jego uczniów, zgodnie z którym wszelkie wyjaśnienia zjawisk społecznych, nie odnoszących się w „ostatniej instancji” do działań, celów i świadomości jednostek jest wyjaśnianiem nieprawidłowym i niepełnym. W istocie pod tym względem liberalizm znajduje w sobie coraz więcej życzliwości wobec różnych wariantów holizmu kulturowego i determinizmu społecznego.

Liberalizm nowoczesny z coraz większym wahaniem akceptuje ideę metafizycznej autonomii i priorytetu jednostki, składając się ku priorytetowi całości społecznych. Pod tymi względami liberalizm nowoczesny uległ radykalnej transformacji. Jednakże doktryna ta utraciłaby całkowicie własną tożsamość, gdyby całkowicie wyzbyła się przekonań indywidualistycznych, dlatego też, kwestionując indywidualizm metodologiczny, dochowuje wierności indywidualizmowi *etycznemu*. Jednakże nawet liberalny indywidualizm etyczny ulega istotnym modyfikacjom. Głównym przekonaniem indywidualizmu etycznego pozostaje przekonanie, że dobro indywidualnych ludzi powinno być głównym celem starań instytucji państwa liberalnego, a także przekonanie, że indywidualne zdolności są najważniejszym źródłem indywidualnej i społecznej pomysłowości. Zarazem jednak nowe koncepcje etyki liberalnej kładą coraz większy nacisk na idee integracji i przynależności jednostek do wspólnoty kulturowej. Indywidualny człowiek nie może w pełni realizować swych celów, jeżeli funkcjonuje poza wspólnotą, do której należy, lub przeciwko niej; a także odwrotnie, kondycja kultury i wspólnoty, w której działa jednostka, w wielkiej mierze ułatwia lub uniemożliwia osiąganie indywidualnych celów. „Podczas gdy jesteśmy wyposażeni w naturalną skłonność do życiowych konieczności – pożywienia, posiadania schronienia itp., to upodobanie i zdolności do dążenia oraz znajdowania przyjemności w wartościowych zajęciach i zamiłowaniach, a także do rozwijania związków nabywa się przez socjalizację. Nawet przyjemność, jaką niesie ze sobą seks, ulega zwielokrotnieniu wraz z wyrafinowaniem nabytych upodobań; gdy zaś chodzi o sztu-

kę i naukę, miłość do natury, wykonywanie i produkowanie przedmiotów i tak dalej, sama wiedza o tym, co dobre i zdolność do dążenia doń jest nabywana i przekazywana za pośrednictwem kultur<sup>4</sup>.

Indywidualistyczna etyka liberalna – przynajmniej gdy idzie o myślicieli takich jak Raz i jemu podobnych – rozpoznaje zatem coraz wyraźniej fakt zależności jednostkowego pojęcia dobra od społecznie utrwalonych wzorców i ideałów tego, co wspólnoty uznają za dobre. Poza wspólnotami bowiem nie jest możliwe bycie istotą moralną czy człowiekiem w akceptowalnym przez określone wspólnoty sensie. „Kultury są pokładami wiedzy o tym, co wartościowe, jesteśmy od nich uzależnieni w zakresie przekazywania tej wiedzy. Są naszą bramą do tego, co dobre; określają zasięg możliwości dostępnych ludziom, żyjących w sferze ich oddziaływania. Pozwala to wyjaśnić, dlaczego pełna integracja z grupą kulturową jest istotna dla pomyślności ludzi. Jest ona drogą do poznawania zasobów, które kultura im udostępnia i do nabycia umiejętności czerpania z nich. [...] Uczestnictwo w grupach kulturowych jest ważne nie tylko ze względu na możliwości, które kształtują życie ludzi; jest ono istotne dla ich poczucia tożsamości, ich wyobrażenia na własny temat<sup>5</sup>.”

Przynależność do określonej grupy społecznej o zdefiniowanej tożsamości determinuje rodzaj i charakter celów, jakie stawiają sobie jednostki składające się na nią, a także kryteria i poczucie sukcesu w ich osiąganiu. Przynależność do wspólnoty, dokonująca się poprzez zaabsorbowanie moralności charakterystycznej dla niej, determinuje również osobiste poczucie godności i szacunek dla siebie samego. Świadomość tych cech nie jest dostępna jednostce bez samoświadomej autodefinicji, ta zaś możliwa jest wyłącznie na tle konkretnych wzorców moralnych, które w procesie kulturalnej i socjalizacji nauczyła się uważać za obowiązujące dla niej. „Czerpać z wartości można tylko bytując w obrębie kultury, w której jest się zanurzonym<sup>6</sup>.”

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 10.



Taka definicja liberalnej etyki indywidualistycznej, mimo jej wyraźnych akcentów holistycznych, nie implikuje ścisłego determinizmu kulturowego, przed czym zabezpiecza ją pluralistyczne pojmowanie kultury i wspólnoty. Każda jednostka, poprzez przynależność do określonej wspólnoty etnicznej, narodowej, językowej, rasowej czy sąsiedztwa, nie jest stereotypowym i powtarzalnym dowolnie wytworem żadnej z nich.

Konsekwencje tych przeformułowań na gruncie liberalizmu są daleko idące i trudne jeszcze do pełnego rozpoznania. Pozwalają wszakże wyprowadzić wniosek, że tradycyjna na gruncie liberalizmu sprzeczność między jednostką i wspólnotą jest dylematem fałszywym.

Koncepcja Josepha Raza należy do najnowszych i dosyć nietypowych głosów w debacie nad nowym kształtem liberalizmu, stanowiąc intelektualną reakcję na nowe warunki postthatcherowskiego społeczeństwa angielskiego; na pewno zdecydowanie odbiega od angielskich koncepcji liberalnych formułowanych w XIX stuleciu dla Anglii, realizującej wówczas swoje największe imperialistyczne ambicje.

