

Sprawiedliwość a budowanie wspólnoty

Magdalena M. Baran

magdalena.baran@gmail.com

Sprawiedliwość nigdy nie była konceptem łatwym i przez wieki nastroczała myślicielom różnorodnych problemów. Debatowano o jej znaczeniu, zakresie, poszczególnych teoriach, rozumieniu w kontekście człowieka i budowanych przezeń relacji. Nic zatem dziwnego, że właśnie idea sprawiedliwości stała się jednym z zapalnych punktów sporu między zwolennikami liberalizmu budowanego przez Johna Rawlsa, a komunitarianami, reprezentowanymi przez Michaela Sandela czy Michaela Walzera. Moment jej ustalenia, rozumienie, a także sposób budowania na niej wspólnoty poróżnił obie teorie, otwierając dyskusję nad momentem ustalenia się znaczenia wartości, którą odnajdujemy w dyskursie naukowym i publicznym. Choć między przywołanymi komunitarianami pojawiają się znaczące różnice, to analizując sprawiedliwość, widzą oni konkretne przypadki, wskazują na określone sytuacje, w kontekście któ-

rych należy ją rozpatrywać. Co najistotniejsze, postrzegają sprawiedliwość jako konkret, którego rozważanie i rozumienie jest powiązane z istnieniem wspólnoty. Sprawiedliwość nie jest abstraktem, przedmiotem swoistych negocjacji. Nie kryje się w hipotetycznych, demaskowanych przez komunitarian momentach „sytuacji pierwotnej” czy w działaniu za „zasłoną niewiedzy”. By jednak wykazać chwiejność owych abstrakcji, teorię Johna Rawlsa należy poddać weryfikacji, posługując się przy tym konkretnymi przykładami, pozwalającymi na zdemaskowane niepewności jego sprawiedliwości oraz niestabilności systemu, jaki miałby być na niej oparty.

Słowa kluczowe:

bezstronność,
sprawiedliwość, sytuacja
pierwotna, wspólnota,
zasłona niewiedzy

Drogi sprawiedliwości

Sprawiedliwość nigdy nie była konceptem łatwym i przez wieki nastroczała myślicielom różnorodnych problemów. Debatowano o jej znaczeniu, zakresie, poszczególnych teoriach, rozumieniu w kon-

tekście człowieka i budowanych przezeń relacji. Nic zatem dziwnego, że właśnie idea sprawiedliwości stała się jednym z zapalnych punktów sporu między zwolennikami liberalizmu budowanego przez Johna Rawlsa, a komunitarianami, reprezentowanymi przez Michaela Sandela czy Michaela Walzera. Moment jej ustalenia, rozumienie, a także sposób budowania na niej wspólnoty poróżnił obie teorie, otwierając dyskusję nad momentem ustalenia się znaczenia wartości, którą odnajdujemy w dyskursie naukowym i publicznym. Choć między przywołanymi komunitarianami pojawiają się znaczące różnice, to analizując sprawiedliwość, widzą oni konkretne przypadki, wskazują na określone sytuacje, w kontekście których należy ją rozpatrywać. Co najistotniejsze, postrzegają sprawiedliwość jako konkret, którego rozważanie i rozumienie jest powiązane z istnieniem wspólnoty. Sprawiedliwość nie jest abstraktem, przedmiotem swoistych negocjacji. Nie kryje się w hipotetycznych, demaskowanych przez komunitarian momentach „sytuacji pierwotnej” czy w działaniu za „zasłoną niewiedzy”. By jednak wykazać chwiejność takich pomysłów, teorię Johna Rawlsa należy poddać sprawdzeniu, posługując się konkretnymi przykładami, pozwalającymi na zdemaskowane niepewności jego sprawiedliwości oraz niestabilności systemu, jaki miałby być na niej oparty.

Dla podejmowanych rozważań kluczowe jest pytanie o samo pojęcie sprawiedliwości. W *Rzeczpospolitej* Platona znaleźć zatem można rozległą debatę poświęconą pojęciu sprawiedliwości. W jej obrębie odnajduję opinię, że „zaczęli ludzie prawa stanowić i układy między sobą, i nazwali to, co prawo nakazuje, prawem i sprawiedliwością; taki podobno jest początek i istota sprawiedliwości” [Platon 1928: 78]. Wydaje się, że łatwiej jednak zgodzić się w kwestii niesprawiedliwości – niektórym uczestnikom dialogu zdaje się ona bliższa, gdyż może dawać większe korzyści – która ostatecznie przegrywa w zestawieniu z silniejszą ideą. Sprawiedliwy staje się przeto ten, kogo cechuje „prostota i uczciwość”, kto „nie zdawać się, lecz istotnie być dobrym pragnie” [Platon 1928: 78], kto z tarczą z niej wyjdzie, gdy sprawiedliwość jego zostanie wystawiona na próby

