

Trzeba przyznać, że przekład sporządzono bardzo starannie, również od strony edytorskiej (brak literówek, zachowana swoista interpunkcja oryginału).

Oczywiście, wszelkie te uwagi oparte były na pewnych założeniach co do charakteru *Also sprach Zarathustra*. Otóż przyjąłem, że to nie tylko wypowiedź poetycka, lecz również filozoficzna. Konsekwentne posługiwanie się pewnymi terminami świadczy, że to literatura bardzo precyzyjna (choć może mało precyzyjna filozofia). Tłumaczenie Berenta mogło nasuwać myśl, że *Tako rzecze...* jest luźnym zbiorem aforyzmów; nowy przekład rozwiewa te błędne przypuszczenia. Powstaje wobec tego pytanie, jakie znaczenie może mieć ta wypowiedź filozoficzna.

Dzieło Nietzschego nie operuje standardowymi środkami argumentacji filozoficznej, nie stroni wszakże od retoryki. Niebłahą rolę odgrywają tu liczne zagadki, które musi rozwikłać sam czytelnik (m.in. zagadka wiecznego powrotu tego samego). By je rozwiązać, trzeba zrozumieć pewne aluzje, jakie pojawiają się tu i ówdzie w tekście w postaci gier słownych. Zagadki owe budują właściwy przekaz filozoficzny, a ich rozwiązaniem jest „wcielenie” sensu w życie przez odbiorcę książki. Zbudowanie tego sensu pozostaje zadaniem czytelnika, jako że *Zarathustra* przedstawia tylko pewien punkt wyjścia, nie zaś punkt dojścia. Upraszczając, można powiedzieć, że Nietzsche zadał sobie pytanie: „Jak można przekonać kogoś do twórczej autonomii?” i natychmiast odrzucił russowską ideę przymuszenia do wolności. A że twórcza autonomia jest tutaj wartością naczelną, nie można do niej przekonywać za pomocą twierdzeń o innych dobrach. Przeto „przekonywanie” odbywa się tu za pośrednictwem obrazów, zagadek, przypowieści, które — nie naruszając autonomii czytelnika — mogą jednocześnie pozostać niejasne. Wybrał rozwiązanie, które nie pretenduje do uniwersalizmu: jeśli *Zarathustra* nie przemówi do czytelnika, autor nie będzie rozpaczał. Z założenia jest to książka dostępna dla wszystkich, lecz może się również okazać, że nie jest zrozumiała dla nikogo.

Nowy przekład znakomicie ułatwia obcowanie z myślą nietzscheańską. Zapewne więc nie będzie to książka dla nikogo. Być może nawet *To rzekł Zarathustra* stanie się pozycją klasyczną (po usunięciu owych nielicznych usterek) i zastąpi wysłużoną pracę Berenta.

Marcin Miłkowski

Michael Walzer, *O tolerancji*, przełożył Tadeusz Baszniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999, 147 s.

Książeczka o tolerancji

Wbrew temu, co mógłby sugerować tytuł, ta niewielka książeczka nie podejmuje otwarcie klasycznych pytań o argumenty na rzecz tolerancji (lub przeciw niej). Autor

