

## **Czy komunitaryzm stanowi realną alternatywę dla liberalizmu?**

**DOI: 10.35757/CIV.2010.12.13**

Michael J. Sandel: *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przełożył Adam Grobel, wprowadzeniem opatrzył Tomasz Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, ss. 327.

Doczekaliśmy się tłumaczenia na język polski klasycznej już pracy Michaela J. Sandela pt. *Liberalism and the Limits of Justice*. Amerykański filozof z Harvardu (urodzony w roku 1953), od kilku lat skoncentrowany również na problemach bioetycznych, zasłynął przede wszystkim dzięki swoim badaniom z dziedziny filozofii polityki, które lokują się głównie w obrębie komunitariańskiej krytyki liberalizmu. Jego najważniejsze prace z tej dziedziny, oprócz tutaj prezentowanej, to: *What's the Right Thing to Do?* (2009), *Justice: A Reader* (2007), *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (2008), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (1998). Czytelnik polski dostaje dopiero pierwsze tłumaczenie spośród dzieł Sandela.

Książka, ukończona przez Sandela i oddana do druku w roku 1982, była (i jest) jedną z najważniejszych odpowiedzi ze strony komunitarian (obok między innymi Charlesa Taylora, Michaela Walzera i Alasdaira MacIntyre'a) na przełomowe dla nurtu liberalnego dzieło Johna Rawlsa pt. *Teoria sprawiedliwości*<sup>1</sup>. Czytelnik polski nie musi jednak czuć się nadto rozczarowany, że dostał tłumaczenie dzieła pochodzącego sprzed ponad dwudziestu pięciu lat, gdyż podstawą do polskiej publikacji było drugie wydanie tej

---

<sup>1</sup> J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości*, przekład M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

pracy, pochodzące z roku 1998, poprawione i uzupełnione przez autora.

Warto odnotować, że w przypadku tej książki mamy w istocie do czynienia z *żywą* dyskusją, gdyż uzupełnione wydanie drugie jest już odpowiedzią nie tylko na *Teorię sprawiedliwości*, ale także na drugą kardynalną pracę Rawlsa: *Liberalizm polityczny*<sup>2</sup>, która z kolei po części jest odpowiedzią na pierwsze wydanie omawianego tutaj dzieła Sandela.

Dyskusja między liberalizmem i komunitaryzmem, która toczy się już od ponad trzydziestu lat, nie doczekała się jeszcze ostatecznych konkluzji, a nawet – jak się zdaje – w czasach obecnych stanowi jedną z ważniejszych dyskusji filozoficznych dotyczących liberalizmu, prowadzonych głównie w kręgach anglosaskich.

W tytule niniejszej recenzji zostało postawione – w pewnym sensie przewrotne – pytanie: czy komunitaryzm jest realną alternatywą dla liberalizmu. Pytanie to należy jednak traktować jako postawione *na marginesie*, przede wszystkim ze względu na to, że formalne wymagania recenzji nie są w stanie sprostać zakresowi zagadnienia, jaki wyznacza owo pytanie. Na decyzję o jego podjęciu, choćby na marginesie wpłynęły jednak dwie kwestie. Po pierwsze – obecna sytuacja globalnego kryzysu gospodarczego, który traktowany jest nierzadko jako kryzys liberalizmu, w związku z czym pojawiają się pytania o alternatywę. Po drugie – fakt, iż komunitaryzm wyrasta z chęci stworzenia owej alternatywy. Rozstrzygnięcie, czy recenzowana książka zawiera jakieś *mocne pozytywne* przesłanie, czy poprzestaje na wykazaniu różnorodnych błędów liberalnej filozofii politycznej, stanowi zatem szczególnie ciekawe zadanie.

Sam Sandel podkreśla, iż nie należy całkowicie utożsamiać jego myśli z komunitaryzmem. Ma on świadomość, że komunitaryzm nie jest już całkowicie jednolitym nurtem i zalicza się doń o tyle, o ile „zarzuca współczesnemu liberalizmowi [...] nietrafioną kon-

---

<sup>2</sup> J. Rawls: *Liberalizm polityczny*, przekład A. Romaniuk, Cz. Porębski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

cepcję społeczeństwa [...] a podstawowym pytaniem jest, czy prawo i słuszność są pierwotne względem dobra” (s. 26).