podobne tym, jakim sprostać musiała wiara starotestamentalnego Hioba. Sam jednak Sokrates, którego sądy są dla dialogu rozstrzygające, rozprawiając o istocie sprawiedliwości wskazuje, że znacznie lepiej jest odnosić ją do całego państwa, by dopiero później od ogółu móc przejść do problemów i rozstrzygnąć jednostkowych. Również Arystoteles postrzega sprawiedliwość jako cnotę, „sprawność dobrowolnego czynienia drugim tego, co dobre oraz unikania czynów przynoszących im szkodę” [Arystoteles 1982: 1129a 1-1138b 12]. Wedle Stagiryty istnieją jednak różne rodzaje sprawiedliwości. Jest zatem zwyczajna jej postać, zwana sprawiedliwością legalną, stanowiąca nabyte usposobienie do działania zgodnego z rozpoznany prawem. Chodzi tu o sprawiedliwość, która ma na celu dobro jednostek stanowiących społeczność. Jak pisze Arystoteles „dobrem w państwie jest sprawiedliwość, sprawiedliwością zaś jest to, co jest dla ogółu pożyteczne” [Arystoteles 1964: 123]. Należy przy tym pamiętać, iż tak rozumiana sprawiedliwość legalna „odnosi się do tego, co słuszne w większości wypadków i w normalnym biegu rzeczy” [Burke 1997: 30]. Owa cnota słuszności (*epiekeia*) – w literaturze przedmiotu używana często jako zamiennik pojęcia sprawiedliwości – a przez Arystotelesa uznawana za najdoskonalszą jej formę, cechuje każde legalne, dobrowolne działanie (a zatem „czynione nie pod przymusem i nie na skutek niewiedzy” [Arystoteles 1982: 1109b-1111b3]), właśnie takie rozumienie sprawiedliwości będzie mnie tu interesować.

Kolejnym punktem odniesienia jest dla mnie sprawiedliwość w ujęciu Cyserona, który wskazuje, iż „gruntem sprawiedliwości jest dobra wiara, to jest niezłomna wierność w dotrzymywaniu słowa, zawartych umów i zobowiązań” [Cyseron 1879: 233]. Stąd bowiem wywodzą się dlań wszelkie kodeksy etyczne, prawo zwyczajowe i prawo stanowione. Przeciwnie, niesprawiedliwość ma miejsce, „kiedy kto drugiego krzywdzi [...], kiedy kto mogąc bronić ukrzywdzonego, od krzywdy go nie broni” [Cyseron 1879: 232]. Tymczasem zaniedbywanie powinności bronięcia drugich okazuje się dla Cyserona występkiem, gdyż do czynu takiego powinna skłó-

nić człowieka już sama jego dobra wola, a zatem prawo, które nosi w sobie (a które śmiało możemy określić prawem naturalnym). Podstawowe wezwanie moralne brzmi zatem: Nikomu nie szkodź!, z następującym jednak zastrzeżeniem: „chyba gdyby został wyrządzoną sobie krzywdą zaczepiony” [Cyceron 1879: 231]. Ostatnia uwaga pozwala przenieść się z relacji pojedynczych jednostek na relacje międzygrupowe czy międzynarodowe, a także owo – płynące z *lex naturalis* – zastrzeżenie przenieść na grunt prawa stanowionego. Ze starożytności, dającej podstawy dla myślenia o sprawiedliwości jako takiej, jak się wydaje w przywołanym wymiarze w podobny sposób rozumianej dość powszechnie, za Michaeliem Sandelem, dokonują jednak swoistego skoku w przyszłość, do której odnosić będą myślenie antycznych mistrzów. Jakkolwiek bowiem „nowożytni filozofowie polityki – począwszy od Immanuela Kanta w XVIII wieku aż po Johna Rawlsa w XX wieku – przekonują, że zasady sprawiedliwości leżące u podstaw naszych praw nie powinny opierać się na żadnej konkretnej koncepcji cnoty ani najlepszego sposobu bycia” [Sandel 2013: 15], a na wolności jednostki, to trudno nie zauważyć, iż wyruszając z odmiennych w jakimś sensie punktów wyjścia, kolejne pokolenia dążą ku temu samemu celowi. Niezależnie bowiem od tego, czy naszą teorię sprawiedliwości – za starożytnymi – chcemy zakotwiczać w pojęciu cnoty, czy – za nowożytnymi – wybierzemy wolność, to jak słusznie zauważa Sandel, ostatecznie łączyły te dwie koncepcje, w sprawiedliwości widząc cnotę, a dopiero w kolejnym kroku łącząc ją z możliwością (kiedy indziej z koniecznością) wyboru.