Innym, równie nietypowym głosem we współczesnej dyskusji o liberalizmie jest stanowisko Michaela Walzera. Liberalizm to w jego przekonaniu koncepcja, która wydaje się kwestionować sama siebie: z jednej strony z samej swej zasady jest ideologią zdecydowanie antytradycjonalistyczną, choć przecież sama stanowi jedną spośród wielu tradycji. Z drugiej strony jednak w każdym nowym pokoleniu stara się wzbudzić „odnowione nadzieje na bardziej absolutną wolność od historii i społeczeństwa”<sup>7</sup>. Można wskazać wiele innych podobnych sprzeczności i napięć w łonie różnych wersji liberalizmu. Michael Walzer łączy w swojej twórczości zdecydowaną akceptację dla praktyk liberalnych z wielką sympatią dla niektórych elementów komunitarystycznej krytyki ideologii liberalnych. Jego krytyczne stanowisko znakomicie ilustruje następująca wypowiedź: „Liberalizm jest doktryną samoobalającą się, i z tej przyczyny istotnie potrzebuje okresowych komunitarystycznych korektur. Nie jest jednak zbyt pomocną korekturą sug-

---

<sup>7</sup> M. Walzer: *Communitarian Critique of Liberalism*. „Political Theory” 1990, nr 18, s. 14.

stia, że liberalizm jest dosłownie niespójny albo że można go zastąpić za pomocą jakiejś przedliberalnej lub antyliberalnej wspólnoty oczekującej gdzieś tuż pod powierzchnią lub zaraz za horyzontem”<sup>8</sup>. Walzer z jednej strony twierdzi zatem, że amerykańscy komunitarianie muszą się pogodzić z faktem, iż społeczeństwo składa się z oddzielnych jednostek, takich, za jakie uważają je koncepcje liberalne, którym przysługują określone w konstytucji prawa, tj. jednostki zawiązujące stowarzyszenia i korzystające z wolności słowa; z drugiej strony zaś twierdzi, że jeżeli chcemy wprowadzić do liberalnych koncepcji komunitarystyczną poprawkę, należałoby te jednostki uświadomić, iż są one – wbrew uproszczonej ideologii liberalnej – bytami społecznymi, tj. wytworem i ucieleśnieniem tradycyjnych wartości liberalnych. W jego przekonaniu jednak komunitarna poprawka do liberalizmu może polegać jedynie na „selektywnym narzuceniu tychże [liberalnych] wartości”<sup>9</sup>.

Z dialektycznego punktu widzenia, jaki przyjmuje Walzer, problematyczne stają się więc dwa ogólne antyliberalne argumenty formułowane przez komunitarian. Pierwszy z nich stwierdza, że liberalizm w trafny sposób ujmuje zasadnicze cechy praktyki społeczeństw liberalnych. Jeżeli tak jest, to teoria liberalna byłaby wówczas pojęciem po Marksowsku ideologicznym odbiciem rzeczywiście panujących stosunków w społeczeństwach zachodnich, które ideologia ta z jednej strony opisuje, z drugiej zaś pomaga budować. Zgodnie z tym pierwszym antyliberalnym argumentem komunitarystycznym, zachodnie społeczeństwa liberalno-demokratyczne są „domem dla radykalnie odizolowanych, racjonalnych egoistów i egzystencjalistycznych podmiotów, dla mężczyzn i kobiet oddzielonych od siebie wskutek posiadania przez nich niezbywalnych praw i chronionych przez te prawa”<sup>10</sup>. Teorie liberalne więc wyrażają prawdę o społeczeństwie, które współtworzą; tworzą je jednak nie z niczego, *ex nihilo*, zawieszony w niebycie i niekon-

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 7.

kretności zmyślonych pozycji wyjściowych, lecz formują jego zręby w sporze przeciwko konkretnym tradycjom, wspólnotom i autorytetom.

Liberalna jednostka jest skoncentrowana na sobie i na zaspokajaniu własnego egoizmu, odrywa się od własnej historii i tradycji, sprzeciwia się w istocie wszelkim tradycjom i zobowiązaniom społecznym – akceptuje je najwyżej w tej mierze, w jakiej jest to jej potrzebne do tego, aby zminimalizować swoje ryzyko i koszty związane z dążeniem do jej egoistycznych celów. Aby scharakteryzować jednostkę wytwarzaną przez kulturę liberalną Walzer przywołuje na pomoc Marksa, według którego celem jednostki w liberalnym społeczeństwie obywatelskim, gdzie wszyscy mają równe prawa, jest bezpieczeństwo. „Bezpieczeństwo to najwyższe socjalne pojęcie [praktycznego liberalizmu]; jest to pojęcie policii, zgodnie z którym całe społeczeństwo po to tylko istnieje, by zagwarantować każdemu swemu członkowi zachowanie jego osoby, jego praw i jego własności”<sup>11</sup>. Marks wskazuje również, że dążenie do bezpieczeństwa nie wynosi społeczeństwa ponad egoizm jego członków: „Przeciwnie, bezpieczeństwo jest zabezpieczeniem jego egoizmu”<sup>12</sup>. Pojęcie praw przysługujących jednostkom nie wykracza, w przekonaniu Marksa, poza egoizm „jednostki kierującej się wyłącznie sobą, swym przyszłym sukcesem i swym widzimisię i odgradzonej od wspólnoty [...] Jedyłą więzią, która je zespala, to przyrodzona konieczność, potrzeba i interes prywatny, dążność do zachowania swej własności i swej egoistycznej osoby”<sup>13</sup>. Marks we fragmencie tym krytykuje więc liberalną ideę społeczeństwa prywatnego, jak przed nim czynili to Platon i Hegel.

Innym komunitarystą, którego Walzer przywołuje w tym kontekście jest Hirschmann, według którego prawa człowieka w społeczeństwie liberalnym służą mu nie po to, aby nawiązywać więzi społeczne, lecz przede wszystkim po to, aby poszukiwać możliwie najwięcej sposobno-

---

<sup>11</sup> K. Marks: *O kwestii żydowskiej*, [w:] K. Marks, F. Engels: *Dziela*. Warszawa 1962, t. 1, s. 442.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 443.

