

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-

trzeby społecznego współdziałania” (s. 129). Hobbes buduje konstrukcję stabilnego systemu zapobiegania czy unieszkodliwiania destrukcyjności człowieka, jego egoizmu i strachu. Wiązanie się umową społeczną ma obronić wszystkich obywateli przed negatywnym zastosowaniem uprawnienia naturalnego (*ius naturalis*); przed samozachowaniem wszelkimi środkami łącznie z takimi, które zakładają krzywdę drugiego człowieka. Szkieletem stanu społecznego mają być prawa naturalne (*lex naturalis*), które jednak nie zapewnią jego stabilności bez postulatu powszechnej uległości wszechpotężnemu suwerenowi. Sprawiedliwość staje się w teorii Hobbesa przede wszystkim obowiązkiem moralnym i nakazem rozumu: sprawiedliwość jest dotrzymywaniem umów, zakazuje czynić rzeczy szkodliwe dla naszego życia. Nieufność co do sposobu postępowania człowieka, która nakazuje Hobbesowi „stworzyć” Lewiatana, wobec Locke’a wymusza poszukiwanie sposobów kontroli tworzących się instytucji politycznych. Locke, inaczej niż Hobbes, widzi w nich narzędzie opieki nad dobrami powierzonymi w trakcie porozumienia pierwotnego (*original compact*). Inaczej pojmuje też podleganie politycznej kontroli. Jeśli władza przekracza swoje ograniczenia i staje się tyranią, poddani mogą uznać ją za nielegalną i stawić jej opór. W stanie natury Locke podkreśla cechy moralne jednostek, które do umowy przystępują, czyli wolność, równość i godność. Dalej jednak te trzy aspekty stają się tylko tłem dla celu łączącego ludzi w społeczeństwo — pokoju i bezpieczeństwa korzystania z własności. Z kolei J.J. Rousseau wręcz podkreśla rangę tego, co dla Locke’a jest tłem. Wspólnota polityczna ma być przede wszystkim wspólnotą moralną. Umowa społeczna wytwarza środowisko, w którym człowiek może działać jako istota moralna. Konieczną w ustaleniu zasad sprawiedliwości w społeczeństwie obywatelskim jest wola powszechna. „Konieczne jest więc spełnienie pewnych warunków, dzięki którym wola powszechna odezwie się w każdym uczestniku zgromadzenia ludu zebranego dla uchwalenia i przyjęcia ustaw. Najlepiej byłoby, gdyby uczestnicy tego zgromadzenia nie porozumiewali się między sobą i pozwolili własnemu sumieniu i rozumowi rozstrzygnąć sprawę będącą przedmiotem obrad. Wówczas głos każdego byłby głosem sprawiedliwości, różnice zdań pomiędzy poszczególnymi ludźmi byłyby zaś tak znikome, że ustalenie, co nakazuje sprawiedliwość nie przedstawiałoby żadnych trudności” (s. 89). Porębski akcentuje problem współtworzenia woli powszechnej, gdyż podobne trudności natury technicznej pojawiają się przy propozycji teoretycznej „położenia pierwotnego” Rawlsa. Zdaniem Rawlsa, należy założyć, że podmiot umowy społecznej będzie musiał odznaczać się egoizmem (jako troską o siebie), równością (pojmowaną jako niemożliwość władzy nad innymi członkami wspólnoty), rozumnością (ogólną znajomością natury ludzkiej i ludzkich potrzeb) oraz niewiedzą na temat funkcji, jakie mogą przypaść w udziale w przyszłej społeczności. Wzajemne „niezainteresowanie” i „zasłona niewiedzy” staną się punktami centralnymi późniejszej krytyki.

Kantowska umowa społeczna powstała w jakimś stopniu „dzięki” i „przeciw” wymienionym koncepcjom. Właściwa umowa społeczna (*pactum unionis socialis*) różni się od innych umów społecznych zawieranych dla osiągnięcia różnych celów tym, że tylko ona ustanawia związek, który jest celem samym w sobie. Kant, nawiązując do

