

WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Liberałowie i komunitaryści o wolności i sprawiedliwości

Justyna Miklaszewska

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

j.miklaszewska@iphils.uj.edu.pl

Spór pomiędzy liberałami i komunitarystami w filozofii politycznej końca XX wieku dotyczył zagadnień wolności jednostki oraz indywidualizmu. Komunitaryści krytykowali liberalną koncepcję człowieka, ujmowanego niezależnie od kontekstu społecznego i kulturowego, oraz nieuwzględnianie przez liberałów idei dobra wspólnego. Obecnie przedmiotem debaty stał się problem sprawiedliwości społecznej, analizowany w pracach Amartyi Sena i Michaela Sandela. Liberalne ujęcie Sena opiera się na komparatystycznej procedurze prowadzącej do wyłonienia obiektywnych wartości, komunitarystyczne stanowisko Sandela odwołuje się do pojęcia dobra zakorzenionego w tradycji danego społeczeństwa, przy czym obaj zakładają, że określenie

zasad sprawiedliwości dokonuje się w trakcie publicznej dyskusji. W obu tych koncepcjach ponadto idea sprawiedliwości nie sprowadza się wyłącznie do kwestii podziału dóbr w społeczeństwie, lecz odwołuje się do wartości, odpowiedzialności jednostek i do myślenia w kategoriach wspólnotowych. Tezą artykułu jest próba wykazania, że rozwiązanie sporu jest możliwe dzięki rezygnacji jego uczestników ze skrajnie indywidualistycznych założeń dotyczących wolności i podjęciu dyskusji na gruncie teorii sprawiedliwości.

Słowa kluczowe:

wolność, sprawiedliwość,
liberalizm, komunitaryzm,
dobro wspólne

Wolność jednostki stanowi podstawę filozofii politycznej liberalizmu i w dziejach tego nurtu rozważana była przede wszystkim jako prawo człowieka, które powinno być zagwarantowane w ramach instytucji państwa. Odrodzenie liberalnych koncepcji nastąpiło w drugiej połowie XX wieku, a kierunek ten oddziałł przede wszystkim na politykę i gospodarkę powojenną krajów Zachodu, co przyczyniło się do osiągnięcia przez nie dobrobytu ekonomicznego i postępu w rozmaitych dziedzinach życia zbiorowego, w skali dotąd niespotykanej.

W filozofii politycznej okresu powojennego obrona jednostkowej wolności podejmowana była w kontekście krytyki totalitaryzmu przez filozofów takich jak Karl Popper czy Hannah Arendt, różniących się jednak w ocenie indywidualizmu i jego skutków politycznych. Z kolei Isaiah Berlin i Friedrich von Hayek bronili charakterystycznej dla liberalnej tradycji koncepcji wolności negatywnej, widząc w niej zaporę przed politycznym autorytaryzmem i ekonomicznym kolektywizmem. Wolność jednostki analizowano także w różnych odmianach egzystencjalizmu, pomijając jednak aspekty społeczne i polityczne tego zagadnienia. Indywidualistyczne podejście cechowało też teoretyków publicznego i społecznego wyboru, lecz w pracach tych rezygnowano na ogół z pojęcia wolności, które uważano za nieprecyzyjne, zastępując je pojęciem jednostkowych preferencji.

Liberalna idea wolności jednostki wyraziła się najpełniej w pracach Johna Rawlsa w związku z jego teorią sprawiedliwości społecznej, której realizacja miała gwarantować wolność i równość obywateli w państwie liberalnym. Wokół tej teorii rozgorzał ostry spór, w którym z jednej strony libertarianie zarzucali Rawlowskiej wizji państwa istotne ograniczenie jednostkowej wolności, z drugiej zaś komunitaryści atakowali liberalizm za błędną koncepcję człowieka, ujmowanego niezależnie od kontekstu społecznego i historycznego, oraz brak myślenia w kategoriach dobra wspólnego. Tocząca się w latach osiemdziesiątych dyskusja nie została do dziś zakończona, a poruszane w jej trakcie kwestie wolności i sprawiedliwości, jak też

problemy indywidualizmu i dobra wspólnego nadal są przedmiotem debat. W prezentowanym artykule próbuję wykazać, że rozwiązanie sporu jest możliwe, pod warunkiem odstąpienia przez uczestników od skrajnie indywidualistycznych założeń dotyczących wolności i podjęcia dyskusji na gruncie teorii sprawiedliwości.

Krytyka liberalnej wolności w koncepcji Charlesa Taylora

Problem wolności jednostki wprowadzony został do wspomnianej debaty pomiędzy komunitarystami i liberałami przez Charlesa Taylora, który w artykule *What's Wrong with Negative Liberty?* [Taylor 1985] nawiązał do słynnego eseju Isaiaha Berlina *Dwie koncepcje wolności* oraz do wprowadzonego w nim rozróżnienia wolności pozytywnej i negatywnej. Zdaniem Berlina, ceniona przez niego wolność negatywna, gwarantująca jednostkom niezależność od zewnętrznych czynników, w tym przede wszystkim od władzy państwa, stanowiła istotny składnik liberalizmu, podczas gdy obecna w pewnych odmianach myśli liberalnej wolność pozytywna, nakazująca jednostkom uczestniczenie w życiu politycznym, łączyła się często w praktyce z systemami totalitarnymi i naruszaniem przez władzę praw jednostkowych [Berlin 1991: 182–183].