Sprawiedliwość za zasłoną niewiedzy

Gdy rozważamy możliwe współczesne teorie sprawiedliwości, niejako na pierwszy plan wysuwa się koncepcja Johna Rawlsa i szeroka debata, jaką wywołało jego dzieło. Myślą przewodnią pracy Rawlsa jest uznanie sprawiedliwości za pierwszą i podstawową cnotę wszelkich instytucji społecznych. Na niej opierają się dopiero dalsze pra-

wa jednostki. Tu „w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za nienaruszalne; prawa gwarantowane przez sprawiedliwość nie stanowią przedmiotu politycznych targów” [Rawls 1994: 13]. Filozof uznaje przy tym, że każdy człowiek ma jakąś koncepcję sprawiedliwości. Dostrzega, iż ludzie w sposób naturalny rozumieją jej potrzebę, a przez to są gotowi do przyjęcia (na zasadzie, którą w klasycznej teorii nazwano by zapewne zgodą powszechną) i wcielenia w życie zbioru zasad, w dalszej perspektywie służących określeniu ich podstawowych praw i obowiązków. Mając na uwadze dostrzeżoną już powszechną potrzebę sprawiedliwości, Rawls poszukuje jej źródeł. Zwraca uwagę, że mówiąc o różnych przejawach ludzkiej codzienności – takich jak prawa, instytucje, systemy społeczne, ludzkiej postawy i skłonności, a także działania poszczególnych jednostek (tu m.in. podejmowane przez nie decyzje, wygłaszane sądy czy rzucane oskarżenia) – odnosimy do nich kategorię sprawiedliwości bądź niesprawiedliwości. Tym samym oceniamy/kwalifikujemy je, według posiadanej/wyznawanej koncepcji sprawiedliwości. Odnosząc się do takiego sposobu postrzegania świata, Rawls stwierdza, iż „zasadniczym przedmiotem sprawiedliwości jest dla nas podstawowa struktura społeczeństwa, a dokładniej sposób, w jaki główne instytucje społeczne rozdzielają zasadnicze prawa i obowiązki oraz określają podział korzyści płynących ze społecznej kooperacji” [Rawls 1994: 17–18]¹.

John Rawls dostrzega oczywiście różnorodność istniejących koncepcji sprawiedliwości, wyrastających dłań z odmiennych idei społeczeństwa. Poszukuje jednak teorii bardziej ogólnej, w której mogliby „pomieścić się” uznający prymat sprawiedliwości wobec

¹ Wśród głównych instytucji rozdzielających przywołane prawa i obowiązki, rozdzielających społeczne korzyści John Rawls wskazuje konstytucję polityczną, istniejące układy ekonomiczne i społeczne, prawną ochronę myśli i wolności sumienia, własność prywatną, konkurencyjny rynek, a także monogamiczną rodzinę. One to – wraz z mniejszymi im towarzyszącymi – stanowią o prawach i obowiązkach, a w dalszej perspektywie również o potencjalnych kierunkach rozwoju oraz życiowych perspektywach każdej jednostki [Rawls 1994: 18].

innych możliwych cnót instytucji społecznych. Chce zatem Rawls (i czyni to) przedstawić taką koncepcję sprawiedliwości, która „uogólniałaby i przenosiła na wyższy poziom abstrakcji” [Rawls 1994: 23] teorię umowy społecznej. Nie chodzi mu jednak o stworzenie konkretnej umowy, mającej dać początek konkretnemu społeczeństwu. Przeciwnie, teoria stanowiąca przedmiot pracy Johna Rawlsa, to swego rodzaju – jak powie później Michael Sandel – eksperyment myślowy, mający wskazać możliwość pierwotnej ugody, której przedmiotem są zasady sprawiedliwości, jakie w wyniku owej ugody mają obowiązywać podstawową strukturę społeczeństwa. „Są to zasady – pisze Rawls – jakie ludzie równi i rozumni, mając na uwadze swe własne korzyści, przyjęliby w wyjściowej sytuacji równości jako definicję podstawowych warunków swego stowarzyszenia” [Rawls 1994: 23]. W owej hipotetycznej umowie zawarte miałyby zatem zostać przede wszystkim warunki, regulujące dalsze porozumienia. Rawls chce, byśmy wyobrazili sobie możliwą do pomyślenia sytuację, w której ludzie angażujący się wspólnie w społeczną współpracę, również wspólnie dokonują wyboru zasad, jakimi będzie się kierować cała społeczność. Jednostki mają niejako z góry zdecydować, jak będą rozstrzygać potencjalne spory rodzące się wewnątrz ich społeczności, a także co ma być jej właściwą podstawą. W tak projektowanej sytuacji Rawls rozumie sprawiedliwość jako bezstronność (*justice as fairness*). Nią niezainteresowane wzajemnie jednostki mają kierować się, gdy na bazie racjonalnego namysłu raz na zawsze decydują, co będzie się wśród nich uznawać za sprawiedliwe, a co za niesprawiedliwe.

