

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

wspólna korzyść jest realna, gdy dzięki publicznej instytucji przymusu nie opłaca się jej wykorzystywać przeciwko innym. Przeciw pozytywizmowi prawnemu przemawia to, że związany z przymusem porządek prawny tylko wtedy nie jest czystym przymusem, gdy kieruje się postulatami sprawiedliwości, takimi jak wolności podstawowe. Przy czym przymus, który ogranicza się do obrony przed naruszaniem tychże wolności, nie jest niesprawiedliwy, lecz moralnie dozwolony. Prawa człowieka bez uprawnienia do stosowania przymusu nie byłyby przestrzegane, jak stwierdza Höffe.

Jasno określa się tu zadanie filozofii sprawiedliwości politycznej. Ma nim być przezwyciężenie zarówno politycznego dogmatyzmu, jak i sceptycyzmu. Autor więc szuka stanowiska pośredniego, które przeciwstawiałoby się radykalnemu pozytywizmowi prawnemu, nie odrzucając przy tym prawa i państwa. Z drugiej jednak strony, krytykuje anarchizm, nie przyznając prawu i państwu nieograniczonej władzy, jak to czyni Hobbes. Jeżeli zatem idea sprawiedliwości politycznej ma się stać takim łącznikiem, musi równocześnie uprawomocniać i ograniczać. Höffe wskazuje na „polityczny projekt nowożytności”, będący krytyczną teorią prawa i państwa, pośredniczącą pomiędzy tymi przeciwstawnymi tendencjami. Projekt ten powstaje na gruncie dwóch fundamentalnych doświadczeń: radykalnego kryzysu wspólnoty politycznej oraz radykalnej krytyki stosunków politycznych. Pierwszym są wojny polityczno-religijne, drugim natomiast — lekceważenie podstawowych praw człowieka. Oba doświadczenia prowadzą do odmiennych konsekwencji: wojny (a zwłaszcza wojny domowe) — do ustanowienia prawa pozytywnego i odpowiedzialnej za prawo władzy państwowej, polityczny ucisk natomiast, prowadzi do idei wolności od władzy jako zasady społeczeństwa. Nie należy absolutyzować żadnego z tych doświadczeń, gdyż spowoduje to nieuchronne oderwanie pojęcia sprawiedliwości od prawa i państwa. Tymczasem te trzy pojęcia: prawo, sprawiedliwość i państwo są ze sobą ściśle powiązane; filozofia polityczna, o czym przypomina Höffe, musi je wszystkie uwzględnić w swoim dyskursie. Składają się one bowiem na trójczłonową hipotezę: „jeśli ludzkie współzycie ma przybrać prawomocną formę, to, po pierwsze, powinno mieć charakter prawa, po drugie, prawo powinno być sprawiedliwe, i po trzecie, sprawiedliwe prawo powinno być chronione w ramach publicznego porządku prawnego, tj. przybrać postać (sprawiedliwego) państwa” (s. 19).

Istnieją trzy poziomy, które w ramach politycznych zjawisk konfliktu, krytyki i kryzysu wymagają pomocy filozofii. Na poziomie zerowym krytyki państwa i prawa mamy do czynienia, na przykład, z pytaniem: jak daleko ma sięgać państwowa obrona ludzkiego życia i środowiska naturalnego. Na pierwszym poziomie pytamy o zakres kompetencji prawa i państwa. Skupić się tu można na pytaniu, czy ochrona życia nienarodzonych lub też ochrona środowiska naturalnego w ogóle należy do zadań porządku prawnego i państwowego. I wreszcie na poziomie drugim stawia się pytanie o to, czy prawu i państwu w ogóle wolno ingerować w wolność jednostek i wolną grę sił społecznych. Pierwszy poziom krytyki warto byłoby zastosować do ustroju panującego w Polsce. Na ile państwo może wnikać w sferę prywatną? Jakkolwiek dzieło Höffego nie zawiera żadnych opisów europejskich czy światowych scen politycznych, bez trudu można odnaleźć przykłady ilustrujące przedstawiane w nim teorie. „Ochrona życia poczętego”, o któ-