Taylor krytykuje liberalną koncepcję wolności negatywnej, powołując się na jej klasyczną artykulację w koncepcjach Thomasa Hobbesa i Jeremy'ego Benthama, oraz przedstawia zmodyfikowaną definicję, głoszącą, że wolność polega na braku zewnętrznych przeszkód fizycznych lub prawnych, uniemożliwiających jednostkom samorealizację. Argumentem, który jego zdaniem podważa ową definicję, jest fakt, że przeszkody te mogą być zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. W ujęciu Taylora bowiem podstawowym składnikiem każdej koncepcji wolności jest idea samorealizacji jednostki, obejmująca także elementy samoświadomości i samokontroli, a tkwiące wewnątrz nas samoograniczenia są nieodłączną częścią procesu dokonywania wyborów i pozostają w sprzeczności z ideą

wolności negatywnej, głoszącej brak wszelkich ograniczeń. W świetle tej krytyki idea wolności negatywnej okazuje się błędna, nie uwzględnia bowiem istotnego czynnika, jakim są owe samoograniczenia [Taylor 1985: 216]. Mówiąc jednak o wolności negatywnej, Taylor rozszerza zakres tego pojęcia poza treści obecne w pracach filozofów nowożytnych, a także w liberalnym ujęciu Berlina, myśliciele ci bowiem nie utożsamiali wolności ze stanem psychologicznym, towarzyszącym sytuacji wyboru, lecz wyznaczali pewien obszar działania jednostki, w który ani władza polityczna, ani inna jednostka nie mają prawa ingerować.

Kanadyjski filozof nie deklaruje się także jako zwolennik wolności pozytywnej, twierdzi bowiem, że przybiera ona rozmaite formy, na przykład w koncepcjach Rousseau i Kanta czy Marksa. Odrzuca bowiem samą zasadność wprowadzonego przez Berlina podziału i twierdzi, że w pojęciu wolności zawsze zawiera się element ograniczeń, zarówno wewnętrznych (motywacje), jak i zewnętrznych (warunki, w których działamy). Owe ograniczenia pochodzą od społeczeństwa, w którym żyjemy, z tradycji lub religii i są przez nas niejako automatycznie przyswajane. Ponadto każdy wybór dokonywany przez jednostkę poprzedza samoocena, czyli zdolność do rozumnego rozpoznania przez nią uwarunkowań, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, oraz działania w ich ramach zmierzającego do osiągnięcia wartościowych celów [Barnat 2009: 17]. Taylorowska koncepcja wolności wykracza więc poza zaproponowany przez Berlina dychotomiczny podział, a stanowisko to znajduje poparcie wśród wielu współczesnych filozofów, którzy uważają ów podział za sztuczny i niemożliwy do precyzyjnego przeprowadzenia.

Opinię tę podzielają także współcześni liberaliści, jak John Rawls czy Amartya Sen, którzy twierdzą, że, po pierwsze, zdefiniowana przez Berlina wolność pozytywna nie musi łączyć się z totalitarnymi konsekwencjami, czego przykładem jest stanowisko Johna Stuarta Milla, a po drugie, podobnie jak Taylor sądzą, że samo to rozróżnienie jest nie do utrzymania, gdyż w każdej koncepcji wol-

ności zawiera się element ograniczeń. Różnica jednak polega na tym, że Taylor podkreśla znaczenie wewnętrznych ograniczeń, pochodzących z przyswojonej przez nas zastanej kultury, tradycji i wychowania w obrębie danego społeczeństwa, uwzględniając ich wpływ na jednostkowe wybory (sztuka samooceny), podczas gdy liberałowie kładą nacisk na zewnętrzne warunki działania, na czynniki polityczne i gospodarcze oraz na umiejętność ich kształtowania przez jednostki.

Kontynuacja rozważań na temat wolności i ludzkiego działania następuje w jednym z najważniejszych dzieł Taylora, w *Źródłach podmiotowości*, gdzie charakteryzuje on nowożytną koncepcję wolności w związku z problemem woli: „Starożytne pojęcie dobra, zarówno w wersji platońskiej, jako klucza do kosmicznego ładu, jak i w Arystotelesowskiej wersji dobrego życia, ustala dla nas wzorce naturalne, niezależne od naszej woli. Nowożytna koncepcja wolności, która pojawia się w XVII wieku, ujmuje wolność jako niezależność podmiotu, jako jego zdolność do stanowienia o własnych celach, bez wpływu czynników zewnętrznych. To drugie stanowisko uznano z czasem za niemożliwe do pogodzenia z pierwszym. [...] Źródłem porządku normatywnego musi być wola [nie Bóg]. Najwyraźniej widać to w siedemnastowiecznej teorii politycznej, dla której umowa była podstawą legitymizacji. W przeciwieństwie do poprzednich teorii umowy koncepcje Grocjusza i Locke’a wychodzą od jednostki. Zgodnie z tym podejściem bycie częścią porządku politycznego, wobec którego jest się lojalnym, zakłada, że się na ów porządek wyraziło zgodę. [...] Najradykalniejsza wersja tego sposobu myślenia pojawiła się w filozofii moralności dopiero u Kanta” [Taylor 2012: 161–162].