Należy pamiętać, iż rawlsowska wspólna zgoda dotyczy sytuacji hipotetycznej, a pod wieloma względami idealnej, wypreparowanej ze świata, jaki znamy. Dla umożliwienia/zaprezentowania dokonywania wyboru w projektowanej przez filozofa sytuacji tworzy on dwa warunki, konieczne dla ustalenia zasad teorii sprawiedliwości. Pierwszym z nich jest „sytuacja pierwotna” (*orginal position*), stanowiąca odpowiednik stanu natury z klasycznej teorii umowy społecznej [Rawls 1994: 24 oraz 172–178]. Nie oznacza ona jednak odwzo-

rowania jakiejś konkretnej, istniejącej gdzieś sytuacji. Jest jedynie koniecznym elementem hipotetycznego stanu, mającego na celu wypracowanie pewnej teorii sprawiedliwości. Podobnie ma się rzecz z drugim warunkiem, jaki wypracowaniu teorii stawia Rawls, a mianowicie z „zasłoną niewiedzy” (*veil of ignorance*) [Rawls 1994: 24, 33 oraz 190–198]. Oznacza ona, iż w momencie dokonywania wyboru zasad sprawiedliwości, które mają stać się podstawą dla wspólnoty, wybierający pozbawiani są wiedzy dotyczącej ich miejsca w przyszłym społeczeństwie. Szczegółowe fakty są dla nich niedostępne. Nie wiedzą nic o sobie samych, a także o innych jednostkach. Nie widzą, kim są i jaki los, jakie miejsce we wspólnocie wyznaczają sobie i innym, dokonując takiego, a nie innego wyboru. Ową niewiedzę, a zatem i bezstronność sprawiedliwości gwarantować ma proponowana przez Rawlsa procedura. Tu żadna ze stron nie wie, jaką koncepcję dobra wyznaje, jaki jest jej plan życiowy, psychika, miejsce w społeczeństwie, status ekonomiczny itd. Równie niedostępne są informacje dotyczące samego społeczeństwa, które ustalonymi zasadami miałyby się kierować – brakuje zatem informacji choćby o poziomie kultury czy uporządkowaniu politycznym. Osoby w sytuacji pierwotnej „muszą wybrać zasady, z których konsekwencjami gotowe są pogodzić się bez względu na to, do jakiej generacji, jak się okaże, przynależą” [Rawls 1994: 191]. Jednocześnie – zakłada Rawls – „zgoda na te zasady stanowi dla każdej osoby najlepszą gwarancję realizacji jej celów, w konfrontacji z innymi dostępnymi możliwościami” [Rawls 1994: 168].

Sytuacja pierwotna, o której pisze Rawls, stanowi dlań wyjściowe *status quo*. Jeśli przyjąć, że spełnione zostanie wymagane sprawiedliwości jako bezstronności, wyrażające ideę ustalenia zasad sprawiedliwości właśnie w założonej przez filozofa bezstronnej sytuacji, pozostaje zapytać, jakie zasady można/należy przyjąć. Warto dodać w tym miejscu, iż koniecznym warunkiem (poniekąd wspomnianym już powyżej) jest symetria wzajemnych relacji międzyludzkich. Ona właśnie „gwarantuje uczciwy układ między jednostkami jako podmiotami moralnymi, tj. rozumnymi istotami

zdolnymi do celowego działania i obdarzonymi poczuciem sprawiedliwości” [Rawls 1994: 25]. Gdy jednak uznać, że zakładana sytuacja pierwotna, przynajmniej jako hipoteza myślowa, jest możliwa, że wybór zasad faktycznie może zostać dokonany za zasłoną niewiedzy, a zatem nie jest obciążony kalkulacją interesów, to jakiego wyboru dokonaliby ludzie? Rawls twierdzi – i trudno odmówić jego intuicjom racji – iż będą to pierwsze (pierwotne) zasady koncepcji sprawiedliwości. Tu uczestnicy sytuacji wyjściowej (pierwotnej) są „racjonalni i wzajemnie niezainteresowani” [Rawls 1994: 205]². Właśnie tak zorientowane osoby wybiorą – wedle Rawlsa – dwie podstawowe zasady sprawiedliwości, z których w dalszej perspektywie wynikać będzie całość stosunków społecznych. Pierwszą zasadą będzie powszechna równość praw i obowiązków. Zgodnie z nią „każda osoba ma mieć równe prawo do jak największej podstawowej wolności, możliwej do pogodzenia z wolnością innych” [Rawls 1994: 87]. Podobnie jak w klasycznym liberalizmie granicą wolności jednostki okazuje się zatem wolność drugiego człowieka, a określone w ten sposób wolności obywatelskie, przynależne do niemal powszechnie uznawanego kanonu, mają być rozdzielone równo, czyli sprawiedliwie. Dla wszystkich dostępne są zatem te same wolności i obowiązki, dotyczą ich te same prawa podstawowe. Druga zasada sprawiedliwości ma wedle Rawlsa rozwiązywać kwestię nierówności społecznych i ekonomicznych, które nawet w rządzonej pierwszą zasadą wspólnotie nie są możliwe do wyeliminowania. Myśliciel zakłada, że jeśli wspomniane powyżej nierówności istnieją, to mogą być sprawiedliwe jedynie wówczas, gdy przynoszą korzyści wszystkim członkom wspólnoty. Tu „nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można było rozsądnie

² Owo wzajemne niezainteresowanie nie oznacza, że ludzie w sytuacji pierwotnej są egoistami, że są nastawieni na realizację partykularnych interesów. Taką możliwość wyklucza już samo przyjęcie koncepcji sytuacji pierwotnej. Tu interes nie ma znaczenia, nie może być nigdy brany pod uwagę z jednostkowego punktu widzenia. Również zakładana w tym miejscu racjonalność jest interpretowana w możliwie szerokim sensie, niczym w teorii ekonomicznej, gdzie środki winny być dobierane odpowiednio do określonych celów.

spodziewać się, że będzie to z korzyścią dla każdego i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi” [Rawls 1994: 25].