Rousseau, dostrzega, że o prawnej regulacji życia społecznego decydować winna ostatecznie wola całego ludu. Wola ta ma się odznaczać jednolitością, gdyż przy niezgodności zdań musiałaby powstać jakaś wyższa zasada prawna, która rozstrzygnęłaby spór. Najwyższym prawem stanowionym przez jednolitą wolę obywateli jest umowa pierwotna. „Kant zdecydowanie przeciwstawia się poszukiwaniu faktów historycznych, które byłyby odpowiednikami tak rozumianej umowy. Umowa pierwotna jest dlań nie faktem historycznym, a czystą ideą rozumu, której przysługuje realność praktyczna” (s. 106). Sprawiedliwość to prawne zagwarantowanie ustalonego ustawą zakresu wolności. „Co do formy bowiem prawa rozgraniczające to, co moje, od tego, co twoje, zawierają w stanie natury dokładnie to samo, co w stanie obywatelskim, jeśli myśleć o tym ostatnim jedynie wedle pojęć rozumowych; tyle tylko, że w stanie obywatelskim podane są warunki, pod którymi prawa znajdują zastosowanie (zgodnie z wymogami sprawiedliwości dystrybutywnej)”¹. Szczęście czy pomyślność nie może być celem wspólnoty politycznej, kierowanie się takimi zasadami, może mieć, według Kanta, tylko negatywne skutki. Porębski stara się także ukazać Kantowską koncepcję umowy społecznej na tle filozofii historii, zasady wiecznego pokoju, filozofii praktycznej. Tłumaczy, że nie jest jego zamiarem ukazanie całego bogactwa myśli Kanta i stąd niemożliwość ominięcia pewnych uproszczeń. Nie da się też zaprzeczyć, że część pierwsza jest streszczeniem klasycznych koncepcji kontraktualistycznych. Interpretacja ogranicza się do przytoczenia opinii m.in. B. Russella, E. Casirera i A. Cobbana. Jest to jednak rzetelne i systematyczne streszczenie, którego być może lepiej nie dałoby się zrobić na stu stronicach.

Omówienie danych doktryn polityczno-prawnych dotyczących kontraktu społecznego i nawiązujących do nich sposobów pojmowania sprawiedliwości nie jest bezcelowe. Uporządkowanie tego materiału służy ukazaniu, w drugiej części książki, jego roli w renesansie idei umowy społecznej w ostatnich dziesięcioleciach.

John Rawls jest uważany za inicjatora odnowy tradycji kontraktualistycznej. Jej problemy (na czym polega sprawiedliwość, co ludzi skłoniło do porzucenia stanu bez-prawnego i bez-państwowego) zostały odświeżone dzięki rozwojowi takich dyscyplin, jak teoria decyzji, teoria gier czy ekonomia matematyczna. Stąd też tak ogromne zainteresowanie autora (wykładowcy filozofii i etyki gospodarczej) tematyką społeczno-etyczną w ujęciu Rawlsa. „Wielu autorów zajmujących się problematyką wymienionych dziedzin uznało, że połączenie pojęć i twierdzeń teorii decyzji z tradycją kontraktu społecznego dostarczyć może klucza do rozstrzygnięcia podejmowanych przez nich zagadnień. Do autorów tych należą między innymi James M. Buchanan, David Gauthier, Robert Nozick, John C. Harsanyi i najbardziej wpływowy — John Rawls. [...] Współczesny rozdział dziejów pojęcia umowy społecznej można by wręcz zatytułować «Wokół Rawlsa»” (s. 137-138). Taki też tytuł może mieć część książki Porębskiego, w której pozostałe współczesne koncepcje są przedstawione głównie po to, by służyć porównaniu z myślą Rawlsa.

¹ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Verlag von L. Heimann, Berlin 1870, s. 151; fragment tłum. Cz. Porębski.

Jednoczesne odświeżenie teorii indywidualistycznych (np. Hobbesa i Locke'a) i wspólnotowych (np. Rousseau) pozwoliło Rawlsowi przyznać jednostce jednocześnie jak największą wolność przy jednoczesnym wymogu spełnienia dwóch nakazów moralnych. Poczucie sprawiedliwości każdej jednostki wymaga, aby nie krzywdzić innych i pomagać tym członkom społeczności, którym gorzej się powodzi. Jednocześnie pozwala sądzić, że Rawls operuje określoną koncepcją natury ludzkiej. I — jak u Rousseau — człowiek moralny pojawi się dopiero po zawiązaniu umowy społecznej, tak u Rawlsa moralność pojawi się przy ustalaniu zasad sprawiedliwości. Będzie ona stanowiła obowiązek uwzględniania interesów innych, a także kategorycznego wypełniania tego obowiązku (tu w pewnym sensie Rawls czuje się intelektualnym spadkobiercą Kanta).