Docieramy tu do istotnej przyczyny niezgody Taylora na wolność negatywną, która jest nieodłączna od postawy liberalnego indywidualizmu, głoszącego autonomię jednostki i jej niezależność od bytów zbiorowych. Ma to związek z fundamentalną dla myśli komunitarystycznej koncepcją dobra wspólnego, rozumianego jako obiektywny zespół wartości wspólnotowych, który kształtuje jed-

nostkę i wyznacza cele działania. Liberaliści albo odrzucają te idee, albo jak Rawls, określają mianem dobra wspólnego instytucje i system prawny państwa demokratycznego, które chronią wolność i gwarantują równość obywateli. W rozważaniach nad dobrem społeczeństwa stanowisko liberalne jednak często łączy się z utylitaryzmem, wówczas celem, do którego zmierza zbiorowość, jest pomyślność ogółu rozumiana jako dobrobyt ekonomiczny, o który każdy obywatel zabiega.

Zdaniem Taylora, utylitaryzm i kantyzm to dwa stanowiska kluczowe w filozofii moralności. Pierwszy jako uzasadnienie czynów przyjmuje racjonalną kalkulację interesów, drugi kierunek zaś kładzie nacisk na wolność pojmowaną jako samostanowienie i godność istoty ludzkiej oraz uznaje, że prawo moralne wyłania się z naszej woli, a nie z pewnych niezależnych od człowieka jakościowych różnic tkwiących w bycie. Następcy Kanta odsuną pojęcie godności człowieka jako istoty racjonalnej i połączą jego koncepcję z oświeceniowym naturalizmem [Taylor 2012: 164–165]. Doprowadziło to do sytuacji obecnej, w której jak zauważa Taylor, „filozofowie moralności, określając, co powinno się czynić, skupiają się nie na pojęciu dobra i tego, co wartościowe, lecz na zasadach kierujących działaniem. W ich koncepcjach „filozofia moralności powinna zajmować się określaniem zasad naszego działania [...] Jej punktem wyjścia powinny być nasze intuicje dotyczące słusznych działań (Rawls) lub jakaś ogólna teoria (Hare) [...] Pomysł, że nasza myśl moralna winna zajmować się różnymi wizjami tego, co jakościowo wyższe, nie jest nawet nigdy rozważany” [Taylor 2012: 166].

Tak więc, zdaniem Taylora, owa nowożytna koncepcja wolności powoduje odejście od uzasadnień substancjalnych na rzecz proceduralnych; inaczej mówiąc, obiektywne dobro i jego określenie nie jest ważne, liczy się samo działanie i nasza intuicja moralna. Zapewne odnosi się to do współczesnych liberalnych poglądów, w tym do filozofii Rawlsa [Rawls 2009: 114], jednak już w innych koncepcjach wolności, w teorii publicznego wyboru lub w myśli Seny, rozważane są zarówno ograniczenia wewnętrzne, jak i zewnętrzne jednostko-

wych wyborów. Sen wyróżnia dwa elementy obecne w ludzkim działaniu: czynnik sprawczości (odpowiednik wolnej woli) i element dobrego życia – jako celu działania. Nie sądzi on, że wolność polega na braku wszelkich ograniczeń ludzkiego działania, lecz na tym – co podkreśla Vivian Walsh – by istniejące ograniczenia stwarzały jednostkom możliwość realizacji posiadanych przez nie zdolności (*capabilities*) i polepszały ich życie [Walsh 2007: 77–82]. W niektórych liberalnych ujęciach wolności zakłada się, że jednostki mogą w decyzjach zbiorowych wybierać ograniczenia, polityczne i ekonomiczne, w których przyjdzie im działać; pojawia się tu także element dobra jako celu działania, lecz dobro to, w wymiarze jednostkowym i zbiorowym, jednostka określa sama. Jedynym warunkiem prawomocności owych wyborów jest stosowanie się do uznanej przez zbiorowość procedury.

Taylor jednak się z tym ujęciem nie zgadza; uważa, że dobro jest istotne i nie może być pojmowane konsekwencjalistycznie, jako wynik zastosowania słusznej procedury. Pisze, że dobra nie definiujemy w kategoriach słuszności, przeciwnie, „dobro jest tym, co nadaje sens zasadom określającym, co jest słuszne” [Taylor 2012: 176]. Zarzut konsekwencjalizmu jest uzasadniony w stosunku do koncepcji utilitaryzmu, w pewnym stopniu także i do Rawlsa, jednak nie odnosi się do Sena, który nie determinuje wyników ludzkich wyborów i nie przyjmuje – jak Rawls w swojej teorii sprawiedliwości – procedury, prowadzącej do określonego wyniku. Wolność wyboru, zdaniem Sena, nie może być zdeterminowana poprzez ustalenie *a priori* jednej procedury wyboru i akceptacji zasad, które kształtują w społeczeństwie nasze życie.

Chociaż, zdaniem kanadyjskiego filozofa, nowożytna filozofia wpłynęła na współczesne teorie moralności i spowodowała ich destrukcję, jednak podobnie jak inni komunitaryści: Michael Sandel czy Alasdair MacIntyre, uważa on, że nie jest to proces nieodwracalny, dlatego też postuluje, by zmierzać do przywrócenia w skali społecznej świadomości obiektywnie istniejącego dobra jako źródła moralności i podstawy działania jednostki. Powstaje jednak pyta-

nie: co jest źródłem dobra, a w szczególności co stanowi podstawę dobra wspólnego? W świecie niezsekularyzowanym był nim Bóg, jednak od czasów nowożytnych stopniowo miejsce Boga zajmuje człowiek, który w umowie społecznej lub na mocy przyjętej koncepcji sprawiedliwości wyznacza zasady dobra wspólnego.