Recenzowana książka składa się z czterech rozdziałów głównych (I. *Sprawiedliwość a podmiot moralności*; II. *Posiadanie, zasługa i sprawiedliwość dystrybutywna*; III. *Teoria umowy społecznej i uprawomocnienie*; IV. *Sprawiedliwość a dobro*), poprzedzonych pięcioma częściami wprowadzającymi (*Wprowadzenie do wydania polskiego*; *Od tłumacza*; *Przedmowa do drugiego wydania*; *Podziękowania*; *Wprowadzenie. Liberalizm a prymat sprawiedliwości*) oraz uzupełnionych dwiema końcowymi (*Podsumowanie. Odpowiedź na Rawlsa „Liberalizm polityczny”*). Książka wzbogacona jest o bibliografię oraz indeks osób.

We *Wprowadzeniu* Sandel informuje nas o tym, jaką wersję liberalizmu poddaje krytyce. Chodzi mianowicie o tę, „[...] w której główną rolę odgrywają idee sprawiedliwości, bezstronności i praw jednostki [...] która w sferze etyki głosi prymat słuszności nad dobrem” (s. 37). Nadaje jej miano „liberalizmu deontologicznego”, w którym uznaje się, że zasady sprawiedliwości nie tylko stanowią *priorytet moralny*, ale nadto są autonomiczne, to znaczy uzasadnione w sposób niezależny od jakiegokolwiek koncepcji dobra. Na takie stanowisko nie zgadza się Sandel przede wszystkim dlatego, że prowadzi ono do wadliwej, skrajnie indywidualistycznej koncepcji jednostki i atomistycznej teorii społeczeństwa, ale także dlatego, że Rawls w istocie nie wykazuje jego prawomocności.

Swoje analizy Sandel rozpoczyna od przedstawienia źródeł liberalizmu deontologicznego, których upatruje w filozofii Kanta, co czyni na tle dyskusji między Kantem a Johnem Stuartem Millem. Sandel – podobnie zresztą jak Rawls – zalicza krytykowaną przez siebie wersję liberalizmu do antyutylitarnych.

Prymat idei sprawiedliwości ma wynikać u Kanta z samej natury podmiotu transcendentnego. W koncepcji tej na pierwszy plan wysunięte są „nie cele, jakie obieramy, lecz nasza władza obierania celów”, czyli wolność (s. 44). Podmiot jest więc przed celami, podobnie jak prawo jest przed dobrem. Standardowe pytanie sta-

wiane w tym kontekście brzmi: skąd pewność, że w ogóle istnieje tego rodzaju podmiot? Kant – jak wiadomo – w swojej odpowiedzi nie wychodzi poza Kartezjańskie *Ja – cogito* w sensie podmiotu aktów wątpienia. Kantowski podmiot transcendentálny to istota całkowicie autonomiczna, zdolna do własnych wyborów. Narzucanie jej jakiegokolwiek koncepcji dobra byłoby niesprawiedliwością.

Tak oto rysuje się podstawa prymatu sprawiedliwości. Teoria ta jest teorią neutralności, niezależności od przyjmowanych zazwyczaj założeń psychologicznych i teleologicznych, co ma stanowić – zdaniem jej przedstawicieli – o jej sile, zdaniem zaś Sandela wyznacza wprost jej ograniczenia.

W podsumowaniu *Wprowadzenia* autor wskazuje ogólnikowo na dwa najczęściej wysuwane zarzuty wobec doktryny Kanta. Po pierwsze – zarzut socjologiczny, zgodnie z którym pogląd liberalny jest błędny, gdyż „bez względu na wszelkie wysiłki nie potrafimy w pełni uwolnić się od naszych uwarunkowań [...] [ergo] nie ma żadnego podmiotu transcendentálnego” (s. 50–51). Zarzut drugi dotyczy samej Kantowskiej deontologii, która, jako że stanowi idealizm transcendentálny, obarczona jest *błędem metafizyki*. Nie jest to bynajmniej zarzut Sandela. Wyszedł on spod pióra Johna Rawlsa, który w związku z tym za cel postawił sobie przeformułowanie idei Kanta na modłę „rozsądnego empiryzmu”. Innymi słowy, jego intencją było pozabawienie teorii deontologicznej Kanta założeń metafizycznych oraz stworzenie deontologii z „humowską twarzą”. Zdaniem Sandela, cel ten nie został osiągnięty, co w dalszej części pracy będzie starał się wykazać.