- Termin „poczucie sprawiedliwości” staje się jednak kontrowersyjny dla krytyków. W dalszej części *Umowy społecznej* Porębskiego pojawia się sprzeciw (m.in. D. Gauthiera) wobec założenia, że poczucie to przysługuje choć w zbliżonej formie wszystkim ludziom. Linia obrony wygląda następująco: można opisać poczucie sprawiedliwości jednej osoby — autora *Teorii sprawiedliwości* i jeśli czytelnik się z nim zgodzi, będzie to także opis jego poczucia sprawiedliwości. Jednak nie staje się jasne, jak sprawdzić poczucie takie u osoby, która przystępuje do formułowania zasad sprawiedliwości nie identyfikując się z Rawlsem. Kolejnym kontrargumentem z *Teorii sprawiedliwości* wobec zarzutu o egoizm, będzie także to, że połączenie racjonalności (jako braku zainteresowania korzyściami innych) i zasłony niewiedzy sprawia, że każda ze stron umowy uwzględnia dobro innych, troszcząc się jedynie o dobro własne. Zasłona niewiedzy ma także przyczynić się do jednomyślności wyboru, dzięki zawieszeniu wiedzy o np. swojej pozycji społecznej, przynależności klasowej, zdolnościach, religii itd. To tego wyboru dokonają też inne osoby.

W dyskusji wokół Rawlsa istotną kwestią jest pytanie: czy osoby w pełni racjonalne w warunkach położenia pierwotnego przyjąłby obie zasady sprawiedliwości. Problem ten jest jednym ze źródeł koncepcji Davida Gauthiera. Jego zdaniem, gdyby Rawls był konsekwentny musiałby przyjąć liberalną koncepcję sprawiedliwości, zaś dzięki zasadzie różnicy przyjmuje „równość demokratyczną”. Niwelowałaby ona nierówności naturalne i społeczne. Gauthier odwołuje się do Rawlowskiej koncepcji racjonalności jako maksymalizacji własnych korzyści i zapowiada, że ta droga wiedzie do liberalnej, nie demokratycznej równości. Porębski pokazuje, że główny cel Gauthiera jest podobny do intencji Rawlsa — poszukiwanie powszechnie akceptowalnej koncepcji sprawiedliwości. Porębski wymienia tytuły prac Gauthiera na temat doktryny etyczno-politycznej Hobbesa, ale nie przekonamy się, czy Gauthier okazał się w jakimś stopniu intelektualnym spadkobiercą angielskiego filozofa. Interesująca może się także wydawać propozycja Nozicka, korzystająca z dziedzictwa tradycji kontraktualistycznej, między innymi Locke'a i Hobbesa.

Autora *Anarchii, państwa i utopii* interesuje przede wszystkim legitymizacja władzy państwowej, granice i uzasadnienie jej ingerencji. Podobnie do Locke'a i Hobbesa, Nozick konstatuje poczucie permanentnego zagrożenia w stanie przedspołecznym. Ludzie są skłonni do wyolbrzymiania doznanych szkód ze strony innych, są zazdrośni (co

stara się wyrugować ze swojej koncepcji Rawls) i stronniczy. Stąd niekończące się za-targi i spory, którym w jakimś stopniu zapobiegają „agencje ochronne”. Jednak istnieje możliwość pojawienia się między agencjami takich samych konfliktów, jak między ich klientami. Konkurencja, a w końcu dominacja jednej z agencji, może stać się za-lą-ż-kiem państwa. Aby stała się nim w pełni, musi ogłosić intencję karania każdego, kto na jej terenie użyje siły bez zezwolenia, a także chronić wszystkich, którzy znajdą się w jej granicach. Takie są podstawy państwa minimalnego. „Zasadnicza różnica pomiędzy państwem minimalnym a państwem, o którym mówi Rawls, polega na tym, że to ostatnie uznaje się za uprawnione do podejmowania zadań związanych z redystrybucją dóbr różnego rodzaju. Istota kwestii, jaką Nozick podejmuje w tym stadium rozważań, sprowadza się zatem do zbadania, czy państwu przysługują kompetencje redystrybucyjne” (s. 175). W książce Porębskiego przedstawiony jest szkic Nozickowskiej teorii uprawnień, dzięki której staje się widoczne, że państwo nie musi dysponować większym zakresem władzy, niż dysponuje nim państwo minimalne. Opis stanu natury, stanu pierwotnego i teorii uprawnień tłumaczy uwzględnienie ujęcia kontraktu społecznego Roberta Nozicka, pomimo tego, że — jak zaznacza Porębski — pojęcie to w ogóle nie pojawia się w *Anarchii, państwa i utopii*.