Taylor podejmuje ten problem w związku z pytaniem o status i rolę religii we współczesnym świecie. Poszukiwanie źródeł i uzasadnienia moralności w religii wydaje się dziś skazane na niepowodzenie, żyjemy bowiem w epoce świeckiej, którą Taylor opisuje w książce *A Secular Age*, w świecie, gdzie Bóg nie jest obecny w naukowym i publicznym dyskursie i gdzie znika w świadomości ludzi tradycyjnie kojarzone z Bogiem pojęcie transcendencji. Wskazuje on jednak, że religia nie zanika całkowicie, lecz przenosi się do sfery immanencji, a proces ten datuje się od czasów oświecenia, które w pewien sposób „uwewnętrzniło” transcendencję. Pomimo jednak dominującej w naszym myśleniu świeckości, immanencja dopuszcza otwarcie się na transcendencję, możliwe są postawy zarówno religijne, jak i ateistyczne, tak więc wysiłek poszukiwania wyznaczników dobra w sferze *sacrum* nie jest skazany na klęskę [Taylor 2007: 543–544].

Pozostaje jednak problem wielości światopoglądów i kultur, która jest faktem obecnego życia, a problem ten akcentuje w swych pracach MacIntyre. Odrzuca on liberalizm wraz z filozofią pooświeceniową, by w książce *Dziedzictwo cnoty* głosić ideę powrotu do tradycji antycznej, w szczególności do filozofii Arystotelesa i jego koncepcji człowieka, który realizuje w ramach *polis* zasady wspólnego dobra [MacIntyre 1996]. Kontynuacją tych rozważań jest jego późniejsza praca *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, w której podejmuje zagadnienie różnorodności stylów myślenia w ramach cywilizacji Zachodu i stawia tezę, że liberalny program, zakładający pokojowe współistnienie rozmaitych tradycji i kultur, jest skazany na niepowodzenie [MacIntyre 2007: 531].

Zdaniem MacIntyre’a współczesny liberalizm to koncepcja wyrastająca z francuskiego oświecenia, krytyczna wobec wszelkiej trady-

cji i religii, opierająca się na nieograniczonym zaufaniu do ludzkiego rozumu, cechuje ją także atomistyczna wizja wyizolowanej ze społeczeństwa jednostki. Ten ostatni argument występuje także w słynnej krytyce „ja” liberalnego, dokonanej przez Michaela Sandela [1982: 60; 1994]. Obaj filozofowie uważają, że człowieka nie można rozważać poza społeczeństwem, kulturą i tradycją, czego nie dostrzega liberalizm, zdominowany przez myślenie w kategoriach rynku oraz wartości utylitarne i nieposiadający idei dobra wspólnego [Mulhall, Swift 1992: 41].

MacIntyre posługuje się pojęciem tradycji w szerszym znaczeniu, w którym jest ono synonimem kultury, bądź w węższym – *tradycji dociekań*, będącej sposobem ujmowania świata społecznego przez daną wspólnotę. W dziele *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* konstatuje on niepowodzenie liberalnego projektu połączenia wielu tradycji z powodu braku możliwości porozumienia się ludzi należących do rozmaitych wspólnot. Określając współczesną liberalną demokrację jako uniwersum zwalczających się poglądów, twierdzi, że ustrój ten nie radzi sobie z wielokulturowością, gdyż albo niszczy tradycje przez narzucenie wspólnego, dominującego języka, albo nie jest w stanie pogodzić ze sobą pozostających w konflikcie kultur, gdyż dana tradycja wytwarza swoiste pojęcia praktycznej racjonalności i sprawiedliwości. W ramach tradycji można przez empatię zrozumieć inny pogląd i zaadaptować go lub odrzucić, można też zakwestionować własną tradycję w imię jej naprawy i przetworzenia, jednak nie można – jak chcą liberałowie – wyjść poza nią i oceniać ją racjonalnie, nie istnieje bowiem uniwersalny wzorzec racjonalności. MacIntyre krytykuje zwłaszcza zapoczątkowany przez filozofię Kanta kosmopolityzm, reprezentowany współcześnie przez liberałów i libertarian, których teorie polityczne znalazły swe ucieleśnienie w państwie liberalnej demokracji, gdzie występuje zjawisko umiędzynarodowienia języka (sposobów komunikacji, terminów dyskusji) – co w konsekwencji powoduje wymieranie tradycji [MacIntyre 2007: 516; Szahaj 2000: 51].

Teza o znaczeniu uwarunkowań kulturowych dla sprawnego funkcjonowania rozmaitych dziedzin i instytucji państwa znajduje potwierdzenie w badaniach empirycznych prowadzonych przez amerykańskiego socjologa Ronalda Ingleharta, z których wynika, że ów krytykowany przez MacIntyre'a uniwersalistyczny model liberalizmu często nie sprawdza się w polityce międzynarodowej, a lansująca idee demokracji polityka międzynarodowa nie zawsze jest skuteczna. Z badań tych wynika, że chociaż liberalna teza, głosząca, iż postęp gospodarczy sprzyja procesom szerzenia uniwersalnych wartości: wolności i tolerancji, oraz skłania narody do odchodzenia od absolutyzmu kulturowego, to jednak istnienie i utrzymanie demokracji wymaga oparcia w tradycji i kulturze danego ludu [Inglehart 2003: 147]. Poglądy te w dużej mierze podziela Rawls w *Prawie ludów*, gdzie już odchodzi od liberalnego uniwersalizmu, uznając istniejące na świecie rozmaite systemy polityczne, które – w jego opinii – mogą współistnieć z liberalnymi demokracjami Zachodu, jeśli przestrzegają praw człowieka [Rawls 2001: 57]. Dokonana więc przez komunitarystów krytyka wywarła pewien wpływ na kształt współczesnego liberalizmu, który odąd nie może już pomijać odmienności i różnorodności kultur.