*Rozdział pierwszy* rozpoczyna się od krótkiego przedstawienia (s. 55–67) Rawlsa koncepcji pierwotnej jaźni: idei „podmiotu ludzkiego jako suwerennego ośrodka decyzji, istoty, której cele są obierane, a nie dane” (s. 64). Koncepcja ta – poza tym, że ma nadać „humowską twarz” teorii Kanta – ma głównie służyć ugruntowaniu deontologii przeciw teleologii, to znaczy utwierdzeniu przekonania o całkowitym prymacie sprawiedliwości i słuszności względem jakichkolwiek innych wartości, zwłaszcza dobra.

Problem w tym, że w tej krótkiej prezentacji nie widać różnicy między Kantowskim *podmiotem transcendentalem* a Rawlsa *pierwotną jaźnią jednoczącą*. Sandel jednak na tym etapie analiz zdaje się uważać inaczej. W taki sposób kieruje naszą myślą, jak gdyby czuł się przekonany argumentacją Rawlsa (poniżej zostanie ona dokładniej przedstawiona). Jak się jednak okaże, nasz bohater postąpił w tym miejscu według Sokratejskiej metody dialektycznej: przyjął pewną tezę, by potem stopniowo pokazać jej poważne braki. Zazwyczaj taki sposób działania dodaje pewnej pikanterii wywodom, ukazując błyskotliwość autora. Prezentowany przypadek potwierdza tę prawidłowość.

O odcięciu się Rawlsa od Kantowskiej metafizyki ma zaświadczać koncepcja sytuacji pierwotnej. Sandel przedstawia ją wskazując na jej trzy główne składniki – w pewnym sensie etapy: zasłona niewiedzy (w sytuacji pierwotnej nie wiemy nic na temat swojego przyszłego ani obecnego położenia), wąska teoria dobra (w sytuacji pierwotnej znamy podstawowe czy naczelne wartości społeczne) oraz pełna teoria dobra (jej podstawą mają być dwie zasady sprawiedliwości).

Dwie główne linie krytyki koncepcji Rawlsa przebiegają następującymi drogami: pierwsza, zgodnie z którą nie spełnia ona warunku bezstronności (ze względu na wąską teorię dobra); druga, przeciwnie, że Rawls nadto odcina się od konkretnych warunków życia. Sam Sandel w zasadzie pomija te zarzuty, chcąc pokazać coś bardziej podstawowego, a mianowicie to, że w samych aspiracjach Rawlsa zachodzi sprzeczność. Rawls bowiem z jednej strony chciał wykazać prymat i powszechną obowiązywalność – jak u Kanta – idei sprawiedliwości, z drugiej zaś, za Hume'm, w duchu empiryzmu (w pewnym stopniu również utilitaryzmu), rozpisuje się na temat tak zwanego środowiska sprawiedliwości. Jest to teoria, według której cnota sprawiedliwości pojawia się tylko w określonych warunkach, a ideał sprawiedliwości jest wyłącznie „wytworem ludzkich konwencji” (s. 82). Druga aspiracja nie tylko nie idzie w parze z pierwszą, ale wręcz nie da się z nią w żaden sposób pogodzić.

Środowisko sprawiedliwości to sytuacja na wskroś „empiryczna”, w której społeczeństwo ujęte jest jako przedsięwzięcie, w którym, oprócz wspólnych interesów, występują sytuacje konfliktowe, stanowiące z kolei okazję do pojawienia się cnoty sprawiedliwości. Oto i Rawlsa sytuacja zasłony niewiedzy, wraz z którą w naszych umysłach ostają się wyłącznie pewne idee-dobra naczelne, które „przynależą każdemu człowiekowi jako równej innym i wolnej istocie rozumnej” (s. 86), stąd ma być już tylko krok do wyboru dwóch zasad sprawiedliwości<sup>3</sup>.