Zasady zostają wybrane, a w dalszej części *Teorii sprawiedliwości* również szczegółowo objaśnione. Pytanie jednak, co dalej? U Immanuela Kanta doktryna imperatywu kategorycznego wymaga, „byśmy postępowali zgodnie z zasadami, które każdy, jako istota racjonalna, chciałaby ustanowić jako prawa dla królestwa celów” [Rawls 1994: 187], a samo królestwo/państwo rozumiane jest jako wspólnota o charakterze etycznym, „systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa” [Kant 2001: 66], moralność stanowiąca jego fundament zaś „polega na odnoszeniu wszelkiego czynu do prawodawstwa” [Kant 2001: 67]. Tymczasem John Rawls – jak sądzi – idzie nawet dalej i projektuje swą teorię tak, aby jednostki dokonywały wyborów w pełni wolnych, zatem by nie były w nich obciążone przez określone koncepcje polityczne czy religijne. Łatwo dostrzec, iż hipoteza sytuacji pierwotnej jest zaprojektowana, by umożliwić właśnie takie wybory. Czy jednak wybrane tak zasady są wystarczające? Czy możliwe jest fundowanie na nich nowej wspólnoty lub regulowanie już istniejącej? Trudno przykładać myślowy abstrakt do rzeczywistości, szczególnie gdy nie było to zamysłem jego twórcy. Niejako na marginesie warto zauważyć, iż analizując tak ważną w tym miejscu, założoną przez Rawlsa (ale wcześniej również przez Kanta, z którego myśli czerpie amerykański filozof) zgodę hipotetyczną, Michael Sandel stwierdza, że w takiej sytuacji „prawo jest sprawiedliwe, jeśli zostałoby przyjęte przez całe społeczeństwo” [Sandel 2013: 289]. Zauważa przy tym, że jest to dość „zagadkowa alternatywa dla faktycznej umowy społecznej”. Zastanawiając się, czy hipotetyczna umowa może mieć takie same skutki moralne, jak istniejący dokument (przy wszelkich ograniczeniach tego ostatniego), odnosi się oczywiście do Johna Rawlsa i jego teorii sprawiedliwości. Pyta, na jakie zasady tak naprawdę godzą się jednostki w „sytuacji pierwotnej”. Sandel wskazuje, że „kiedy tworzymy prawo moralne (Kant) albo wybieramy

zasady sprawiedliwości (Rawls), nie bierzemy pod uwagę ról i tożsamości, które decydują o naszej pozycji w świecie i czynią nas konkretnymi ludźmi, którymi jesteśmy” [Sandel 2013: 289]. Pytanie, na ile to jednak możliwe, nawet gdy umowa i powstające na jej mocy społeczeństwo jest wyłącznie eksperymentem myślowym, hipotetycznym tworem, soczewką koncentrującą myślenie o urządzeniu państwa, formowaniu się prawa czy dokonywaniu wyborów moralnych. Zastawiając się przy tym raczej nad tym, czego w owej hipotetycznej sytuacji byśmy nie wybrali – Sandel wymienia tu m.in. utylityzm, leseferyzm i feudalizm – amerykański myśliciel wskazuje, iż Rawlsovska koncepcja sytuacji pierwotnej i ludzi, którzy się w niej znajdują, niejako z konieczności implikuje istnienie konstytutywnego sensu wspólnoty. Tylko pod takim warunkiem sensowne wydaje się bowiem nałożenie wspomnianych już wyżej ograniczeń pochodzących z konceptu „zasłony niewiedzy”.

Sprawiedliwość *Folwarku*

Czy – pyta Michael Sandel – „eksperyment myślowy to właściwy sposób myślenia o sprawiedliwości” [Sandel 2013: 194]? Być może za swoiste „sprawdzam” wobec koncepcji Johna Rawlsa można uznać niewielką książeczkę opowiadającą właśnie o tworzeniu się nowej wspólnoty, podejmującej decyzje o własnym prawie, tożsamości, a przede wszystkim o zasadach sprawiedliwości, jakie mają w niej obowiązywać. *Folwark zwierzęcy* George’a Orwella, bo o nim tu mowa, wydaje się odpowiadać warunkom, jakie swej teorii stawia Rawls, a jednocześnie jest swoistym eksperymentem pokazującym losy konstruowanej na takich zasadach wspólnoty. Zwierzęta, o których mowa u Orwella, spotykają się jako wspólnota pozbawiona praw i wolności. Sytuacja, w jakiej je znajdujemy, jest trwaniem we wspólnej niedoli, w której znacząco dają o sobie głównie braki i niedostatki. Słowo „towarzysz”, jakim określają siebie nawzajem, oznacza tu zarówno „przyjaciele”, jak i tego, kto nosząc podobne ciężary, znajduje się w takiej samej, a przecież wspólnej, sytuacji życiowej.