rej wspomina Höffe, doskonale wpisuje się w naszą rzeczywistość. Weźmy przykład pierwszy z brzegu — wprowadzenie zmian w terminologii stosowanej w Kodeksie karnym i ustawie o zawodzie lekarza. Słowo „plód”, o zabarwieniu neutralnym, zastępuje się tu terminem „dziecko poczęte”. W ten sposób prawo staje się instrumentem ideologicznym.

Przy pytaniu o uprawomocnienie przymusu nie można pominąć trzech stopni krytyki, która uprawomocnia prawo i państwo. I tak krytyka pierwszego stopnia kieruje się ideą sprawiedliwej władzy. Odróżniana jest tu tylko prawomocna i nieprawomocna postać tejże władzy. Pada pytanie, jakie zasady tworzenia prawa i państwa są sprawiedliwe i jakie dziedziny życia powinny być regulowane przez wspólnotę prawną i państwową. Krytyka drugiego stopnia, podając w wątpliwość prawomocność założeń tej, która ją poprzedza, pozwala na zastanowienie się, czy przymus prawny i państwowy w ogóle jest dozwolony. Natomiast krytyka stopnia trzeciego umożliwia dostrzeżenie, że momenty przymusu charakteryzują wszelkie instytucje społeczne, a także pomaga zbadać prawomocność przymusu. Sprawiedliwość rozumiana jako zobowiązanie społeczne, którego spełniania ludzie żądają od siebie nawzajem, ma znaczenie etyczne. „W ramach moralności społecznej sprawiedliwości przysługuje miejsce wyróżnione, porządek społeczny zaś, wyposażony w prawo do użycia przymusu, być może tylko sprawiedliwość czyni prawomocnym” (s. 46). Uprawomocnienie upoważnienia do stosowania przymusu mierzone jest dobrem członków wspólnoty i może być usprawiedliwione tylko wtedy, gdy każdemu z osobna przynosi korzyść. Tak brzmi teza podstawowej zasady sprawiedliwości politycznej. Mówi się tu zatem o dystrybutywnie korzystnej koegzystencji wolności. „Istnienie sprawiedliwości rozumianej jako korzyść dystrybutywna ukazać można jedynie za pomocą dwustopniowej procedury. Najpierw trzeba pokazać, że ustanowienie porządku społecznego [...] upoważnionego do stosowania przymusu jest korzystne dla danej grupy, a następnie, że korzyść danej grupy oznacza korzyść każdego z jej członków. W pierwszym kroku uprawomocnienie ma charakter (społeczno-)pragmatyczny, w drugim otrzymuje swój specyficzny wymiar sprawiedliwościowy” (s. 66).

W pozytywizmie, zaznacza Höffe, powinniśmy oddzielać prawo od moralności. „W ramach dyskusji z pozytywizmem przez «prawo» rozumiemy przede wszystkim prawo pozytywne, przez «moralność» — moralność krytyczną, a nie zwyczajową, a w ramach moralności krytycznej chodzi nam nie o perspektywę indywidualną, lecz o perspektywę instytucjonalną. «Moralność» oznacza tu ostatecznie moralny punkt spojrzenia na prawo i państwo, tj. sprawiedliwość polityczną [...]” (s. 104). Pozytywizm i moralizm są zatem wewnętrznie sprzecznymi postawami. W moralizmie bowiem prawo da się zdefiniować tylko w odniesieniu do sprawiedliwości, w pozytywizmie zaś, definiuje je się bez jakiegokolwiek odniesienia do sprawiedliwości.