Obecna w pracach Rawlsa, Sena czy Marthy Nussbaum modyfikacja liberalnego stanowiska nie polega jednak na przyznaniu racji stanowisku MacIntyre'a lub Samuela Huntingtona, którzy utrzymują, że między kulturami możliwy jest tylko konflikt, lecz na przekonaniu, że chociaż liberalna demokracja jest zjawiskiem historycznym, zakorzenionym w kulturze i tradycji Zachodu, to jednak wartości, które głosi: wolność polityczna i prawa człowieka, mogą być realizowane także w ramach innych systemów politycznych, mających oparcie w swoistej kulturze oraz tradycji danej zbiorowości [Sen 2007: 53; 2011: 11].

Rozpoczęta przez Taylora dyskusja nad negatywną koncepcją wolności i krytyczna ocena oparcia życia zbiorowego na podstawie liberalnego indywidualizmu została podjęta przez innych wybitnych przedstawicieli nurtu komunitarystycznego, podkreślających

rolę kulturowych czynników w kształtowaniu postaw i zachowań jednostek. Na płaszczyźnie teoretycznej jednak spór ten jest nierozstrzygalny, ponieważ empirycznie nie można ustalić, w jakiej relacji pozostają czynniki psychologiczne do wpływów środowiskowych w determinowaniu ludzkiego działania, ani tego, czy jednostki mogą się spod wpływu owych czynników wyzwolić. Kant w swej etyce wprowadził pojęcie wolności transcendentalnej jako podstawy uzasadnienia ludzkiego działania, jednak uczestnicy tego sporu nie odwołują się do założeń metafizycznych, co sprawia, że pozostaje on nierozstrzygnięty. Chociaż liberałowie częściowo zgodzili się z argumentami przeciwników i wprowadzili do swych koncepcji wymiar kulturowy, pozostają jednak przy swoim przekonaniu o możliwości transformacji kultur, a także ich pokojowego współistnienia w ramach państwa demokratycznego [Kymlicka 2009: 443].

Toczący się w latach osiemdziesiątych spór odnosił się do ówczesnej rzeczywistości, w której występowała ostra polaryzacja systemów politycznych. Od tego czasu jednak nastąpiły przekształcenia europejskich ustrojów totalitarnych w demokracje, dokonał się też wielki postęp w międzykulturowej komunikacji i wymianie informacji. Zamiast wolności, ugruntowanej już w systemach politycznych Zachodu, przedmiotem ożywionej filozoficznej dyskusji stało się ponownie zagadnienie sprawiedliwości społecznej, a w szczególności kwestia, czy liberalny indywidualizm może być podstawą sprawiedliwie urządzonych demokratycznych społeczeństw, czy też należy dążyć do osadzenia ich na pojęciu wspólnego dobra.

Sprawiedliwość w koncepcjach Michaela Sandela i Amartyi Sena

Wywołana przez dzieło Rawlsa pod koniec XX wieku debata liberałów z komunitarystami wydawała się zakończona, gdy w nowym stuleciu znów zaczęto publikować prace dotyczące sprawiedliwości, z których dwie, Sena i Sandela, ukazały się w tym samym – 2009 – roku i stanowiły w istocie wznowienie tej polemiki. Sandel, który

już wcześniej dał się poznać jako jeden z ważniejszych krytyków Rawlowskiej teorii sprawiedliwości, podejmował jednak podobnie jak Rawls w swoich pracach problemy współczesnego społeczeństwa amerykańskiego, analizując sporne zagadnienia nierówności, solidarności oraz praw obywatelskich, i odnosząc je do aktualnych wydarzeń życia codziennego [Sandel 1996; 2013b]. Myślenie poprzez rozwiązywanie konfliktów i analizę wysuwanych przez różne grupy społeczne racji jest również reprezentowane w jego książce *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, w której w związku z problematyką sprawiedliwości podnosi on problem określenia idei dobra wspólnego [Sandel 2013a: 352].

Druga ze wspomnianych koncepcji sprawiedliwości zaproponowana przez Sena w dziele *The Idea of Justice* stanowi artykulację nowoczesnego liberalizmu odwołującego się zarówno do koncepcji Rawlsa, jak i do teorii społecznego i publicznego wyboru. W podejściu Sena, widoczny jest indywidualizm, rozważa on problematykę nierówności, demokracji i wolności, ale także problem jakości życia jednostki, co wiąże się z jego wcześniejszymi pracami z zakresu ekonomii, dotyczącymi ubóstwa i głodu na świecie, zwieńczonymi Nagrodą Nobla.

Senowska teoria sprawiedliwości ma charakter kosmopolityczny: przedstawiona jest jako uniwersalny punkt widzenia, który może być stosowany do rozmaitych kultur i społeczeństw na świecie. W pewnym stopniu stanowi ona nawiązanie do koncepcji Rawlsa, który omawiając zasady sprawiedliwości w odniesieniu do międzynarodowej społeczności, niechętnie odnosił się do idei sprawiedliwości globalnej, rozwijanej w pracach Thomasa Pogge'a czy Charlesa Beitz'a, lekceważącej podłoże kulturowe i odmienność społeczeństw. Rawls przeciwstawił im nawiązującą do Kanta koncepcję politycznego kosmopolityzmu, otwierając tym samym nową drogę badań nad sprawiedliwością w wymiarze światowym. Na tym tle stanowisko Sena stanowi oryginalny przykład kosmopolityzmu, który jest nie tylko uniwersalną etyką, podkreślającą ogólnoludzką odpowiedzialność, lecz przede wszystkim polityczną teorią sprawiedliwości w skali całego świata [Sen 2009: 408].