ści po temu, aby tych więzi unikać i je zrywać. Owe liberalne sposoby na „wychodzenie” (*exits*) z więzi społecznych, na ich unikanie, to „separacja, rozwód, wycofanie, samotność, prywatność i polityczna apatia”<sup>14</sup>. Nie istnieje zatem powszechne porozumienie czy kontrakt społeczny podpisany przez wszystkich obywateli republiki liberalnej, o jakim piszą obrońcy liberalizmu – wszak liberalne urządzenia społeczne są definiowane jako instrumenty mające na celu udomowienie antynomiczności i konfliktu, nie zaś jako instrumenty ugruntowywania solidarności. Nie ma w nim forum wymiany myśli na temat dobra powszechnego, wskutek czego w społeczeństwie liberalnym zwycięża prywatny kaprys, niezdecydowanie, nieokreśloność i estetyzm moralny<sup>15</sup>. Jako członkowie liberalnego społeczeństwa mamy prawo wyboru, lecz jesteśmy pozbawieni kryteriów wyboru, który ostatecznie okazuje się zależeć od przypadkowego, „samowolnego” (*wayward*) rozumienia naszych samowolnych pragnień i interesów. Stąd też narracje, w jakich znajdujemy upodobanie, to nie spójne opowieści o życiu pewnych bohaterów, znane z okresów bohaterkich w różnych kulturach, o czym z sentymentem pisze obszernie MacIntyre w „Dziedziectwie cnoty”<sup>16</sup>, lecz raczej zdecentrowane, fragmentaryczne narracje znane nam z XX-wiecznej literatury awangardowej, pozbawione jedności akcji, miejsca i czasu, których odpowiednikami w sztukach innych rodzajów jest muzyka atonalna i abstrakcyjne malarstwo, nie starające się reprezentować żadnej rzeczywistości poza zmyśloną przez abstrakcyjny i samowolny

<sup>14</sup> M. Walzer: *op.cit.*, s. 8.

<sup>15</sup> „Nikt za moją myślą nie podąży, kto na równi ze mną nie doświadczył we własnej duszy, w jak bliskim sąsiedztwie pozostaje estetyzm z barbarzyństwem, estetyzm jako prekursor barbarzyństwa”. T. Mann: *Doktor Faustus*. Warszawa 1960, s. 669. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że niektórzy filozofowie współcześni nawołują wręcz do estetyzacji życia indywidualnego i społecznego, a nawet samej filozofii. Tendencjom tym swoją książkę poświęcił jeden ze zwolenników tego rodzaju podejścia, Richard Shusterman: *Practicing Philosophy, Pragmatism and the Philosophical Life*. New York–London 1997. Być może książka ta jest jedną z licznych oznak nadchodzącego barbarzyństwa, które według MacIntyre’a już wkracza nawet do sfery filozofii.

<sup>16</sup> A. MacIntyre: *Dziedziectwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł. A. Chmielewski. Warszawa 1996.

(„twórczy”) rozum artysty oraz jego uczucia. Stąd też trafna jest uwaga Sandela, że liberalne społeczeństwo zaprojektowane przez Rawlsa może być co najwyżej „wspólnotą ludzi sobie obcych” (*a community of strangers*).

Drugi komunitarystyczny argument jednak idzie w kierunku odwrotnym; głosi mianowicie, że teorie liberalne stanowią radykalnie zafałszowany obraz życia społecznego. Ani świat społeczny bowiem, ani jednostki ludzkie nie mogłyby istnieć, gdyby prawdą było to, co twierdzą o nich liberałowie. Jak już bowiem wielokrotnie wspomniano, komunitarianie krytykują ideologie liberalne wskazując na to, że każde społeczeństwo, nawet liberalne, jest w fundamentalny sposób zbieżne z teorią komunitarian: jesteśmy jednostkami powiązаныmi więzami społecznymi, których uprzedniemu istnieniu zawdzięczamy swoje istnienie i naszą tożsamość.

Okazuje się tym samym, że komunitaryzm – tak samo jak liberalizm – popada w wewnętrzną sprzeczność głosząc zarazem, iż liberalny obraz społeczeństwa jest jednocześnie prawdziwy i fałszywy. Wewnętrzna sprzeczność komunitaryzmu pochodzi stąd, że pierwszy argument komunitarystyczny opiera się na wulgarnej wersji Marksowskiego poglądu na ideologię jako idealnego odbicia stosunków społecznych, drugi argument natomiast wsparty jest na równie zwulgaryzowanym idealizowaniu samych tych stosunków społecznych. Walzer stwierdza jednak, że oba te argumenty zawierają ziarno prawdy. Aby ujawnić ich częściową stosowność i słuszność, Walzer nakreśla obraz społeczeństwa amerykańskiego, do którego liberalizm jako jego „ideologiczne” odbicie pasuje bardziej niż do jakiegokolwiek innego.

Trafność liberalnego obrazu społeczeństwa amerykańskiego ma swoje źródło w tym, iż w społeczeństwie tym dominują zjawiska, które Walzer określa mianem *czterech mobilności*: geograficznej, społecznej, małżeńskiej i politycznej<sup>17</sup>. Ruchliwość geograficzna, z jaką Amerykanie przemieszczają się po ogromnym obszarze ich państwa, wielce ułatwiona wskutek braku bariery językowej, która zazwyczaj stanowi

---

<sup>17</sup> M. Walzer: op.cit., s. 11–12.

istotną przeszkodę w emigracji, sprawia, że przywiązanie do wspólnot sąsiedzkich i lokalnych tradycji coraz bardziej zanika. Cechy państwa, kraju i społeczeństwa amerykańskiego, umożliwiające tę mobilność, powodują z jednej strony, że w naturalny sposób kształtuje się tam – silniej niż gdzie indziej – świadomość pozwalająca uzasadnić tę praktykę społeczną. Liberalizm stanowi więc wyraz tej powszechnej świadomości społecznej Amerykanów, a zarazem uzasadnienie dla ich mobilności i aktywności. Z drugiej zaś strony mobilność ta jest powodem traumatycznych doświadczeń wyzwanych przez wewnątrzamerykańską migrację oraz rodzi – również silniejszą niż gdziekolwiek indziej – potrzebę wyjaśnienia i zrozumienia, jakie jest źródło owej traumy. Komunitaryzm jest właśnie odpowiedzią na tę potrzebę, niejednokrotnie wyrażając zarazem amerykańską tęsknotę powrotu do stanu, w którym owe traumatyczne doświadczenia rzekomo nie były obecne. Komunitaryzm, jak każda prawicowa i tradycjonalistyczna ideologia, wydaje się więc ludzi sam siebie wyidealizowanym obrazem pięknych tradycji, „złotego wieku”, poszukując w nim komfortu i ucieczki od „zepsutej” nowoczesnej cywilizacji, zapominając jednakże o niebagatelnych codziennych komfortach, jakie zawdzięcza owej krytykowanej przez siebie cywilizacji, tego bowiem, co najbliższe, najłatwiej jest nie doceniać, choć zarazem najtrudniej jest z tego zrezygnować.