przyjmuje, że tolerancja jest czymś wartościowym i w związku z tym za główny cel swojej pracy uznaje „pytanie, co sprzyja panowaniu tolerancji i jakie są mechanizmy jej działania” (s. 10). Ale i to sformułowanie mogłoby zmylić czytelnika. Walzer nie ma bowiem zamiaru przedstawić ogólnego i powszechnie obowiązującego „mechanizmu” działania tolerancji, ani projektować najbardziej tolerancyjnego ze wszystkich możliwych ustrojów politycznych. Taki (negatywny) stan rzeczy jest konsekwencją metodologii przyjętej w tej pracy, a wyłożonej w krótkim *Wprowadzeniu*. Walzer stwierdza tu, że interesuje go przede wszystkim „pokojowe współistnienie grup ludzi o odmiennej historii, kulturze i tożsamości, które dzięki tolerancji staje się możliwe” (s. 12). Może ono przybierać różne formy polityczne, realizować się na różne sposoby w różnych warunkach. Tak więc, pisze Walzer: „nie ma żadnych zasad, które obowiązywałyby we wszystkich formach rządów tolerancji czy wskazywały nam dyrektywy działania we wszelkich okolicznościach, w każdym czasie i miejscu, w imię jakiegoś konkretnego zbioru regulacji politycznych czy ustrojowych” (s. 12-13). I nieco dalej: „Najlepszy ustrój polityczny jest zawsze zależny od historii i kultury ludzi, których życie reguluje” (s. 16). Ten umiarkowany relatywizm decyduje o metodzie i kształcie całego eseju. Walzer postanawia opisać najróżniejsze formy rządów, w ramach których realizowana jest (lub była) tolerancja i przyrzeć się konkretnym problemom charakterystycznym dla tych specyficznych form. O tolerancji można więc, jego zdaniem, pisać dopiero wówczas, gdy umiejscowimy ją w społeczno-historycznym kontekście, tak więc uwagi natury normatywnej mogą pojawić się dopiero na tle opisu konkretnej formacji społecznej. Opisy konkretnych form rządów i związanych z nimi problemów zajmą więc znaczną część pracy Walzera, ale zgodnie z jego metodologią jest to konieczne, jeśli w ogóle mamy wiedzieć, o czym mówimy. Walzer nie twierdzi jednak, że wszystko musi się skończyć na opisie: w jego przekonaniu żadna forma rządów nie stanowi organicznej całości, w której nic już się nie da zmienić. Gdy już przedstawi się opis konkretnej formy rządów i towarzyszącego jej społeczno-historycznego kontekstu, powinny ujawnić się najróżniejsze możliwości dalszej manipulacji takim systemem, możliwości zmian zarówno na lepsze, jak i na gorsze. Choć taki „kontekstualizm” wygląda nader nowocześnie, nad tą metodologią czuwa z pewnością duch Arystotelesa.

Walzera interesuje przede wszystkim tolerancja wobec ludzi będących przedstawicielami jakichś grup społecznych, a nie wobec „ekscentrycznych jednostek”. Tego rodzaju tolerancja może mieć najróżniejsze odcienie, w zależności od tego, jaki jest stopień wzajemnej życzliwości czy zainteresowania pomiędzy tolerującymi się grupami. Walzer szkicuje więc kontinuum postaw, poczynawszy od „zrezygnowanej akceptacji odmienności”, na którą decydujemy się dla zachowania spokoju, aż po „entuzjastyczną aprobatę odmienności” czy nawet aprobatę wynikającą z przekonania, że wielość jest koniecznym warunkiem rozwoju człowieka. Po namyśle jednak Walzer postanawia odmówić tej ostatniej postawie miana „tolerancji”, pytając przy tym: „w jakim sensie można bowiem powiedzieć, że toleruję coś, co w rzeczywistości apróbuję?” (s. 22). Ten problem prowadzi ostatecznie Walzera do sformułowania całkiem sensownej definicji „cnoty tolerancji”: tolerancyjni są ci, którzy „pozostawiają [...] miejsce dla mężczyzn i ko-

biet, których przekonani nie dzielają i których praktyk nie są skłonni naśladować; potrafią współżyć z innością, która, niezależnie od stopnia, w jakim aprobuja jej obecność w świecie, pozostaje nadal czymś różnym od tego, co jest im znane, czymś obcym i osobliwym” (s. 23). Autor stwierdza też — a jest to z pewnością nieoczywiste twierdzenie — że w ogólności istnienie „efektywnych rządów tolerancji” nie wymaga wcale, by członkowie rządzonej społeczności darzyli odmienność jakimś życzliwym zainteresowaniem czy entuzjazmem dla odmienności.