Zarówno Sen, jak i Rawls zdają sobie sprawę, że współczesny liberalizm musi zmierzyć się z kwestią sprawiedliwości społecznej i narastających nierówności w kontekście światowym. Zdaniem Sena, w liberalnym świecie mogą współistnieć rozmaite teorie sprawiedliwości, oparte na różnych założeniach filozoficznych. Uważa on, że zadaniem obecnie tworzonych teorii politycznych powinno być podawanie rozwiązań przeznaczonych dla współczesnych społeczeństw i państw, które powinny zmierzać do zwiększenia zakresu wolności jednostek i zapewniać warunki do rozwoju posiadanych przez nie zdolności. Twierdząc, że wolność jest miarą postępu, Sen jednak nie przeciwstawia wolności jednostki – dobru zbiorowości [Sen 2009: 129–130].

W tradycji Rawlsowskiego liberalizmu wolność ujmowana jest nie tylko jako podstawowe prawo jednostki, lecz także jako dobro, które w równym stopniu powinno zostać zagwarantowane wszystkim obywatelom w państwie demokratycznym. Nie rozstrzygając kwestii, czy prawa człowieka są wytworem Zachodu, Sen i Rawls uważają, że można je uzgodnić z innymi kulturami. Jednak w swej koncepcji sprawiedliwości Sen nie naśladuje racjonalistycznej teorii Rawlsa, lecz wykorzystuje metodę empiryczną do stworzenia oryginalnej procedury. Sięga do zaczerpniętej z etyki Adama Smitha idei bezstronnego obserwatora, którą przenosi do filozofii politycznej i interpretuje jako model arbitrażu w procesach decyzyjnych. Jednostki dokonują wyboru, w którym możliwa jest bezstronność i obiektywizm, dzięki zastosowaniu procedury porównawczej, polegającej na ocenie swych wyborów, dokonywanych w danym społeczeństwie, w zestawieniu z warunkami panującymi gdzie indziej. Wskutek porównań i społecznej dyskusji następuje wzbogacenie rozumowania publicznego na temat pojęcia sprawiedliwości i określenie treści reguł prawnych [Sen 2009: 45–46].

Sen do pewnego stopnia zgadza się z Rawlsem, że idea sprawiedliwości tworzy tło dla demokratycznego państwa, które musi być neutralne wobec przekonań różnych osób i grup społecznych. Idea

sprawiedliwości jest ściśle związana z polityką państwa demokratycznego, którą Sen definiuje jako „rządzenie przez dyskusję”; uważa ów model za normatywnie preferowany i stymulujący rozumowanie publiczne na temat bieżących kwestii społecznych oraz politycznych [Sen 2009: 324]. Tak rozumiana neutralność nie wyklucza jednak uznania przez dane społeczeństwo pewnego systemu wartości za konstytutywny i obowiązujący we wspólnocie. Sen bowiem uznaje za istotne dla nowoczesnego liberalizmu pojęcia zobowiązania, odpowiedzialności i współodczuwania, tworzące solidarność i więzi pomiędzy jednostkami; indywidualizm w jego koncepcji nie opiera się na modelu *homo oeconomicus*, lecz zakłada bogatszą wizję jednostki, która w swych decyzjach uwzględnia także innych ludzi. Skupienie członków społeczeństwa wokół wspólnego systemu wartości, dobra wspólnego, jest możliwe, pod warunkiem, że wartości te nie zostały narzucone, lecz są przez jednostki akceptowane i precyzowane w publicznej dyskusji. Sen zakłada rozumność jednostek i sądzi, że ludzie żyjący w demokratycznych strukturach państwowych mogą pokojowo współegzystować w skali całego świata, pomimo dzielących ich kulturowych różnic.

Metoda porównawcza, którą Sen posługuje się przy ustalaniu zespołu wartości i generalnie – sprawiedliwości społecznej zaczerpnięta została z teorii społecznego wyboru i polega na przejściu od jednostkowych preferencji – do interpersonalnych uzgodnień dotyczących wartości. Wynikiem tej procedury nie ma być wyłonienie zbioru subiektywnie cenionych wartości, lecz obiektywna idea sprawiedliwości. Nie jest ona „transcendentalna”, to znaczy z góry ustalona i zastosowana do oceny społeczeństw, lecz stanowi wynik wyboru społecznego i publicznej dyskusji [Sen 2009: 96]. Ta komparatystyczna procedura opiera się na bezstronności jednostek uczestniczących w rozumowaniu publicznym i demokratycznej deliberacji, która prowadzi uczestników do obiektywnie osiągniętego w jej trakcie wyniku [Sen 2009: 118]. Procedura ta nie zezwala na to, by indywidualny punkt widzenia zaważył na ostatecznej ocenie, pomija więc subiektywizm i interesowność jednostek.