W ten sposób Rawls chciał się pozbyć odcieleśnionego Kantowskiego podmiotu transcendentального, a w istocie – zdaniem Sandela – utracił deontologię i popadł w „kłopotliwą mieszankę idei” (s. 88). Kolejnym tego potwierdzeniem ma być Rawlsa idea refleksyjnej równowagi jako metody uzasadniania, ale zarazem jako celu samego w sobie. Jako metoda ma ona polegać na poszukiwaniu przesłanek wyjściowych tak długo, jak jest to potrzebne do uzyskania modelu sytuacji, który stanowiłby dla podmiotu najbardziej racjonalne warunki, a zatem stan refleksyjnej równowagi (jako cel). W istocie jednak – zauważa Sandel – prowadzi to do pytania o naturę podmiotu moralności, innymi słowy – teorii osoby czy antropologii filozoficznej, co ściśle wiąże się u Rawlsa z jego koncepcją jaźni.

Punktem wyjścia Rawlowskiej koncepcji osoby zdolnej do sprawiedliwości – zdaniem Sandela – jest to, że osoba taka występuje zawsze w liczbie mnogiej: „wielość osób można uznać za konieczny warunek możliwości sprawiedliwości” (s. 101). Mówiąc o wielości jako swego rodzaju motywie należącym do istoty podmiotu, ma się na myśli, że osoby są z gruntu rozmaite i odrębne. Co jest podstawą jednostkowania (indywiduacji)? Otóż, zdaniem Rawlsa, ma o tym decydować empirycznie dana charakterystyka, to znaczy „niepowtarzalny zlepek chceń i pragnień, zamiarów i atrybutów, dążeń i celów” (s. 101).

---

<sup>3</sup> Owo przejście będzie jednak bardzo problematyczne, w związku z czym Sandel poświęci mu bardzo dużo uwagi w dalszej części swojej pracy.

Na gruncie teorii deontologii podmiot musi być pierwotny wobec wszelkich celów. Zatem wracamy w analizie do problemu jaźni, która z jednej strony nie może być odcieleśniona (jak u Kanta), z drugiej zaś nie może być radykalnie usytuowana, gdyż musi zachować ową pierwotność względem wszelkich celów.

Antidotum na tę szczególnie trudną sytuację ma być – w przekonaniu Rawlsa – koncepcja jaźni i jej celów jako podmiotu posiadającego i atrybutów posiadanych: „[...] jaźń jest odróżniona od celów, nie będąc od nich całkiem oddzielona [...]. Aby być jaźnią deontologiczną, muszę być podmiotem o tożsamości danej niezależnie od wszystkiego, co posiadam, to jest niezależnie od moich interesów, celów, relacji z innymi” (s. 105, 106)<sup>4</sup>. Kluczowa tu kategoria posiadania wskazuje na to, że jaźń, która wiąże się z podmiotowością czynną, jest panią samej siebie i włada-zarządza owymi celami, dążeniami, pragnieniami: „gdzie moje posiadanie jakiejś rzeczy zanika [...] tam słabnie też moja podmiotowość czynna” (s. 108). Z drugiej strony „jaźń traci władzę, gdy ją odłączyć od celów i pragnień, które splatały ją we wspólną całość” (s. 108).

Kluczem do Rawlsa koncepcji osoby jest wprowadzone przez niego pojęcie podmiotu czynnego, w którym przymiotnik „czynny” ma wskazywać wprost na jego wymiar woluntarystyczny, to znaczy na to, że podmiot zawsze działa na zasadzie woli: Rawls powiada: „to nie nasze dążenia są tym, co przede wszystkim ukazuje naszą naturę, ale najważniejsza jest nasza zdolność obierania celów” (s. 111). Zatem posiadanie woli jest głównym wyznacznikiem natury osoby ludzkiej.

Tak – kwituje Sandel – dopełnia się Rawlsa koncepcja osoby, etyka deontologiczna osiąga pełnię uzasadnienia, a tym samym priorytet zasady sprawiedliwości został ugruntowany. Społeczeństwo wypełnione tego typu indywidualnymi jaźniami, aby być społeczeństwem dobrze urządzonym, musi się oprzeć na dwóch zasadach sprawiedliwości. Na tym tle również koncepcja sytuacji

---

<sup>4</sup> Wszystkie cytaty z *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa przytaczane są za Sandelem.

pierwotnej jako stanu refleksyjnej równowagi, w której podmiot nie wie nic o swoich motywacjach oraz jest obojętny względem cudzych interesów, ma być, zdaniem Rawlsa, w pełni zrozumiała.