Zgodnie ze swoimi metodologicznymi deklaracjami Walzer podejmuje więc próbę opisanego ustrojów politycznych, które sprzyjały tolerancji. Wyróżnia pięć takich form ustrojowych i wskazuje specyficzny sposób, w jaki umożliwiają one istnienie tolerancji. Idzie tu więc o imperia wielonarodowe (takie jak Persja, Egipt pod rządami Ptolemeuszów czy Rzym), społeczność międzynarodową, państwa związkowe (takie jak Szwajcaria, Belgia, Cypr czy Bośnia), państwa narodowe i wreszcie państwa imigranckie (tutaj modelem są przede wszystkim Stany Zjednoczone). Walzer nie twierdzi oczywiście, że te typy rządów z samej swej natury sprzyjają tolerancji. Mogą one jej sprzyjać, jeśli spełniają odpowiednie warunki, ale są to warunki typowe dla każdej z tych form, a nie jakieś ogólne prawidła. W konsekwencji — gdy warunki te są spełnione — w ramach różnych ustrojów tolerancja przybiera różne formy. Walzer zapewnia, że jego typologia nie rości sobie pretensji do kompletności, a co więcej, nie ma ona charakteru hierarchii. Przynajmniej gdy idzie o sprzyjanie tolerancji nie można przedkładać imperium wielonarodowego nad państwo imigranckie lub na odwrót, ponieważ tolerancja w tych dwóch typach społeczno-ustrojowych realizuje się nieco inaczej, a każdą z tych form cechują specyficzne dla niej niebezpieczeństwa i problemy. Jednakże porządek, w jakim Walzer przedstawia swoje „pięć form rządów tolerancji” nie jest przypadkowy. W pierwszych trzech typach rządów (imperium wielonarodowe, społeczność międzynarodowa i państwo związkowe) przedmiotem tolerancji są *całe grupy* i w zależności od „formy rządu” grupy te zachowują w mniejszym bądź większym stopniu autonomię i wewnętrzną strukturę. W państwie narodowym przedmiotem tolerancji staje się *jednostka*, która jest zarazem obywatelem i członkiem jakiejś mniejszościowej grupy i — jak mówi Walzer — jest tolerowana ze względu na swoją nazwę rodzajową (Rom, protestant). Inaczej niż w przypadku pierwszych trzech form, przynależność do jakiejś grupy nie jest konieczna, a grupy te nie mają prawa zmuszać swoich członków do posłuszeństwa: również i wewnątrz nich jednostka jest obywatelem państwa. Tak więc w pierwszych trzech typach rządów pomiędzy państwem a jednostką stoi zawsze grupa, natomiast w pozostałych dwóch jednostka jest członkiem grupy, a zarazem — bezpośrednio — obywatelem państwa. Skrajnym przypadkiem jest państwo imigranckie, gdzie — podobnie jak w państwie narodowym — tolerancja dotyczy jednostek, a nie całych grup, i to jednostek „ze względu na ich nazwy własne” (s. 50), ponieważ każda jednostka może na różne sposoby angażować się w kulturę grupową. Ostatecznie pojawia się tyle wersji grupowej kultury, ile jest ludzi, ostatecznie więc, jak pisze Walzer „każdy musi tolerować każdego innego” (s. 9 i 45).

W następnym kroku Walzer przygląda się czterem przykładom państw-społeczności, które nie pasują do jego typologii, stanowią bowiem „przypadki mieszane”. Rozważa więc konkretne problemy, na jakie natrafia tolerancja we Francji, Izraelu i Kanadzie, następnie zaś analizuje pod kątem tolerancji strukturę Wspólnoty Europejskiej. Choć wszystkie te przypadki z różnych względów wymykają się nakreślonej przez Walzera typologii rządów tolerancji, typologia ta okazuje się dość użyteczna przy analizie tych konkretnych, zagmatwanych przykładów. Walzer pokazuje na przykład, na czym polega specyfika problemu, jaki Kanada ma z prowincją Quebec. Otóż Kanada jest zasadniczo państwem imigranckim, do którego z definicji ludzie nie przyjeżdżają w zorganizowanych grupach i — inaczej niż w przypadku kolonii — nie mają zamiaru „rozciągać” swojego dawnego kraju na nowe obszary. Pojawiają się jako imigranci i choć formują się we wspólnoty zgodnie ze swym pochodzeniem, cechuje ich coś, co Walzer nazywa tożsamością „kreskowaną”: od kreski w słowach, takich jak „włosko-amerykański”. „«Amerykanin» oznacza tożsamość polityczną, pozbawioną mocnych czy specyficznych wymogów kulturowych [...] «Włoch» oznacza tożsamość kulturową pozbawioną implikacji politycznych” (s. 46). Inaczej jest jednak w przypadku francuskojęzycznej ludności Quebecu: Francuzi przybyli tu jako koloniści i zostali następnie podbici. W tym sensie są znacznie spójniejszą wspólnotą od wspólnot imigranckich i to taką, która pragnęłaby, aby jej odmienność miała odzwierciedlenie również w warstwie politycznej. W zrozumieniu odmienności tej odmienności typologia Walzera okazuje się bardzo pomocna.