Wspólnota, jaką tworzą, nie jest czystą kartą. Zjednoczone w nie-szczęściu zwierzęta spotykają się, by rozmawiać o własnym niedostatku, ale też o przyszłości. Podczas jednego z takich wieców knur Major wskazuje zgromadzonemu stadu koni, kur, kaczek, owiec, psów, koni, kozy, osła i oswojonego kruka, iż „w Anglii nie ma wolnych zwierząt. Życie każdego zwierzęcia to pasmo upodlenia i zniewolenia” [Orwell 1988: 8]. Upodlenie owo – co szybko odkrywają i dobrze rozumieją zwierzęta – nie wynika jednak z prawa natury, ale jest dziełem kogoś z zewnątrz, kogoś, kto zostaje utożsamiony z wrogiem, a z interesującej mnie perspektywy, również twórcą obowiązujących zasad sprawiedliwości. Bohaterom Orwella szybko świta w głowach myśl, że przecież „wszystkie zwierzęta są równe” [Orwell 1988: 12], a jeśli tak, to „żadnemu zwierzęciu nie wolno tyranizować własnego gatunku” [Orwell 1988: 12]. I choć istnieją między nimi znaczne różnice – czy to na poziomie intelektualnym, w wykształceniu, przygotowaniu do życia, mentalności czy nawet w osobistych przekonaniach – ich drogą okazuje się rewolucja³.

Gdy jednak zmiana staje się faktem, nowy świat okazuje się otwarty, pełen możliwości, wolności, ale przede wszystkim nieznan. Wygasają dotychczasowe uwarunkowania i obowiązki. Świat odkrywany niejako na nowo okazuje się wymagać nie tylko podziwu, ale przede wszystkim oswojenia, uporządkowania, stworzenia zasad i zasiedlenia na nowo. Zerwanie z przeszłością ma być radykalne, a przez to jeszcze trudniejsze, wymagające uświadomienia sobie nie tylko rozmiaru własnej wolności, konieczności dokonywania wyborów o charakterze moralnym czy politycznym, ale także przyszłej kooperacji. Zwierzęta – jak już wcześniej przyjęto – są i mają pozostać sobie równe. Wiedzą, że czeka je praca. Wiedzą, że

³ Celowo nie zajmuję się tutaj samą rewolucją ani jej wymiarem historycznym czy politycznym. Powstała w 1943, a opublikowany w roku 1945 *Folwark zwierzęcy* wielokrotnie analizowany czy to jako alegoryczne przedstawienie ówczesnych systemów politycznych (głównie stalinizmu), czy jako ostrzeżenie przed każdą możliwą formą totalitaryzmu, traktuję właśnie jako swoistą odpowiedź na eksperyment myślowy Johna Rawlsa, ilustrujący intuicję wyrażaną wobec tej teorii przez Michaela Sandela.

nadal będą funkcjonować we wspólnocie. Wiedzą również, że to one muszą nadać jej oczekiwany kształt. W tym miejscu można zgodzić się z przywołaną już tezą Sandela, dotyczącą konstytutywnego charakteru wspólnoty. Bez niej, a przynajmniej bez założenia jej istnienia trudno stawiać jej potencjalnych członków za „zasłoną niewiedzy”, trudno spełniać warunki „sytuacji pierwotnej”, w której *de facto* dla dobra wspólnoty zasady sprawiedliwości mają zostać wybrane przez wzajemnie niezainteresowane jednostki.

Zakładając jednak, iż *Folwark zwierzęcy* spełnia wyjściowe wymogi rawlowskiego eksperymentu, jednostki – zwierzęta – nie znając swoich przyszłych ról społecznych ani sposobu funkcjonowania w tworzącej się wspólnocie, przyjmują prawo. Warunki określane jako „sytuacja pierwotna” i „zasłona niewiedzy”, wraz z powiązaniem z nimi obostrzeniami, wydają się tutaj spełnione. Powstaje siedem przykazań, które jako sprawiedliwe uporządkowanie społeczności ma obowiązywać wszystkich jej członków. I tak prawo stanowi: „1. Wszystko, co chodzi na dwóch nogach jest wrogiem. 2. Wszystko, co chodzi na czterech nogach lub ma skrzydła jest przyjacielem. 3. Żadne zwierzę nie będzie nosić ubrania. 4. Żadne zwierzę nie będzie spać w łóżku. 5. Żadne zwierzę nie będzie pić alkoholu. 6. Żadne zwierzę nie zabije innego. 7. Wszystkie zwierzęta są równe” [Orwell 1988: 24 i n.]. Przykazania stają się prawem dla wszystkich, wszyscy też wyrażają zgodę na przyjęcie prawa właśnie w takiej postaci. W sytuacji zwierząt po rewolucji rzeczywiście można odnaleźć cechy rawlowskiej sytuacji pierwotnej. Stają się bowiem ową masą jednostek, która – tu na drodze wyboru i głosowania – dokonuje konkretnego wyboru, kształtując zasady sprawiedliwości, prawo, wskazówki dla porządku moralnego, który jest im wspólny. Tym samym wybierają zgodnie pierwszą zasadę sprawiedliwości, o której pisze John Rawls, to znaczy wskazują na równość swych podstawowych praw i obowiązków. I choć część tych ostatnich okaże się ostatecznie zdeterminowana ich kondycją (którą nie kierują się w momencie przyjmowania zasady powszechnej równości, to