Jak słusznie zauważają Rasmussen i Den Uyl, w argumentacji tej Sen nie tylko zakłada, że bezstronność jest możliwa do osiągnięcia w publicznej debacie, lecz przyjmuje on mocniejszy warunek – bezosobową ocenę, czyli obiektywne określenie wartości [Rasmussen, Den Uyl 2013: 455]. Można ją osiągnąć poprzez uwzględnienie w procesie dokonywania wyboru rozmaitych zobowiązań wobec innych ludzi (za najsilniejsze uznaje on te, które wynikają z praw człowieka), co pozwoli na wyeliminowanie subiektywnego punktu widzenia. Odpowiedzialność pojawia więc w koncepcji Sena już na etapie ustalania wartości, ale także w momencie realizacji i wprowadzania tych uzgodnień w życie. Wartości wymuszają niejako obowiązek podjęcia indywidualnych działań, które mogą być rozmaite, gdyż jednostki często różnią się w swych sądach i poglądach na to, jakie działanie należy podjąć. Problematyczne jednak w tej koncepcji jest już samo osiągnięcie bezosobowości i nieforsowania partykularnych interesów w procesie decydowania i wyłaniania wartości, nie wynika ono bowiem ani z metodologii wyboru społecznego ani z samej porównawczej procedury, lecz wymaga przyjęcia dodatkowych założeń dotyczących racjonalności i odpowiedzialności jednostek. Ale nawet jeśli przyjmie się tego rodzaju obiektywny status wyłonionych wartości, wówczas także trzeba się odwołać do etyki, do poczucia odpowiedzialności, by uzasadnić podjęte i zgodne z nimi działania.

Stanowisko to nie tylko nie odbiega diametralnie od koncepcji Sandela, lecz jest z nią w wielu momentach zbieżne. Filozof ten, polemizując z ideą państwa neutralnego, postuluje konieczność moralnego zaangażowania w politykę, bowiem jedynie polityka odwołująca się do wartości może być podstawą sprawiedliwego społeczeństwa. Jest przekonany, że społeczeństwo opiera się na idei dobrego życia i stwierdza, że obejmuje to także rozmawianie i debatowanie na ten temat. Chociaż więc Sandel krytykuje neutralność liberalnego państwa wobec różnych wizji dobrego życia, podobnie jak Sen uważa, że w sprawiedliwym społeczeństwie polityka opiera się na pewnym systemie wspólnie uznawanych wartości, a pojawiające się konflikty rozwiązywane są przez racje rozu-

mowe i debaty publiczne. Obie strony owego sporu zgadzają się, że pluralizm koncepcji dobra i wielokulturowość – to fakty, z którymi współczesne społeczeństwa muszą sobie poradzić, że wspólnota wartości czy pojęcie dobra zbiorowego nie dają się dziś jednoznacznie ustalić; dlatego należy w tym celu sięgnąć do wymiany poglądów, debaty, w której ścierają się poglądy i przekonania jednostek. Żaden z nich w swej teorii sprawiedliwości nie broni indywidualizmu pojmowanego jako dążenie do własnej korzyści, bez oglądania się innych. Liberaliści, czyniąc ustępstwo na rzecz komunitarystów, włączyli więc problem solidarności społecznej i odpowiedzialności do procesu podejmowania decyzji; podobnie też uznali konieczność uwzględniania wielości kultur i tradycji, które mają wpływ na życie zbiorowości. Komunitaryści zaś nadal utrzymują, iż jednostki w społeczeństwie powinny być połączone wspólnotą wartości i wizją dobra wspólnego, ale podobnie jak liberaliści, nie widzą innego środka do osiągnięcia tych celów niż debata publiczna i uzgodnienie stanowisk.

W nowoczesnym liberalnym ujęciu rozważania dotyczące sprawiedliwości zwykle sprowadzono do płaszczyzny ekonomicznej i podziału dóbr materialnych, już jednak w teorii Rawlsa ów podział dotyczył przede wszystkim swobód politycznych, Sen zaś uznaje debatę publiczną dotyczącą wartości i wypracowaną w jej trakcie ideę sprawiedliwości za istotę państwa demokratycznego. Jest to podobne do tez Sandela dotyczących związku sprawiedliwości z ideą dobra wspólnego, z tą różnicą, że w jego koncepcji warunek ten może zostać spełniony w ustroju państwa republikańskiego. Obie koncepcje narażone są na swoiste zarzuty, w wypadku Sena można zakwestionować postulowaną przez niego możliwość osiągnięcia bezosobowego punktu widzenia w procesie wyłaniania sprawiedliwości, Sandel zaś nie określa metody porozumienia potrzebnej do określenia pojęcia dobra wspólnego, zakładając, że jego podstawy są zakorzenione w poglądach członków danej zbiorowości, wywodzących się z określonej tradycji i religii. Pewnego rodzaju próbę rozwiązania tych trudności można odnaleźć w książce Marthy Nuss-

baum zatytułowanej: *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*. Zajmuje ona stanowisko bliskie omawianym tu koncepcjom Sena i Sandela, przy czym, jej zdaniem, osiągnięcie konsensusu dotyczącego wartości w demokratycznym społeczeństwie wymaga odnowy humanistycznej edukacji, dzięki której jednostki zostaną przygotowane do życia we wspólnocie powiązanej relacjami nie tylko ekonomicznymi, lecz także przyswojonym w procesie nauczania systemem wartości, co stanowi warunek przetrwania naszej cywilizacji [Nussbaum 2016: 41].