Być może ten właśnie fakt sprawia, że spory pomiędzy tymi dwoma formacjami intelektualnymi trafnie odzwierciedlają dialektykę procesów społecznych i świadomościowych zachodzących w Ameryce, lecz ma on relatywnie słabsze bodźce do rozwoju w krajach europejskich, gdzie przywiązanie do lokalności, języków, wspólnot itd. jest znacznie silniejsze, silniejsze są również narodowe, kulturalne i językowe bariery między różnymi narodami zamieszkującymi Europę; silniejsze i mniej demokratyczne są także państwa, między które podzielone jest terytorium Europy. Sugeruje to, że przenoszenie sporu między liberałami i komunitarianami w wersji amerykańskiej na obszar dyskusji w krajach europejskich przypomina trochę przejmowanie się cudzymi problemami jako środkiem zastępczym, dosyć skutecznie umożliwiającym niezauważanie swoich własnych. Jest to także świadectwo niewąt-

pliwego amerykańskiego imperializmu kulturowego, jaki – przynajmniej gdy idzie o filozofię – jest szczególnie widoczny w niektórych krajach europejskich. Swoiste usprawiedliwienie dla ulegania temu imperializmowi można wszelako sformułować w odniesieniu do krajów przechodzących przyspieszoną transformację, w których chaos społeczny i intelektualny, połączony z poczuciem klęski i niepowetowanej straty czasu historycznego (mniejsza, na ile słuszne jest to poczucie), rodzi silniejszy niż gdziekolwiek indziej imperatyw sięgania do różnych obcych źródeł odpowiadania na rodzące się w nich liczne pytania o przyszłość. W tym poszukiwaniu sięgamy zwłaszcza do tych wzorców, które dotychczas sprawdziły się najlepiej i które zdają się gwarantować największy sukces praktyczny. W tym poszukiwaniu najskuteczniejszych wzorców do naśladowania często umyka nam oczywisty fakt, że obce wzorce przeszczepione na odmienne obszary kulturowe mogą zatracać swoją skuteczność, a jeżeli są skuteczne, może to z kolei rodzić mniej pożądane efekty stereotypizacji kulturowej i utratę łączności z własną tradycją. Wiele wskazuje, że jesteśmy świadkami zachodzenia takich właśnie procesów w naszym regionie.

Wracając do amerykańskich problemów należy zauważyć, że mobilność społeczna prowadzi do głębokich i szybkich przemian w sposobach życia dostępnych różnym pokoleniom i jednostkom, łatwość przemieszczania się po szczeblach hierarchii społecznej – w obu kierunkach. Komunitarne więzi społeczne są dalej osłabiane wskutek niestabilności związków małżeńskich, co do pewnego stopnia jest wynikiem dwóch pierwszych typów mobilności. Z kolei mobilność polityczna wyborców i samych ich reprezentantów to jeszcze jeden przyczynek do postępującego procesu nadwężania więzi społecznych i politycznych, wpływający negatywnie na świadomość polityczną liberalnie usposobionych jednostek.

Walzer jednak twierdzi, że mimo owych czterech zagrożeń dla komunitarnych więzi społecznych w społeczeństwie amerykańskim, siła przywiązania do miejsca, klasy czy statusu, rodziny lub nawet partii politycznych jest zaskakująco trwała. Na przykład okazuje się, że mimo nieustannych procesów transformacyjnych i mobilności, najlepszym

sposobem na przewidzenie, jak będą głosować ludzie w wyborach jest to, jak głosowali ich rodzice. Innym argumentem przeciwko komunitarystycznej krytyce liberalizmu jest fakt, że jakkolwiek mobilność odrywa ludzi od ich tradycyjnych korzeni, owo rozchodzenie się nigdy nie jest tak wielkie, aby uniemożliwiać jednostkom wymianę zdań i wzajemne rozumienie się (choć niekoniecznie porozumienie): mimo wszystko bowiem rozmowy i konwersacje nadal się toczą, nadal są źródłem wskazań moralnych, porad i wyborów życiowych. Mimo obecności i sporów, mimo niezgodności w przekonaniach, ludzie różną się od siebie w sposób wzajemnie rozumiały. Ich spory toczą się w rytualizowany sposób, co jest jednym z czynników pozwalających na osiągnięcie – mimo wszystko – niekiedy wzajemne zrozumienie i branie udziału w rozmowach w owocny sposób. Walzer jest przekonany, że w liberalnych społeczeństwach nawet konflikt polityczny rzadko przybiera postać na tyle ekstremalną, aby jego uczestnicy znaleźli się całkowicie poza granicami negocjacji, kompromisu umożliwianego dzięki zasadom sprawiedliwości proceduralnej i nie dążą do wzajemnego wyniszczenia<sup>18</sup>.

Tego rodzaju fakty wskazują zatem, że język praw człowieka – z jego fundamentalnymi kategoriami dobrowolnych stowarzyszeń, pluralizmu, tolerancji, nienaruszalności osobistej, prywatności, wolności słowa, równości szans – jest nieunikniony. „Jeżeli bowiem jesteśmy naprawdę osobowościami wytworzonymi, jak głosi argument komunitarystyczny, to naszą sytuację w znacznej mierze obejmuje ten właśnie język. Dzięki temu okazuje się, że antyliberalny argument formułowany przez komunitarian jest słuszny, lecz jego słuszność – paradoksalnie – potwierdza jednocześnie trafność krytykowanych przez nich tez liberalizmu. Liberalizm ten jednak jest bardziej zgodny nie tyle z ideami Locke’a czy Rawlsa, lecz raczej z koncepcją supraliberalizmu Roberto

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 14. Wydaje się jednak, że optymistyczna opinia Walzera na temat skuteczności procedur demokratycznych nie obejmuje swym zakresem sposobów rozwiązywania konfliktów politycznych w młodych demokracjach takich jak Polska, gdzie spory polityczne i określone kroki prawne są niejednokrotnie podejmowane nie po to, aby wykazać przeciwnikowi błąd, lecz raczej po to, aby go zniszczyć.



Ungera, który liberalnym ideom dotyczącym państwa i społeczeństwa, wolności i porządku relacji społecznych, stara się nadać ambitną formę «zbudowania świata społecznego, który byłby mniej obcy osobowości ludzkiej, zawsze pragnącej łamać zasady jej własnych czy społecznych konstruktów, jakie ją stworzyły»<sup>19</sup>.