Ostatni rozdział z nowszej historii umowy społecznej poświęcony jest Jamesowi M. Buchananowi. Łączy on koncepcję Hobbesa (jako punkt wyjścia swoich rozważań) z osiągnięciami ekonomii matematycznej. Jednym z interesujących punktów *The Limits of Liberty* Buchanana jest, według autora, usunięcie trudności, jakie w dyskusjach filozofii politycznej sprawia nieścisłość takich terminów, jak „osoba”, „społeczeństwo”, „równość” itp. Społeczeństwo ma być przede wszystkim miejscem wymiany praw. Nie można zakładać równości wszystkich jednostek, stąd potrzeba wymiany. Jednostki w stanie natury posiadają takie środki, jak spryt, zdolność przekonywania, siła i to one będą decydowały o tym, jak ułożą się nowe proporcje w dystrybucji naturalnej. Jest ona konieczna, aby uniknąć ciągłych wysiłków związanych z walką o pewne pierwotne dobro. Dzięki dystrybucji naturalnej jednostki stają się osobami zdolnymi do zaciągania zobowiązań i umów. Jest ona też pierwszym stadium wychodzenia ze stanu natury, kolejne to stadium konstytucyjne i postkonstytucyjne. Ich opis nie jest ważny dla ukazania renesansu idei kontraktu, stąd, aby znać szczegóły, Porębski odsyła czytelników do prac Buchanana.

Wystarczająco dużo informacji metodologicznych, dotyczących odrodzenia tradycji kontraktualistycznej, znajduje się w ostatniej części: *Ze współczesnych dyskusji wokół umowy społecznej*. Podane są przykłady zastosowania teorii decyzji (np. wątpliwości użycia zasady maksyminowej w koncepcji Rawlsa), teorii gier, ekonomii matematycznej. Ukazane zostają próby zdefiniowania takich pojęć, jak „racjonalność” (głównie na gruncie ekonomii), „efektywność”, „równość”, „osoba moralna”. Jeszcze raz Porębski akcentuje wielkość Rawlsa jako odnowiciela nie tylko idei umowy społecznej, ale także etyki normatywnej. „Pokazać, jak należy stosować teorię gier na terenie filozofii moralnej nie tracąc przy tym z oczu specyfiki problemów etycznych, było z pewnością jednym z celów, jakie Rawls stawiał przed sobą w trakcie pisania *Justice as Fairness*” (s. 254).

Z taką opinią nie zgodzą się komunitarianie, którzy odnajdują w koncepcji autora *Teorii sprawiedliwości* traktowanie („instrumentalne” — Michael Sandel) obywateli jako osób racjonalnych, nie zaś moralnych. Stanowisko Rawlsa miałyby stawiać „śluszość” (jako pewne rozumienie sprawiedliwości) przed „dobrem”. Tutaj Porębski (odmiennie niż w poprzednim rozdziale) przyznaje, że „[...] liberalizm polityczny Rawlsa jest rzeczywiście koncepcją przede wszystkim polityczną. Polityczna, nie metafizyczna, jest najpierw koncepcja osoby. Polityczna, nie epistemologiczna jest też koncepcja rozumu publicznego. Polityczna, nie etyczna, jest wreszcie koncepcja częściowego konsensusu” (s. 308). Porębski pokazuje, jak odmienna jest sama myśl Rawlsa w *Liberalizmie politycznym*.

Silnie akcentowanym zarzutem komunitarian staje się też abstrakcyjność przesłanek, dzięki którym Rawls wyprowadza możliwość przyjęcia dwóch zasad sprawiedliwości. Dla przedstawicieli komunitaryzmu najważniejsze są faktyczne warunki i rzeczywiste społeczeństwa. Podobnie też, dobra pierwotne, mające być przedmiotem zasad sprawiedliwości, będą przez nich traktowane inaczej. Dobra te są przede wszystkim niebywale różnorodne (Michael Walzer) i szczegółowe. Są naznaczone ich społeczną historią i przypisywanej im społecznie wartości. Nie da się ich zredukować, sprowadzić do wspólnej miary i przeliczyć. Niemożliwe jest w związku z tym uniwersalne podejście do zagadnień sprawiedliwości, ani określenie sprawiedliwości bez odwołania się do pojęcia wspólnoty i do jej dobra (Alasdair MacIntyre).

„Już przykłady dotąd wskazane świadczą o tym, że dyskusja, jaka rozwinęła się wskutek odnowy tradycji kontraktualistycznej, przypomina «ogród o rozwidlających się ścieżkach»». Przedstawienie wszystkich tych ścieżek jest oczywiście niemożliwe” (s. 289). Rzeczywiście trudno zamknąć na 350 stronicach tę wielowątkową dyskusję, ale próba jest interesująca i na pewno wartościowa. Ten przewodnik po historii doktryn umowy społecznej okaże się przydatny studentom podczas zajęć, jak i samodzielnemu badaczowi, który chciałby potem zająć się zgłębianiem tej refleksji.

Ada Sobieraj