Kreśląc ramy do dyskusji nad pozytywizmem prawnym i politycznym, Höffe wskazuje na Hobbesa, który uprawomocnienie do stosowania przymusu wyprowadza ze „zgody zainteresowanych”; legitymizacja porządku prawnego polega u niego na wolnym uznaniu tych, którzy są poddani suwerenowi. Bowiem nie prawda, lecz autorytet ustanawia prawo. W teorii obowiązywania prawa, autor *Lewiatana* wyróżnia trzy grupy: siły,

uznania i — pośredniczącą między nimi — teorię uprawnienia. To właśnie dzięki temu trzeciemu momentowi myśl Hobbesa otrzymuje wyraźne odniesienie do sprawiedliwości. Sprawiedliwość pełni zresztą dwie funkcje: uzasadnia prawo i państwo oraz definiuje ich kształt. Jak nietrudno się domyślić, Hobbes jest rzecznikiem sprawiedliwości konstytucyjnej; proponuje uprawomocnienie prawa i państwa, bez ich ograniczania.

W krytyce pozytywizmu kluczowym jest fakt, że z prawem związany jest przymus, o czym nie wolno zapominać w sporze o definicję prawa. Pierwsza cecha przymusu ma naturę formalną, bo oprócz spotykanego, nie tylko w prawie przymusu kary, prawo zna również przymus formy (przy przekroczeniu przepisów proceduralnych grozi w tym przypadku unieważnienie aktu prawnego). „Uprawomocnienia wymaga jednak przede wszystkim przymus kary — jako przymus [...] kategoryczny” (s. 145).

Przechodząc do krytyki anarchizmu, Höffe wylicza poziomy wolności od władzy. Słaby anarchizm to po prostu wolność od dyktatury i despotyzmu. Mocna odmiana tego nurtu kładzie nacisk na współistnienie wolne od prawa i państwa, ale niekoniecznie od innych form przymusu. Natomiast anarchizm w wersji radykalnej usuwa wszelką władzę, także tę przedpolityczną. Jeśli jednak pozbędzie się autorytetu moralnego, jak słusznie zauważa Höffe, zdyskredytuje sam siebie.

Przedstawiając moment narodzin władzy, autor prezentuje dwie koncepcje starożytne — platońską i arystotelesowską. W obydwu zarysowuje się uprawomocnienie przymusu i w obydwu jego przyczyną jest konfliktowa natura człowieka. Tyle tylko, że autor *Etyki nikomachejskiej* widzi niebezpieczeństwo jako zasadniczo dane: gdzie nie ma prawa, tam istnieje groźba konfliktu. Twórca *Państwa* zaś, łączy konflikt z „pożądliwością”. Z tym zresztą Höffe nie może się zgodzić. Platon sądzi, iż ogniskiem konfliktów jest właśnie „pożądliwość” i jej społeczne następstwo — kultura. Trudno przyjąć tego rodzaju krytykę cywilizacji, władza nie jest bowiem ceną, którą człowiek musi zapłacić za swą kulturę.

Z punktu widzenia uprawomocnienia radykalny anarchizm może mieć dwa znaczenia. Teza, iż wszelka władza jest nieprawomocna, może oznaczać realne istnienie konfliktów, ale nie oznacza tym samym, że istnieją takie, które usprawiedliwiłyby przymus. Z drugiej jednak strony, anarchizm może twierdzić, iż takie konflikty mogą wprawdzie istnieć, tyle, że należy je zlikwidować lub ich unikać. Otwarte pozostaje pytanie, czy uprawomocnienie do stosowania przymusu przysługuje tylko osobom naturalnym, jak chce anarchizm, czy, zgodnie z jego krytyką, potrzebna jest wspólna i zinstytucjonalizowana forma uprawnienia.