Uwagi końcowe

Pytanie o sprawiedliwość w życiu społecznym przypomina pytanie o prawdę w nauce, bowiem gdy trzeba w państwie określić słuszną dystrybucję wolności i dóbr materialnych najpierw musimy ustalić, zgodnie z rzeczywistością, co komu jest potrzebne, w odniesieniu do jednostek albo grup społecznych, a następnie rozsądzić, czyje roszczenia są uzasadnione i komu określone dobra się należą. Funkcją sprawiedliwości jest dostarczenie kryterium podziału dóbr, a dzięki niej możliwe staje się uznanie albo odrzucenie żądań zgłaszanych przez jednostki lub grupy. Współczesne teorie sprawiedliwości podają ogólne zasady podziału dóbr, ale też mogą być zastosowane do rozwiązywania problemów szczegółowych, np. w służbie zdrowia lub w działalności socjalnej.

Istotne znaczenie analizowanych w tym artykule teorii Sena i Sandela polega na tym, że chociaż uwzględniają one ekonomiczny poziom życia jednostek oraz ochronę ich wolności i praw, to jednak nie ograniczają problemu sprawiedliwości do zagadnienia słusznego podziału, lecz wkraczają w sferę wartości i ustalenia kryteriów, na których owe podziały się opierają. W przedstawionych ujęciach nacisk położony jest także na odpowiedzialność, stanowi ona bowiem dopełnienie wolności, którą liberalizm przyznał jednostkom, swobody indywidualnego i zbiorowego działania. Powinno ono być odpowiedzialne, a więc oparte na zasadach sprawiedli-

ści, które odwołują się albo do pewnej procedury, jak twierdzą liberałowie, lub do pojęcia dobra zakorzenionego w tradycji danego społeczeństwa, jak głoszą komunitaryści. Obie te drogi nie wykluczają się, bowiem określenie szczegółowych zasad powinno się dokonywać w toku dyskusji, a ich zastosowanie w praktyce politycznej winno być poprzedzone przyjęciem porozumienia dotyczącego kryteriów, wartości, na których zasady te się opierają. W obecnie toczącej się debacie pomiędzy komunitarystami a liberałami stanowiska Sena i Sandela są zbliżone, nie sprowadzają oni bowiem problemu sprawiedliwości do podziału dóbr ekonomicznych i bezpieczeństwa socjalnego, lecz włączają do swych teorii problematykę etyczną, zagadnienia wartości, odpowiedzialności i myślenia w kategoriach wspólnotowych.

BIBLIOGRAFIA

- Barnat D., 2009, *Indywidualizm w filozofii społecznej Charlesa Taylora*, „Diametros”, nr 20, 1–36, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam20> [dostęp 28.03.2016].
- Berlin I., 1991 [1969], *Dwie koncepcje wolności*. Przeł. D. Grinberg. Warszawa: Res Publica.
- Inglehart R., 2003 [2000], *Kultura a demokracja*. W: L.E. Harrison, S.P. Huntington (red.), *Kultura ma znaczenie*. Przeł. S. Dymczyk. Poznań: Zys i S-ka.
- Kymlicka W., 2009, *Współczesna filozofia polityczna*. Przeł. A. Pawelec. Warszawa: Aletheia.
- MacIntyre A., 1996 [1981], *Dziedzictwo cnoty*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacIntyre A., 2007 [1988], *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* Przeł. A. Chmielewski i in. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Mulhall S., Swift A., 1992, *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nussbaum M. C., 2016 [2010], *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*. Przeł. Ł. Pawłowski. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Rasmussen D.B., Den Uyl D.J., 2013, *Why Justice? Impartiality or Objectivity?*. „The Independent Review”, 17, 3: 441–460.
- Rawls J., 2001 [1999], *Prawo ludów*. Przeł. M. Kozłowski. Warszawa: Aletheia.
- Rawls J., 2009 [1974], *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sandel M.J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel M.J., 1994, *Political Liberalism by John Rawls*. „Harvard Law Review”, 107, 1765–1794.

- Sandel M.J., 2013a [2009], *Sprawiedliwość: Jak postępować słusznie?*. Przeł. O. Siara. Warszawa: Kurhaus.
- Sandel M.J., 2013b [2012], *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*. Przeł. A. Chromik, T. Sikora. Warszawa: Kurhaus.
- Sandel M.J., 1996, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sen A., 2007, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton.
- Sen A., 2009, *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sen A., 2011, *Violence and Civil Society. W: Peace and Democratic Society*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Szahaj A., 2000, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Aletheia.
- Taylor C., 1985, *What's Wrong with Negative Liberty? W: Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor C., 2012 [1989], *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor C., 2007, *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Walsh V., 2007, *Amartya Sen on Rationality and Freedom*. „Science and Society”, 71, 1, 59–83.

Summary

Liberals and Communitarians on Liberty and Justice

The debate between liberals and communitarians in the political philosophy of the late twentieth century concerned the issues of liberty and individualism. Communitarians criticized the liberal conception of man, defined regardless of the social and cultural context, and not taking into account the idea of the common good in liberal philosophy. This discussion has been presently continued, but now the most important issue has become the problem of justice analyzed in the Amartya Sen's and Michael Sandel's works. The liberal approach of Sen is based on a comparative procedure and public reasoning to identify the nature of justice whereas communitarian position of Sandel refers to the concept of common good rooted in the tradition of a given society. In both these theories the rules of justice are established in public debate. Moreover, they both do not concentrate solely on distribution of economic goods and social security, but incorporate ethical issues, responsibility and thinking about the others. This article is an attempt to demonstrate that the debate on the idea of justice brings solution to the liberals – communitarians controversy, thanks to the withdrawal of the extreme individualist assumptions and replacing individual liberty by ethics of responsibility.

Key words: liberty, justice, liberalism, communitarianism, common good