Walzer krytykuje również komunitarystyczne argumenty skierowane przeciwko liberalnej koncepcji osobowości ludzkiej. Z jednej strony bowiem komunitaryści twierdzą, że liberalizm opiera się na idei przedspołecznej jednostki, która staje w konfrontacji ze społeczeństwem, skąd wywodzą się zjawiska społecznej niestabilności i braku koherencji społecznej. Z drugiej strony głoszą, że to niemożliwe, aby jakkolwiek jednostka była poprawnie ujmowana przez liberalne założenia. Sami komunitarianie natomiast twierdzą, że jednostka nigdy nie staje do konfrontacji ze społeczeństwem, ponieważ ona sama jest ucieleśnieniem wartości społeczeństwa, które ją stworzyło. Walzer zauważa, że żaden z tych filozoficznych poglądów nie da się sensownie utrzymać, ponieważ liberałowie współcześni nie opierają się już na założeniu jednostki przedspołecznej, obdarzonej zdolnościami krytycznej refleksji na temat wartości, według których przebiegała jej socjalizacja: człowiek nigdy nie jest wyłącznie doskonałym odbiciem kształtujących go wpływów. Fakt ten zarazem podważa niektóre argumenty komunitarian, trudne jest bowiem do utrzymania twierdzenie, że postawy i skłonności ludzkich jednostek da się bez reszty sprowadzić do socjalizujących je wpływów.

Innym aspektem tego zagadnienia jest to, że kwestią dla teorii politycznej są nie tyle metafizyczne zagadnienia konstytucji osobowości ludzkiej, jak sądzi przede wszystkim Sandel, ile sprawa relacji zachodzących między ukonstytuowanymi już jednostkami. Liberalizm powinien być zatem pojmowany jako pewna koncepcja takich społecznych i politycznych relacji między jednostkami i krytykowany z punktu widzenia problemu adekwatności tej teorii, nie zaś za branie za punkt wyjścia „gotowych” już jednostek.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 14.

W centrum liberalnej teorii politycznej znajduje się idea dobrowolności zrzeszania się. Ta stała możliwość wchodzenia w relacje społeczne i ich zrywania jest w liberalnym społeczeństwie często wykorzystywana, o czym świadczy powszechność zjawisk określonych powyżej jako cztery mobilności czy wspomnianych już „wyjść”. Stąd liberalna koncepcja osobowości odzwierciedla fragmentaryzację społeczeństwa liberalnego. Osobowość liberalna jest więc niedookreślona i podzielona, „zmuszona jest definiować się bez przerwy na nowo na każdą publiczną okazję. Niektórych liberalów raduje ta swoboda samodefinicji: wszyscy komunitarianie rozpacząją wskutek jej upowszechniania się, nawet jeżeli z uporem twierdzą zarazem, że nie jest to możliwa kondycja ludzka”<sup>20</sup>.

Mimo zdecydowanej akceptacji liberalizmu jako języka ujmującego poprawnie rzeczywistość społeczną świata zachodniego, i pomimo wytknięcia licznych istotnych błędów w komunitarystycznej argumentacji, Walzer może być zaliczony do grona komunitarystycznych krytyków idei liberalnych. Jego antyliberalne stanowisko zostało w sposób bardziej systematyczny sformułowane w postaci koncepcji sprawiedliwości, która ma charakter alternatywny wobec Johna Rawlsa teorii sprawiedliwości jako bezstronności. W „Spheres of Justice” Walzer przeciwstawia się dążności do racjonalistycznego obiektywizmu, uznanego za główną cechę teorii Rawlsa. W przeciwieństwie do Rawlsa, Walzer świadomie przyjmuje relatywistyczny punkt widzenia, który skłania go do akceptacji następującej postawy metodologicznej: „Moja argumentacja jest zdecydowanie partykularna. Nie twierdzę, że udało mi się uzyskać jakiś wielki dystans od świata społecznego, w którym żyję. Jeden ze sposobów na podejście do przedsięwzięcia filozoficznego – być może, że jest to sposób oryginalny – polega na wyjściu z jaskini, opuszczeniu miasta, wspięciu się na górę, wypracowaniu dla siebie obiektywnego i uniwersalnego punktu widzenia (jakiego nie potrafią sobie wypracować zwyczajni ludzie). Wówczas opisuje się obszar życia codziennego spoglądając na nie z dystansu, wskutek czego

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 21.

traci ono konkretne kontury i przybiera kształt ogólny. Ja jednak chcę pozostać w jaskini, w mieście, tu, na ziemi. Inny sposób filozofowania polega na interpretowaniu swoim współobywatelom świata znaczeń, które nas łączą. Sprawiedliwość i równość można sformułować jako artefakty filozoficzne, jednakże nie można ukształtować w ten sposób sprawiedliwego czy egalitarnego społeczeństwa. Jeżeli takiego społeczeństwa jeszcze tu nie ma – może dopiero ukrywa się ono w naszych pojęciach i kategoriach – nigdy nie poznamy go w konkretny sposób ani nie urzeczywistnimy go”<sup>21</sup>.

Walzer dystansuje się również od liberalnej ideologii sprowadzającej problematykę społeczną do zagadnienia praw człowieka, a w szczególności do wyróżnionego przez J.S. Milla prawa do życia i prawa do wolności. Jako autor książki o problematyce sprawiedliwości wojen, Walzer przyznaje, że oba te prawa spełniają fundamentalną rolę w formułowaniu sądów moralnych w czasach wojny, lecz w kontekście zagadnień sprawiedliwej dystrybucji dóbr ich użyteczność jest ograniczona. Walzer nie odrzuca idei praw człowieka, wręcz przeciwnie, lecz sądzi, że nie wywodzą się one z naszego, wspólnego nam wszystkim człowieczeństwa, ale wynikają „ze wspólnych koncepcji dóbr społecznych; mają one charakter lokalny i partykularny”<sup>22</sup>, a nie uniwersalny.