Analizując problem uprawomocnienia, Höffe prezentuje ciekawą, choć trudną do rozstrzygnięcia kontrowersję między Rawlsem a Nozickiem. Pierwszy z nich interpretuje swoją teorię sprawiedliwości jako teorię umowy, drugi z kolei, krytykuje taką interpretację. Pojęcie umowy złożone jest z trzech elementów — wolnej i powszechnej zgody, wzajemnego przekazania praw i obowiązków oraz publicznego uprawnienia do stosowania przymusu. U Rawlsa obecna jest w zasadzie tylko pierwsza część tej definicji, trzeba tu zatem mówić o teorii umowy w sensie słabym. Nozick natomiast chce zbudować alternatywną do teorii umowy nieintencjonalną teorię sprawiedliwości. Twierdzi on,

że jeśli każdy będzie się troszczył jedynie o własną korzyść, to chcąc nie chcąc doprowadzi do ustanowienia państwa. Będzie się więc ono jawić jako efekt działań racjonalnych jednostek. „[...] w uprawomocnieniu państwa przez Nozicka można zidentyfikować wszystkie trzy elementy pojęcia umowy (społecznej) i elementy te mają za każdym razem znaczenie sprawiedliwościowe” (s. 391). Niestety, ta teoria uprawomocnienia nie przekonuje do końca, choćby ze względu na założenie, iż ludzie zwykle spełniają swe obowiązki moralne. Tymczasem dopóki nie istnieje publiczna władza uprawniona do stosowania przymusu i odpowiedzialna za spełnianie zobowiązań przez wszystkich, naruszanie tychże zobowiązań jest racjonalne.

Niemniej interesujące jest przedstawienie sporu Rawlsa z utylitaryzmem. Koherencyjną teorię sprawiedliwości, skupioną wokół idei równowagi refleksyjnej uzupełnia tu tzw. „racjonalny wybór roztropnościowy”, z którego powinno dać się wyprowadzić zasady sprawiedliwości w idealnych warunkach wyboru. Taki wybór, mimo że podejmowany we własnym interesie, zakłada jednak bezstronność. Problem leży w tym, iż za sprawą zasłony niewiedzy nie wiadomo, na czym ten interes polega. „Ten brak wiedzy odpowiada jednak dokładnie idei bezstronności, która pojęciowo składa się tu z dwóch elementów: (1) stronnicości, której (2) brakuje wszelkich informacji, które umożliwiają stronnicość. Ponieważ jednak bezstronność — przynajmniej tymczasowo — jawi się jako najwyższa zasada sprawiedliwości, a perspektywa sprawiedliwości kwestionowana jest przez utylitaryzm, krytyka utylitaryzmu w Rawlowskiej teorii sprawiedliwości zawiera *petitio principii*” (s. 39-40).

W końcowych rozdziałach *Sprawiedliwości politycznej* Höffe nie rozwiązuje jednoznacznie zagadnienia dotyczącego sprawiedliwości naturalnej. Nie wiemy bowiem, czy naturalne społeczeństwo prawne jest ostatnim szczeblem w „drabinie uprawomocniania”, czy stanowi okres przejściowy do instytucjonalnego — a dokładniej — państwowego społeczeństwa. Pierwszym deficytem sprawiedliwości naturalnej jest tzw. „brak wspólnego określenia”; powinien zostać zdefiniowany (dla każdego) obszar wolności, w który innym nie wolno ingerować. Jednak wiedza na temat tego obszaru musi być wspólna, bo co wydaje się oczywiste, realizacji wolności podstawowych dokonuje się tylko poprzez wzajemną rezygnację z części wolności. Drugim brakiem jest niemożność egzekwowania prawa; sprawiedliwość naturalna jest niezdolna do stosowania przymusu. Nie udaje się jej dotrzymać wcześniej danych obietnic. Pozostawiając odpowiedzialność za prawa człowieka jednostkom, naturalna społeczność prawna nie jest stanem sprawiedliwości.