Przyjrawszy się już tym czterem konkretnym, złożonym przypadkom, Walzer podejmuje z kolei analizę kilku wybranych problemów praktycznych, z jakimi muszą się borykać owe różne formy rządów, jeśli pragną „sprzyjać tolerancji”. Rozważa więc różnorodne problemy władzy, rozwarstwień klasowych, ról płciowych czy zachowań seksualnych, religii i edukacji. Za każdym razem przebiega swoją typologię przyglądając się postaci, jaką problemy te przybierają w ramach kolejnych form rządów. Rozważania te są dość interesujące, ale na tym etapie książka traci już nieco wiatr w żaglach. Z racji niewielkiej objętości całej pracy opisy problemów muszą pozostać stosunkowo powierzchowne, choć niewątpliwie sporo tu bardzo ciekawych spostrzeżeń i analiz w formie załączkowej. Ostatecznie czytelnik, który zakończył lekturę na rozdziale czwartym (poświęconym właśnie „problemom praktycznym”) nie jest właściwie pewien, co się w tej książce twierdzi, chociaż w głowie pozostaje mu przyjemne uczucie niejakiego rozeznania w Bardzo Trudnych Problemach tolerancji w najróżniejszych formach rządów. Książka zyskuje na sile, kiedy Walzer porzuca swój przegląd „problemów praktycznych” i w niezmiernie istotnym rozdziale piątym przechodzi do rozważenia „nowoczesnych i ponowoczesnych” modeli tolerancji.

Zdaniem Walzera istnieją dwie formy tolerancji charakterystyczne dla nowoczesności, które zarazem stanowią dwa „najważniejsze projekty nowoczesnej polityki demokratycznej” (s. 104). Stosunek do grup mniejszościowych przybiera tu mianowicie dwie alternatywne formy: jest to albo asymilacja jednostek *jako* jednostek, albo uznanie grupowej odrębności. Chodzi więc z jednej strony o charakterystyczny dla nowożytniej

polityki demokratycznej projekt włączania członków kolejnych grup w obręb społeczeństwa, z drugiej zaś — o równie charakterystyczne dla nowożytności wysiłki zmierzające do „zagwarantowania grupie jako całości własnego głosu, miejsca i instytucji politycznych” (s. 105). Zdaniem Walzera, te dwie formy tolerancji istnieją obok siebie w nowożytnej polityce i często nawet członkowie tej samej grupy kulturowej domagają się dla siebie różnego typu traktowania: „niektórzy ludzie próbują uwolnić się od ograniczeń, jakie narzuca im przynależność do grupy religijnej i etnicznej, twierdząc, że są jedynie obywatelami, podczas gdy inni chcą być uznawani i tolerowani właśnie jako członkowie zorganizowanej wspólnoty wyznawców jakiejś religii albo etnicznych pobratymców” (s. 106-107). Tak więc na gruncie pierwszego modelu przedmiotem tolerancji są jednostki, a gruncie drugiego — całe grupy, często wraz z ich wewnętrzną strukturą. Walzer jest przekonany, że choć te dwa projekty wydają się konkurencyjne, nie możemy sztywno przedkładać jednego nad drugi. O tym, który z modeli akurat powinien zostać zastosowany, muszą zdecydować konkretne okoliczności danego przypadku. W ogólności jednak „koegzystencja silnych grup i wolnych jednostek, pomimo wszelkich trudności, jakie się z nią wiążą, jest trwałym znamiem nowoczesności” (s. 107). Za tym wywodem kryje się niezwykle istotna, choć kontrowersyjna idea, która nabiera olbrzymiego znaczenia w końcowych partiach książki. Idzie mianowicie o związek pomiędzy tożsamością jednostki a wspólnotą czy grupą. Zdaniem Walzera tożsamości tworzą się w ramach grup, na ich tle, czy wreszcie w akcie wyzwalania się spod ich wpływu. Społeczeństwo, w którym zanikłyby więzi wspólnotowe nie byłoby wcale społeczeństwem silnych indywidualności tylko zbiorowiskiem jednostek o słabej i płytkiej tożsamości. Dlatego właśnie Walzer obstaje za nieustannym współgraniem obu nowoczesnych projektów, za istnieniem „stałego napięcia między jednostką a grupą, między obywatelem państwa a członkiem grupy” (s. 113).