wyboru dokonują za swoistą „zasłoną niewiedzy”. Wybierają, oczekując, że będą żyć w świecie wobec nich sprawiedliwym, gdzie członkowie tej samej społeczności będą wobec siebie uczciwi, sprawiedliwi. To dla przyszłej wspólnoty i ze względu na nią, będąc ukierunkowanymi na sprawiedliwość jako właśnie bezstronność, wybierają przede wszystkim wolność przed wszelkim poddaństwem. Nie znając swego przyszłego losu podejmują decyzję o wyborze nowego życia, tworzeniu własnej historii. Nie znając swoich przyszłych ról, obowiązków, przeznaczeń, położenia itp., biorą odpowiedzialność i za prawo przyjmują, iż „wszystkie zwierzęta są równe”⁴.

W zasadzie można by tu zakończyć krótki wywód, wskazując, że oto mamy spełnione wymagania teorii sprawiedliwości Rawlsa wskazane w pewnej praktyce. „Nikt nie kradł, nikt nie utyskiwał na skąpe raczej racje; kłótnie i zawiść, które były dawniej codziennością, niemal zniknęły. Nikt nie uchylał się od obowiązków” [Orwell 1988: 29] – działanie nowej wspólnoty wydawać by się mogło idealne, zgodne z założeniami eksperymentu. Trudno jednak zatrzymać się niejako w pół drogi, nie przyglądając się późniejszemu funkcjonowaniu tak zaprojektowanej społeczności. Z jednej strony w dokonywanym wyborze odnajdujemy ów moment jedności i równości. Pracę podejmują wszyscy. Jednak w społeczności, która mogłaby stanowić model niemal idealny, coś się psuje. Owymi psujami są świnie, pierwotnie inspirujące ideę równości i konieczność społecznej zmiany. Jak się wydaje od początku wszelkich wyborów dokonują one wbrew regułom zarówno klasycznie pojmowanego, jak i projektowanego przez Rawlsa, kontraktu.

Jak już wspomniano, obywatele folwarku pracują wspólnie. Wyłonienie się przywództwa uznane zostaje za coś naturalnego. Zwierzęta nie spodziewają się jednak, że popadną z jednej tyranii

⁴ Początkowo w opisywanej przez Orwella sytuacji zwierzęta faktycznie funkcjonują w taki sposób, jeszcze przed ustanowieniem przykazań dzieląc się obowiązkami i wspólnie biorąc udział we wszelkich pracach. Wolność i obowiązki zdają się powszechne, odzwierciedlając tym samym założenia, jakie znajdujemy w zasadach sprawiedliwości, jakie za zasłoną niewiedzy mieliby wybrać uczestnicy sytuacji pierwotnej.

w drugą, że przyjdzie im żyć w na pozór tylko nowej odmianie terroru. Respektują jednak reguły, na które wszyscy się przecież zgodzili. Te jednak – jakby niespostrzeżenie – zaczynają ulegać zmianom. Jakby to, co zostało wspólnie przyjęte i publicznie obwieszczono, ustępowało pomалу temu, co zaistniało niejako obok, a przez niko-go niezauważone automatycznie stawało się nowym prawem, na które wspólnota nie udzielała przecież zgody. Bo skoro zmiana się pojawiła, skoro nikt jej nie dostrzegł, a zaczęła obowiązywać, znaczy, że nowa reguła została zmieniona w nowe prawo. Niekoniecznie lepsze dla wszystkich, a jednak prawo. Gdy jednak obywatele pytali w końcu o takie zmiany, zdziwieni kształtowanym niezależnie od ich pierwotnej decyzji nowym porządkiem, odpowiedź świń była zawsze taka sama: „Czy jesteście pewni towarzysze, że to się wam nie śniło? Czy macie dowód istnienia takiej uchwały? Czy gdzieś ją zapisano?” [Orwell 1988: 62]. Zmiany szybko znajdowały swoje odzwierciedlenie w wypisanych na drzwiach stodoły przykazaniach, które ulegały pozornie nieznacznym, ale w istocie znaczącym, niekonsultowanym społecznie modyfikacjom. I tak, można już było spać w łózkach, ale bez prześcieradeł; pić alkohol, byle z umiarem; a nawet zabić inne zwierzę, mając ku temu właściwy powód. I choć te i podobne zmiany łamały pierwszą zasadę sprawiedliwości, jednocześnie wskazywały na zaniechanie stosowania drugiej z rawlsowskich zasad sprawiedliwości, nakazującej takie rozłożenie nierówności ekonomicznych i społecznych, by były one z korzyścią dla każdego, a szczególnie dla najmniej uprzywilejowanych [Rawls 1994: 87]. Chociaż pierwotna ugoda zdawała się zawarta w duchu i tej zasady, to nie oparła się ona wprowadzanym, przez *de facto* rządzące świnię, przemianom. Przemianom, które same świnię przestoczyły w niegdysiejszych oprawców. Obywatele – zaniebdywani, zastraszeni, niedoceniani, wykorzystywani, zabijani – długo jednak pocieszali się myślą o wolności. Było tak aż do chwili, w której zwierzęta zrozumiały, że je oszukano, gdy na drzwiach stodoły nie było już przykazania mówiącego o ich równości. Umowa, którą zawarły każde z każdym, na równych zasadach, została złamana. Co więcej,