Swoją koncepcję sprawiedliwości Walzer opiera na idei nie jednej, wszechogarniającej sfery życia społecznego, w której naszym zadaniem jest wprowadzenie zasady sprawiedliwego postępowania, lecz głosi istnienie wielu takich sfer. Wielorakość i różnorodność (*multiplicity*) dóbr jest zjawiskiem występującym w każdym dojrzałym społeczeństwie. Ta wielorakość znajduje wyraz w istnieniu odmiennych, wzajemnie nieredukowalnych, choć współzależnych sfer życia społecznego; w sferach tych rządzą odmienne zasady postępowania, odmienne dobra i wartości, oraz odmienne kryteria oceny ludzkich działań. Każda z tych sfer zachowuje względną autonomię dlatego, że nie istnieje uniwersalne medium wymiany dóbr uznawanych w jednej ze sfer na dobra cenione

---

<sup>21</sup> M. Walzer: *Spheres of Justice*. New York 1983, s. xiv.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. xv.

w innej. Nawet pieniądź, powszechny środek umożliwiający płynną wymianę dóbr w sferze gospodarowania ekonomicznego, nie może być środkiem umożliwiającym zakup czy wymianę dóbr z innych sfer: nie można za pieniądze kupić dla siebie talentu, stanowiska politycznego, tytułu naukowego, mądrości i wielu innych rzeczy. Ponadto ludzie ustanawiają zasady moralne, które jakkolwiek fizycznie nie uniemożliwiają, to jednak zakazują i piętnują kupowanie za pieniądze pewnych rzeczy. Np. wczesnośredniowieczna zasada kościelna zakazywała kupczenia stanowiskami w hierarchii kościelnej, a proceder ten został potępiony jako grzech symonii. Obecnie posługujemy się także innymi analogicznymi kategoriami, takimi jak łapówkarstwo, korupcja, prostytutka itp., odnoszącymi się do podobnych zjawisk w innych instytucjach lub sferach życia. Moralna treść takich kategorii oznacza zjawiska, które są uważane za moralnie naganne, choć nie oznacza to, że są one niemożliwe, że nie istnieją i że ludzie nie postępują w sposób zakazany przez odpowiednie zasady symbolizowane przez te kategorie: właśnie dlatego, że pewne zjawiska występują, ludzie odwołują się do kategorii moralnych, aby je odpowiednio oceniać i do nich zniechęcać. Oznaczają one, że istnieje sfera kompetencji urzędniczych, uczciwości politycznej oraz liczne inne sfery, w których wymiana dóbr nie powinna odbywać się np. w celu zdobywania pieniędzy, lecz osiągania innych dóbr. Istnieją także w tych sferach – specyficzne dla nich – zasady ustalające, na czym polegają właściwe sposoby realizacji potrzeb, dla zaspokajania których sfery te się ukonstytuowały, co jest szczególnie wyraźne w przypadku zasad regulujących zaspokajaniem potrzeb seksualnych. Wprowadzone przez Walzera rozróżnienie na dobra właściwe dla określonego typu autonomicznych sfer życia społecznego oraz na dobra wywodzące się z innych sfer, choć odgrywające określoną rolę poza sobie właściwą sferą, jest ściśle analogiczne do rozróżnienia na dobra wewnętrzne i zewnętrzne wobec praktyk, sformułowane przez MacIntyre'a w „Dziedzictwie cnoty”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. A. MacIntyre: *op.cit.*, s. 352–356.

Odmiernym argumentem uzasadniającym wyróżnienie osobnych i autonomicznych sfer życia społecznego jest twierdzenie, że nie istnieje jeden punkt decyzyjny ani jeden stały zbiór podmiotów kontrolujących przebieg różnego rodzaju aktów wymiany społecznej. Nawet najbardziej wszechogarniająca, totalitarna władza nie jest w stanie sprawować skutecznej kontroli nad wszystkimi możliwymi aktami wymiany dóbr, a samo jej dążenie do takiej kontroli kreuje nowe typy wymiany, które z kolei należałoby również kontrolować: dotyczy to stosunków wymiany zachodzących w rodzinie, na czarnym rynku, w układach biurokratycznych, organizacjach religijnych, a nawet w aliansach politycznych w łonie samej władzy.

Nie istnieje również jedno kryterium, które rządziłoby wszystkimi procesami dystrybucji. W niektórych sferach takim kryterium jest zasługa, w innych odpowiednie kwalifikacje, w kolejnych status rodzinny, przyjaźń, lojalność, potrzeba, decyzja demokratyczna, ewentualnie najlepsza cena, jaką można uzyskać na rynku za dany towar – wszystkie takie kryteria mają swoje miejsce w odpowiednich sferach, niektóre współlistnieją z innymi, wykluczając się nawzajem. W kwestiach sprawiedliwości dystrybucyjnej historia wykazuje wielką różnorodność urządzeń instytucjonalnych i ideologii. „Pierwszym impulsem filozofa jest jednak opór wobec świadectwa historii, świata pozorów, i poszukiwanie jakiejś leżącej u podłoża jedności: krótkiej listy dóbr podstawowych, z których rychło wyabstrahuje on jedno dobro, jedno kryterium dystrybucyjne, lub wzajemnie powiązany zbiór kryteriów, a sam filozof stoi – przynajmniej symbolicznie – w jedynym możliwym punkcie decyzyjnym. Chciałbym argumentować, że takie poszukiwanie jedności polega na niezrozumieniu treści sprawiedliwości dystrybucyjnej”<sup>24</sup>.

Wyrazem takiego filozoficznego poszukiwania jedności – obecnego u wielu liberałów, np. u J.S. Milla, pod postacią jego słynnej jednej prostej zasady wolności indywidualnej – jest w przekonaniu Walzera próba rozumowego i abstrakcyjnego sformułowania zasad i instytucji

---

<sup>24</sup> M. Walzer: *Spheres of Justice*, s. 4.

społecznych dokonana przez Rawlsa. Można bowiem w jego myśleniu o zasadach sprawiedliwości zauważyć takie właśnie racjonalistyczne, oświeceniowe skłonności, ponieważ pojawia się u niego zarówno pojęcie dóbr podstawowych, dążenie do wypracowania wąskiego zespołu kryteriów, jak i dążenie samego Rawlsa do ustawienia się poza materią społeczną, którą pragnie opisywać, jak gdyby był on w stanie uzyskać taki obiektywistyczny status. Walzer uważa za wątpliwe, aby ci sami ludzie, którzy u Rawlsa podejmują racjonalną decyzję i optują za przyjęciem jego zasad sprawiedliwości, dokonali takiego samego wyboru, gdyby przeobrazili się z odrealnionych, racjonalistycznych podmiotów w zwyczajnych, konkretnych ludzi, obarczonych silnym poczuciem swej tożsamości, dążących do własnych dóbr, zmagających się z własnymi, konkretnymi troskami. „Jakkolwiek są oni zdolni do abstrahowania od własnych interesów i dążeń, w procesie podejmowania racjonalnych decyzji kierują się nie tyle wzorem tego, co wybrałyby doskonale racjonalne podmioty, dążące do wypracowania wyboru uniwersalnie obowiązującego, lecz raczej tym, co wybrałyby jednostki *podobne do nich*, które są usytuowane społecznie w sposób podobny do ich sytuacji, złączone z nimi wspólnością kultury i pragnące te wspólność zachować. To pytanie zaś bardzo łatwo przekształca się w inne, «jakich wyborów dokonalibyśmy już w toku wspólnego życia? Jakie znaczenia (naprawdę) nas łączą?»<sup>25</sup>.