Ten sposób myślenia leży u podstaw krytyki, jakiej Walzer poddaje ponowoczesny model tolerancji w wersji proponowanej przez Julię Kristevą. Teoretycy i obrońcy ponowoczesności kreślą wizję społeczeństwa, w którym nie istnieją trwałe więzi grupowe, a ludzie „budują swoje «jaźnie» z fragmentarycznych pozostałości dawnych kultur i religii” (s. 108). Wszelkie grupy będą miały charakter tymczasowy, a zaimki osobowe, takie jak „my”, „oni”, czy nawet „ja”, nie będą miały trwałych odniesień. Z tego obrazu wyłania się model tolerancji różny od modeli nowoczesnych: teoretycy, tacy jak Kristeva, namawiają nas do „uznania świata obcych [...] i zaakceptowania obcego w nas samych” (s. 109). Jak się zdaje, człowiek ponowoczesny domaga się tolerowania swojej odmienności nie jako przedstawiciel pewnej grupy kulturowej, lecz jako „dysydencka” jednostka o tożsamości skomponowanej z różnych elementów. Walzer akceptuje do pewnego stopnia tę wizję, ma jednak wątpliwości co do jej autonomicznego charakteru. Mówienie o „jaźniach” poskładanych z najróżniejszych kulturowych fragmentów ma sens jedynie wówczas, gdy istnieją w miarę spoiste grupy, które reprodukują swoją kulturę. Im bardziej oddalamy się od „kulturowego podłoża”, tym mniej mamy „tworzywa” do autokreacji. Walzer uważa, że należy docenić „niezmiernie szeroki zakres wolności osobistej, z którego możemy korzystać jako obcy i potencjalni obcy” (s. 112), za-

razem jednak musimy dbać o umacnianie różnorodnych grup kulturowych. „Radykalna wolność jest rzeczą mało pociągającą, jeśli nie istnieje w świecie, który stawia jej znaczący opór” (s. 113). Ostatecznie więc Walzer jest przekonany, że rządy tolerancji powinny dziś aktywnie wspomagać różnorodne grupy kulturowe, zarazem dbając o to, by grupy te nie zasklepiały się i nie zamykały na działanie w ramach wspólnego państwa. „Celem tolerancji nie jest, i nie było nigdy, zniesienie opozycji «my» i «oni» (i, tym bardziej, zniesienie «ja»), ale stworzenie trwałych podstaw pokojowej koegzystencji i współdziałania” (s. 113-114).

Na początku swojej książki Walzer zapowiada, że normatywne sugestie, jakie wysunie w dalszym toku wywodu, odnoszą się wyłącznie do jego „amerykańskiej rzeczywistości” (s. 17) i dla innych mogą mieć tylko wartość heurystyczną. Cały obszerny i ciekawy epilog wypełniają więc „refleksje o amerykańskiej wielokulturowości”, w których rozważania o różnych modelach tolerancji znajdują swoje konkretne zastosowanie. Analizując dwie odśrodkowe siły, jakie działają we współczesnym społeczeństwie amerykańskim — atomizację i rozpadanie się społeczeństwa na odrębne grupy kulturowe — Walzer po raz kolejny broni tezy o doniosłej roli takich grup w kształtowaniu jednostek o silnej tożsamości. Należy zadbać o utrzymanie równowagi pomiędzy tymi dwiema tendencjami: „Jesteśmy [...] uwikłani w swoiście modernistyczny i postmodernistyczny konflikt między różnorodnością grup i jednostek. I jest to konflikt, w którym nie mamy wyboru, jak uznać wartość obu ścierających się stron. Te dwa pluralizmy sprawiają, że Ameryka jest tym, czym jest, a raczej bywa [...]” (s. 126). Dzisiaj jednak może to oznaczać, że należy podtrzymywać istnienie różnorodnych grup kulturowych, ponieważ ich słabość pociąga też za sobą słabość jednostkowych tożsamości — a równocześnie przeciwdziałać zasklepianiu się tych wspólnot. Walzer rozważa najróżniejsze problemy związane z zachowaniem tej równowagi, a także najróżniejsze sposoby jej utrzymania. Podkreśla choćby rolę szkół, które, między innymi, winny dążyć do „formowania obywateli o «kreskowanej» tożsamości, ludzi, którzy będą bronili tolerancji w swoich własnych wspólnotach, choć zarazem będą nadal cenić i reprodukować (a także analizować i modyfikować) swą odmienną kulturę” (s. 135). W ogólności wierzy w konieczność ochrony i ożywiania najróżniejszych grup i „stowarzyszeń kulturowych”, dzięki którym również indywidualizm może zyskać na sile: „Znajdujemy się w stadium, w którym nadal możemy wykorzystać pluralizm grup do ocalenia pluralizmu społecznie izolowanych jednostek” (s. 128).