z perspektywy zmian, jakie zaszły na folwarku, trudno przypuszczać, by wszyscy wchodziłi w nią na takich samych zasadach; gdy dopuszczono się oszustwa, a sprawiedliwość była ustalana bez zachowania zasad bezstronności i wzajemnego zainteresowania. Stało się bowiem tak, że „zwierzęta w ogrodzie patrzyły to na świnię, to na człowieka, potem znów na świnię i na człowieka, ale nikt już nie mógł się połapać, kto jest kim” [Orwell 1988: 128]. Przemiana została dokonana, a eksperyment Rawlsa, poddany takiej wersyfikacji, zdaje się nie wytrzymywać spotkania z praktyką. A skoro tak, to może jednak – choć nieco wbrew Sandelowi – warto przeprowadzać tego rodzaju eksperymenty myślowe, by uczyć się myśleć o sprawiedliwości i wspólnocie. Warto choćby dlatego, że tego rodzaju analizy pozwalają nam przyglądać się drugiej stronie funkcjonowania tak jednostek, jak i wspólnot politycznych, a także ich błędom i sposobom, w jaki sobie z nimi radzą. Pozwalają także na głębsze rozumienie sprawiedliwości, zakorzenione w antycznej cnotcie czynienia drugim tego, co dobre, a unikania tego, co przynosi im szkodę.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 1982, *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa: PWN.
- Arystoteles, 1964, *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa: PWN.
- Burke V. J., 1997, *Historia etyki*. Przeł. A. Białek. Warszawa: Krupski i S-ka.
- Cyceron, 1879, *Pisma filozoficzne (O wróżeniu. O przeznaczeniu. O starości. O przyjaźni. O powinnościach. O wynalezieniu retorycznym)*. Przeł. E. Rykaczewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Cyceron, 1960, *Pisma filozoficzne*, t. II. Przeł. W. Kornatowski. Warszawa: PWN.
- Kant I., 2001, *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wartenberg. Kęty: Antyk.
- Kant I., 1993, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*. Przeł. F. Przybylak. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Orwell G., 1988, *Folwark zwierzęcy*. Przeł. B. Zborski. Warszawa: „Alfa”.
- Platon, 1928, *Rzeczpospolita*. Przeł. S. Lisiecki. Kraków: PAU.

- Rawls J., 1994, *Teoria sprawiedliwości*. Przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: PWN.
- Rawls J., 2010, *Wykłady z historii filozofii polityki*. Przeł. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Sandel M., 2009, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*. Przeł. A. Grobler. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Sandel M., 2013, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?* Przeł. O. Siara. Warszawa: Kurhaus.

Summary

Justice and Construction of Community

Justice has never been an easy concept and for centuries it bothers the thinkers with various problems. Historians of ideas repeatedly debated about its meaning, scope, specific theories, understanding in the context of human and relations that man's able to build. That idea of justice has become one of the inflammatory points of dispute between supporters of liberalism, built by John Rawls and the communitarians, represented by Michael Sandel or Michael Walzer. The moment of establishing justice, its understanding, as well as a way to build community quarreled both theories, opened a discussion on the significance of this particular value, which can be found in scientific discourse and in public sphere. Although there are significant differences between communitarians, but analyzing the justice they see specific cases, indicate the specific situations in the context of which it must be considered. Most importantly they perceive justice as concrete, which consideration and understanding is linked with the existence of the community as such. Justice is not an abstract or subject of specific negotiations. Justice is not hidden in a hypothetical moment called „the original position” or behind „the veil of ignorance”. However, to show the instability of these abstractions, we have to say „Check” to the theories of John Rawls, and using concrete examples, that allows unmask the uncertainty of Rawls justice and the instability of the system, which would be based on it.

Key words: community, justice, original position, rules of law, veil of ignorance