Wobec powyższego Walzer argumentuje, że nie istnieje jedna zasada sprawiedliwości ani jeden spójny ich zestaw, lecz że jest ich wiele i że te różne zasady sprawiedliwości obowiązują w różnych sferach, jak również, że dobra społeczne powinny być dystrybuowane z różnych powodów, zgodnie z odmiennymi procedurami, oraz przez różne podmioty. Powodem tego pluralizmu sfer sprawiedliwości, zasad i kryteriów jest pluralizm w pojmowaniu samych dóbr, które Walzer uznaje za nieunikniony wytwór historycznego i kulturowego partykularyzmu.

Wynikająca stąd relatywistyczna teoria sprawiedliwości w rozdziale dóbr społecznych jest oparta na sześciu filozoficznych tezach dotyczą-

---

<sup>25</sup> Ibidem, s. 5.

cych natury dóbr i relacji społecznych. Po pierwsze, wszystkie dobra rozdzielane w społeczeństwie mają charakter społeczny, tj. są dobrami o tyle, o ile są za dobra uznawane przez różne grupy społeczne. Dobra to nic innego jak przedmioty obdarzane określonym znaczeniem w procesie społecznym ich tworzenia i rozumienia. Pewne „rzeczy” zatem są uznawane za dobra w różnych społeczeństwach z różnych powodów lub są cenione w jednych, a odrzucane w innych. Prawdą jest, że J.S. Mill wyrażał się krytycznie o zjawisku polegającym na tym, że „ludzie lubią stadami”, tj. że w pewnych przedmiotach znajduje upodobanie bardzo wielu ludzi, idących zapewne za przykładem poprzedników, którzy takie upodobanie wyrazili uprzednio. Walzer jednak twierdzi, że nie zna innego sposobu „lubienia” lub „nielubienia” dóbr społecznych, ponieważ rzeczy upodobane przez jedną tylko osobę nie mają (tj. nie mają jeszcze lub też nigdy nie uzyskają) statusu dóbr *społecznych*.

Po drugie, fakt dążenia do określonych dóbr, ich tworzenia i korzystania z nich stanowi o tożsamości ludzi. Jak bowiem zauważył William James, bardzo trudno jest wyznaczyć granicę między mną samym a tym, co moje. Wynika stąd, że procesów dystrybucji dóbr nie można rozumieć jako czegoś, co zachodzi między ludźmi, którzy jeszcze nie wiedzą, co chcieliby otrzymać lub osiągnąć, a dopiero później decydują się na wybranie jakiejś rzeczy, tak jak ktoś, kto jest zdecydowany na zakupy, przychodzi do domu towarowego, lecz dopiero po przybyciu na miejsce postanawia, czego właściwie potrzebuje<sup>26</sup>.

Po trzecie, Walzer twierdzi, że nie istnieje jeden zespół dóbr pierwotnych lub podstawowych, które miałyby być uznawane we wszystkich moralnych i materialnych sferach życia społecznego. Czwartą tezę natomiast stwierdza, że kryteria dystrybucji i urzędów społecznych nie wywodzą się z natury dóbr samych w sobie, ponieważ nie istnieją dobra same w sobie – są one dobrami „tylko” społecznie, nie zaś w jakimś absolutnym, ponadrealnym platońskim czy w skrajnie subiektywistycz-

---

<sup>26</sup> Por. esej R. Legutki: *Społeczeństwo jako dom towarowy*, [w:] *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków 1994, s. 24–56, gdzie również pojawia się metafora domu towarowego w zbliżonym sensie.

nym sensie. Innymi słowy, dystrybucja dóbr społecznych jest zależna od znaczeń im przypisywanych w różnych sferach społecznych.

Teza piąta głosi, że znaczenia społecznie przypisywane różnym dobrom mają charakter historyczny, wobec czego zasady ich dystrybucji ulegają zmianie z biegiem czasu. Po szóste zaś, w sytuacji odmiennych znaczeń przypisywanych różnym dobrom, procesy dystrybucji muszą być autonomiczne w różnych sferach. „Każde dobro społeczne lub zbiór dóbr konstituuje jak gdyby sferę dystrybucji, w ramach której stosowne są tylko pewne kryteria i urządzenia. W sferze stanowisk kościelnych pieniądze nie są kryterium właściwym; jest to ingerencja z innej sfery. Pobożność natomiast nie powinna być atutem na rynku, przynajmniej w powszechnym pojęciu rynku. Cokolwiek można zgodnie z prawem sprzedać, powinno być sprzedawane na równi ludziom pobożnym jak i bezbożnym, heretykom i ludziom grzesznym (inaczej bowiem nie można by robić dobrych interesów na rynku). Rynek jest otwarty dla wszystkich, kościoł – nie. Oczywiście w żadnym społeczeństwie znaczenia społeczne nie są całkowicie odmienne. To co dzieje się w jednej ze sfer, wpływa na to, co dzieje się w innych. Dążymy w najlepszym wypadku do względnej autonomii. Jednakże względna autonomia, jak znaczenia społeczne, jest zasadą krytyczną. W istocie [...] jest to zasada radykalna. Jest ona radykalna, choć nawet nie wskazuje na jeden wzorzec, według którego należałoby ocenić wszystkie dystrybucje. Nie ma takiego wzorca. Istnieją jednak wzorce [...] dla każdego dobra społecznego i każdej sfery dystrybucyjnej w każdym społeczeństwie, a wzorce te są często łamane, dobra zawłaszczane, sfery zaś są obiektem inwazji przez ludzi obdarzonych wielką władzą”<sup>27</sup>.