Te zamykające książkę Walzera rozważania o konieczności równowagi pomiędzy indywidualizmem i wielokulturowością bezpośrednio stosują się tylko do specyficznej rzeczywistości Stanów Zjednoczonych i nie powinniśmy o tym zapominać, nawet jeśli pociąga nas ogólniejsza teza o związku pomiędzy wspólnotą a tożsamością jednostki (także jednostki krytycznej wobec tej wspólnoty). Imigranckie, wielokulturowe, a zarazem indywidualistyczne społeczeństwo Stanów Zjednoczonych dramatycznie różni się od w miarę jednorodnego etnicznie społeczeństwa polskiego z jego pogmatwaną historią najnowszą. Zanim zachłystniemy się najróżniejszymi żargonami, czy to będzie żargon ponowoczesny, czy — coraz modniejszy u nas — żargon wspólnotowości, powin-

niśmy przyjrzeć się dokładniej naturze tego społeczeństwa, bowiem dopiero wtedy będziemy mogli powiedzieć, jaki model tolerancji ma sens w naszych warunkach. Również i tego można nauczyć się od Walzera.

Adam Lipszyc

Otfried Höffe, *Sprawiedliwość polityczna. Podstawy krytyki filozofii prawa i państwa*, przekład z niemieckiego Jarosław Merecki SDS, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, 441 s.

Czy sprawiedliwość polityczna jest możliwa?

Po wydanej w Polsce (w 1992) *Etyce państwa i prawa* przyszedł czas na *Sprawiedliwość polityczną*. Autor wykorzystuje rezultaty swoich badań, by przedstawić sprawiedliwość polityczną, będącą podstawowym pojęciem moralnej krytyki prawa i państwa. Krytyka ta, jeśli kieruje się ideą sprawiedliwości politycznej, staje się tym samym moralną krytyką władzy. W obszernej analizie teorii politycznych, od starożytności (bo przecież dyskurs o sprawiedliwości nie rozpoczyna się wraz ze sporem między Rawlsem a utilitaryzmem) do czasów obecnych próbuje dać odpowiedź na pytanie, czy prawo może gwarantować sprawiedliwość. Nie ma w tym miejscu wątpliwości — nie może. Swe rozważania Höffe dzieli na trzy części. W dwóch pierwszych wyczerpująco omawia pozytywizm prawny i polityczny oraz anarchizm, w trzeciej natomiast definiuje polityczną sprawiedliwość jako zasadę społeczeństwa wolności.

Autor w szerokim kontekście ukazuje dwa, wymienione już, przeciwstawne stanowiska, poddając je jednocześnie krytyce. Obydwa bowiem czynią wątpliwym sens i możliwość dyskursu o sprawiedliwości. O ile pierwszy powstrzymuje się od pytania o uprawomocnienie, o tyle drugi wysunawszy to pytanie, odpowiada na nie negatywnie, bo jeśli za zasadę społeczeństwa przyjmuje się wolność od władzy, to prawo i państwo okazują się nieprawomocne. Zatem w obu tych przypadkach następuje odrzucenie idei sprawiedliwości politycznej, choć na zupełnie innych zasadach. Krytyka pozytywizmu zawarta jest już w krytyce anarchizmu. Należy pamiętać, że przecież uprawomocnienie pozytywnego porządku prawnego i państwowego łączy się z jego ograniczeniem. Na czym polega uprawomocnienie? Uprawomocnić jakąś rzecz oznacza uwierzytelnić ją, czy wykazać jej zasadność. W ramach systemu społecznego uprawomocnienie dokonuje się przez odwołanie do odpowiednich norm, natomiast w ramach porządku prawnego poprzez wskazanie na odpowiednie ustawy. Trzeba pokazać warunki urzeczywistnienia sprawiedliwości, które obowiązują tylko przy uznaniu korzystnych (sprawiedliwych) dla wszystkich zasad koegzystencji.

Wobec anarchizmu i jednocześnie wobec postulatu wolności od władzy można wysunąć zarzut, iż istnieją regulacje społeczne, które są korzystne dla każdego. Ponadto