Nasuwa się pytanie: skoro jaźń jako podmiot czynny, czyli obdarzony wolą, stanowi istotę osoby, jak się to ma do wskazanej wcześniej Rawlsonskiej zasady indywidualizacji w postaci „zlepku cech”? W tym momencie wizja Rawlsa przechyla się ku tezie, że ów zlepek cech jest prostym dodatkiem do jaźni. Jak rykoszetem wraca zatem problem *czystej odartej jaźni*. Dla Sandela największym jednak problemem jest to, że idea jaźni do tego stopnia odizolowanej (czy niezależnej, odrębnej istotowo od jakiegokolwiek koncepcji dobra) całkowicie wyklucza możliwość koncepcji wspólnoty oraz dóbr czy interesów wspólnych w sensie konstytutywnym. Mimo częstych deklaracji Rawlsa, że jest inaczej, w ostatecznym rozrachunku wartość wspólnoty oraz celów wspólnych – co jeszcze zobaczymy – musi mieć w tej koncepcji charakter „rzeczy posiadanych”, a nie konstytutywnych, czyli wartość prostych atrybutów. Kategoria „posiadania”, która miała być lekarstwem, nic tu w istocie nie zmienia.

Po tej rekonstrukcji i ogólnikowych uwagach, w zakończeniu rozdziału pierwszego Sandel deklaruje, że wykaże, iż: (1) założenia idei sytuacji pierwotnej wcale nie są naiwne ani słabe; (2) Rawlsa koncepcja osoby wcale nie wspiera jego teorii sprawiedliwości; (3) sprawiedliwość nie może być dobrem naczelnym w sensie etyki deontologicznej.

*Rozdział drugi* omawianej pracy jest w dużej części imponującą rekonstrukcją dyskusji Roberta Nozicka z Rawlsem dotyczącej koncepcji posiadania, zasługi oraz sprawiedliwości dystrybucyjnej. Cel Sandela znamy już z deklaracji z zakończenia rozdziału poprzedniego (jest nim niezmiennie demaskowanie błędów Rawlsonskiej teorii osoby oraz idei prymatu sprawiedliwości).

Perspektywę rozdziału tworzą dwie konkurencyjne teorie: Rawlsa demokratyczna koncepcja równości (autor *Teorii sprawiedliwości* nazywa ją liberalizmem egalitarnym) oraz Nozicka koncepcja merytokracji.



Na koncepcję demokratycznej równości Rawlsa składają się: (1) zasada dyferencji (wprowadzanie jakichkolwiek nierówności jest dopuszczalne wtedy i tylko wtedy, gdy służy to najmniej uprzywilejowanym); (2) zasada powszechnej dostępności urzędów i stanowisk w warunkach wyrównywania szans (por. s. 125). Zasada dyferencji ma wynikać z idei tak zwanej wspólnoty walorów i talentów (wyjaśnimy poniżej) oraz negacji (niemal całkowitej) tradycyjnej koncepcji indywidualnej zasługi: „zasada dyferencji uwzględnia arbitralność losu i traktuje mnie nie jako posiadacza, a jedynie strażnika lub strażnicy talentów lub zdolności, co nie daje mi prawa moralnego, abym rościł sobie szczególne pretensje do ich owoców” (s. 125). (Jak to się ma do idei jaźni jako mającej częściowo nieodłącznie od siebie atrybuty, dążenia i chcenia? Na powrót – jak widać – pojawia się jaźń totalnie odcieleśniona).