Wielość sfer dystrybucji, konstituowana przez wielość dóbr społecznych, staje się jaśniejsza dzięki wskazaniu na dwa sposoby funkcjonowania dóbr, tj. na ich monopol oraz dominację. Dominacja to taki sposób użycia pewnych dóbr z jednej ze sfer, który nie przestrzega granic wyznaczonych przez społecznie zdefiniowane znaczenia tych

---

<sup>27</sup> M. Walzer: *Spheres of Justice*, s. 10.



dóbr. Dominacja pewnych dóbr, np. pieniądza, pozwala za nie kupować nie tylko dobra na rynku dóbr materialnych, lecz przesuwają granice sfery rynkowej na sfery innych rodzajów, tj. pozwala w coraz większej mierze nabywać dobra, które uważa się za wartości nie do kupienia za pieniądze, np. prestiż społeczny, sławę, stanowiska, stopnie naukowe itd. Takie dobra dominujące jak pieniądź, właśnie ze względu na ich skuteczność w nabywaniu różnych innych dóbr, są zazwyczaj przedmiotem dążeń monopolizacyjnych przez ludzi, którzy postrzegają, iż dobro dominujące jest w stanie przysporzyć im dóbr innego rodzaju. „A wówczas wszystkie dobra przychodzą do tych, którzy mają tą jedną najlepszą rzecz. Wystarczy posiadać to jedno [dobro], a za nim przychodzą następne, lub też, by zmienić metaforę, dobro dominujące jest zamieniane na inne dobro, na wiele innych, zgodnie z procesem, który często wydaje się zupełnie naturalny, lecz jest w istocie magiczny, jest swego rodzaju alchemią społeczną”<sup>28</sup>.

Mimo tego jednak, że pewne dobra uzyskują społeczne znaczenie i rolę dóbr dominujących, oraz mimo tego, że są one monopolizowane przez pewne grupy społeczne, żadne z nich – czy to pieniądź, władza polityczna, siła fizyczna, czy inne – nie są w stanie zdominować wszystkich sfer, a zatem nawet najsilniejszy monopol nie jest monopolem doskonałym. Monopolistyczna kontrola nad dobrem dominującym ustanawia klasę rządzącą, a jej członkowie stoją zazwyczaj na szczycie społecznego systemu dystrybucji. Taka dominująca klasa posługuje się zbiorem twierdzeń uzasadniających ich prawo do monopolizowanego dobra: twierdzenia te stanowią jej ideologię. Arystokracja (czyli rządy najlepszych) posługuje się więc ideologią, która poprzez odwołanie się do swego własnego statusu „najlepszych” stara się uzasadnić swoje prawo do władzy. Kryterium wtajemniczenia w słowo boże jest z kolei uzasadnieniem dla władzy tych, którzy swoją dominującą pozycję wywodzą z prawa boskiego. Inni posługują się ideologią uzasadniającą prawo do władzy tych, których natura wyposażyła w pewne uzdolnienia. Uczestnictwo w wymianie na rynku jest zasadą uzasadniającą wła-

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 11.

dzę tych, którzy są w stanie podejmować ryzykowną grę, w której stawką jest ich kapitał.

Różne grupy społeczne, odwołujące się do różnych ideologii, powołują się na własne naczelne dobra i zasady, dążą do uzyskania lub utrzymania swej supremacji. „Jedna grupa zwycięża, potem inna, lub też zawiązują się koalicje i supremacja jest dzielona w niestabilny sposób między koalicjantów. Nie ma ostatecznego zwycięstwa, ani nie powinno ono nastąpić. Nie znaczy to jednak, że roszczenia różnych grup są z konieczności niesłuszne lub że przywoływane przez nie zasady są bezwartościowe jako kryteria dystrybucji; zasady te są często ściśle słuszne w granicach poszczególnych sfer”<sup>29</sup>.

Celem pluralistycznej teorii sprawiedliwości Walzera jest ustalenie zasad pozwalających na redukcję dominacji społecznej przez pewne dobra, nie zaś dążenie do obalenia różnych monopolii w różnych sferach społecznych. To prowadzi go do idei *złożonej równości społecznej*: „Wyobraźmy sobie społeczeństwo, w którym różne dobra społeczne są monopolizowane – tak jak w rzeczywistości są one monopolizowane i przy braku stałej interwencji państwa zawsze będą monopolizowane – lecz w którym żadne konkretne dobro nie jest powszechnie zamiennie [na inne dobra]. [...] Jest to złożone społeczeństwo egalitarne. Jakkolwiek będzie w nim wiele nieznaczących nierówności, nie będą one pomnażane wskutek procesu zamiany dóbr. Nie będą się one również sumować w odniesieniu do różnych dóbr, ponieważ autonomia dystrybucji będzie wytwarzać rozmaite lokalne monopole w rękach różnych grup ludzi. Nie twierdzę, że taka złożona równość z konieczności będzie bardziej stabilna niż równość prosta, jestem jednak skłonny sądzić, że otworzyłaby ona drogę do bardziej rozproszonych i skonkretyzowanych form konfliktów społecznych. Opór wobec zamienności dóbr wynikałby w znacznej mierze dzięki postawie zwyczajnych ludzi w ich własnych sferach kompetencji i kontroli bez szeroko zakrojonych działań państwa”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 17.

Rozważania te prowadzą Walzera do sformułowania następującej otwartej zasady dystrybucji sprawiedliwej: „Żadne dobro społeczne  $x$  nie powinno być przydzielane ludziom, którzy posiadają pewne inne dobro  $y$  tylko dlatego, że znajdują się oni w posiadaniu  $y$  i bez względu na znaczenie dobra  $x$ ”<sup>31</sup>. Zasada ta jest alternatywna wobec zastawu zasad sformułowanych przez Rawlsa i ma za zadanie uwzględniać wielość dóbr społecznych, wokół których konstytuowane są względnie autonomiczne sfery sprawiedliwości.

Większa część wielkiej książki Walzera „Spheres of Justice” jest poświęcona interesującym analizom, ukazującym, w jaki sposób w rozmaitych sferach funkcjonuje – lub jest łamana – powyżej zdefiniowana otwarta zasada sprawiedliwości. Autonomia tych sfer z kolei jest ujawniana przez rozważania zakorzenione nie w rozbiorze liberalnych, racjonalnych, pierwszych zasad rozumu, lecz w konkretnych faktach historycznych, społecznych i kulturowych. Wydaje się, że ten obiecujący kierunek refleksji filozoficzno-społecznej będzie coraz silniej wypierał charakterystyczny dla tradycyjnego liberalizmu sposób rozumowania, polegający zazwyczaj na unikaniu konkretnych analiz historyczno-społecznych i uciekający się do dedukowania „zasad sprawiedliwości” z emotywistycznego poczucia tego, co dany liberał uważa za słuszne i sprawiedliwe.

---

<sup>31</sup> Ibidem, s. 20.