Lektura *Sprawiedliwości politycznej* Otfrieda Höffego daje odpowiedź na pytania dotyczące zarówno kryzysu, jak i konfliktu wewnątrz państwa i wspólnoty politycznej. Mimo ich niewątpliwiej ponadczasowości, można je odnieść do sytuacji panującej we współczesnych liberalnych demokracjach. Materiał przedstawiony przez autora pozwala na refleksję, dotyczącą sprawiedliwego państwa i prawa, gdzie wszyscy obywatele mają zagwarantowane takie same korzyści. Niestety, żadne z państw faktycznie istniejących nie zasługuje w pełni na miano „państwa sprawiedliwości”. Sprawiedliwość polityczna pozostaje zawsze sporna i zależna od partykularnych interesów oraz potencji-

łów siły i zagrożenia. Jednak w demokratycznych i socjalnych państwach konstytucyjnych urzeczywistnione są istotne warunki sprawiedliwości, tyle, że nie gwarantują one konkretnej sprawiedliwości. Zadaniem struktur konstytucyjnych jest urzeczywistnianie i utrwalanie różnych postaci sprawiedliwości politycznej.

Ewa Rutkowska

Porębski Czesław, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999, seria Ośrodka Myśli Politycznej, 368 s.

Z inicjatywy krakowskiego Ośrodka Myśli Politycznej ukazała się pozycja poświęcona zagadnieniom umowy społecznej. Autor śledzi historyczny proces posługiwania się tym pojęciem w myśli społecznej i politycznej. Wybiera interpretacje, klasycznych dla tej tematyki, tekstów Hobbesa, Locke'a, Rousseau, Kanta, Rawlsa, Nozicka, Gauthiera i Buchanana. Te trzy ostatnie i pozostałe nazwiska, które kojarzą się z tradycją kontraktualistyczną, pojawiają się głównie w kontekście krytyki czy nawiązań do koncepcji Rawlsa.

Czesław Porębski zaznacza na wstępie, że jego praca nie ma na celu pełnej prezentacji dziejów umowy społecznej. Kładzie nacisk na zagadnienia dwóch ostatnich rozdziałów książki: *Z nowszej historii umowy społecznej* i *Ze współczesnych dyskusji wokół umowy społecznej*.

Część pierwsza, *Z dawniejszej historii umowy społecznej*, zawiera opis koncepcji umowy społecznej w szeroko rozumianej myśli oświeceniowej. Klasycy nowożytnej teorii kontraktualistycznej byli przeświadczeni o normatywnej wtórności porządku politycznego — państwo nie może być celem samym w sobie. Konieczne staje się poszukiwanie racji i uzasadnienia ograniczenia pierwotnej wolności. Stąd też — wniosek Porębskiego (idącego za przytoczoną przez niego opinią Otfrieda Hoffe) — tworzone teorie mają charakter normatywny. Wątki empiryczne lub historyczne służą opisaniu stanu natury czy warunków umożliwiających przejście ze stanu natury do stanu społecznego. Wysoką pozycję w tych rozważaniach zajmuje zgoda na wzajemne ograniczenie wolności. Wymusza ona na jednostkach zawiązanie pewnej umowy. Jest to najważniejsza zbieżność dawnych koncepcji. Rozbieżność ma przyczynę w odmiennym ujęciu istoty człowieka i jego miejsca w świecie. „Hobbes jako motywy politycznie istotne wymienia zaborczość, egoizm i strach przed śmiercią, zaś za główne przedpolityczne uprawnienia człowieka uznaje prawo do samozachowania, będące prawem do wszystkiego. Locke maluje wizerunek człowieka łagodniejszymi barwami — ukazuje rozumność i jego podległość prawom natury, a w prawie do samozachowania widzi raczej zobowiązanie do rozumnych działań. Rousseau dostrzega najpierw wygnanie człowieka z raju natury oraz jego cywilizacyjne zagubienie. Kant daje opis ścierania się w człowieku pierwiastków racjonalnych i jego «empirycznej» natury, tendencji aspołecznych i po-