Teoria merytokracji Nozicka głosi natomiast coś zgoła odwrotnego, gdyż główna rola w jego scenariuszu przypada indywidualnej zasłudze: „nierówności podziału są następstwem uznania wysokich osiągnięć” (s. 128), to znaczy wypracowany autorytet zasługuje na głęboki szacunek, gdyż jest zasługą indywidualium. Nozick przyznaje słuszność, ale tylko do pewnego stopnia, argumentowi Rawlsa odnośnie do arbitralności w rozkładzie walorów i talentów. Nie wyprowadza jednak stąd skrajnego wniosku, że należy w ogóle porzucić ideę zasługi. Ową arbitralność interpretuje w następujący sposób: skoro los tak a nie inaczej rozporządził talentami, należy je pozostawić tam, gdzie popadły i uznać za własność osób, na które spadły. Brak logicznego przejścia od przesłanki do wniosku jest w wywodzie Nozicka ewidentny.

U Rawlsa natomiast fakt owej arbitralności doprowadził do przyjęcia idei wspólnoty walorów: przyjąwszy koncepcję jaźni – która ma w posiadaniu walory, jako że są one przyznawane w sposób arbitralny<sup>5</sup> – Rawls wyciąga wniosek, iż właścicielem owych walo-

---

<sup>5</sup> „[...] wszelkie walory są przygodne i w zasadzie dają się oddzielić od jaźni, która ma zapewniony prymat dzięki swej zdolności do uchylania się przed wciągnięciem w wir wydarzeń” (s. 136).

rów i talentów jest cała wspólnota. Zauważmy, że w tym miejscu – już w sposób bardzo wyraźny – Rawlsowska jaźń na powrót staje się Kantowskim podmiotem transcendentnym, a deklarowana głęboka zależność jaźni od tego, co przez nią posiadane, i *vice versa*, po prostu znika. I w tym przypadku wniosek (uznanie wspólnoty walorów) nie wynika z przesłanek (arbitralność w rozdziale talentów).

Sprawa, przypomnijmy, jest istotna, gdyż dotyczy prawomocności zasady dyferencji jako głównego składnika demokratycznej koncepcji równości. Zarówno u Rawlsa, jak i u Nozicka jej prawomocność jest raczej wątpliwa. Sandel zaś prezentuje nam ewentualną drogę wyjścia z impasu. Ma nią być odwołanie się do tak zwanej międzypodmiotowej koncepcji jaźni, u której podstawy leży *złagodzenie* rozróżnienia na *ja* i *my*. Podmiotem posiadania walorów ma być *my*, co jest możliwe tylko dzięki temu, że uznaje się, iż wspólnota nie jest tylko *dodatkiem* do osoby, lecz ma dla osoby sens istotny, konstytutywny (wracamy do Arystotelesowskiego *zoon politikon*). Idea, że wspólnota ma sens konstytutywny znaczy również to, iż stanowi ona pewną organiczną całość<sup>6</sup>. Sandel podkreśla jednak, że jest to rozwiązanie, na które Rawls teoretycznie by nie przystał, ale w praktyce w *Teorii sprawiedliwości* odnajduje fragmenty sugerujące jej poparcie, a nawet takie, w których Rawls zbliża się do retoryki teleologii (por. s. 138–140). Jest jednak oczywiste, że w obrębie skrajnego indywidualizmu Rawlsa nie istnieje możliwość uznania wymiaru wspólnotowego za składnik konstytutywny ludzkiej jaźni, a już tym bardziej wspólnoty za pewną organiczną całość.

---

<sup>6</sup> Czy to jednak nie byłoby groźne? Wspólnota jako całość doskonalsza od poszczególnych jednostek? Andrzej Szahaj uznaje, że groźba totalitaryzmu jest tu ewidentna (por. A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia, Warszawa 2000). Sandel w dalszej części swojej pracy i z tym zagadnieniem będzie starał się zmierzyć. W tym miejscu zauważmy tylko, że już Arystoteles uznawał wyższość czy pierwotność w sensie logicznym (czyli doskonałościowym) wspólnoty względem jednostki, nikt jednak nie oskarża go o totalitaryzm, a to przede wszystkim dzięki temu, iż swoją teorię uzupełnił o tezę pluralizmu metafizycznego.

Dodajmy, że ten moment rozważań Sandela jest zarazem pierwszą w książce prezentacją jednej z podstawowych tez komunitariańskiej filozofii politycznej, którą jest idea jaźni międzypodmiotowej. *Nota bene* koncepcja ta wydaje się istotnie korespondować z Hegłowską ideą dotyczącą relacji uniwersum-indywiduum, czy wspólnota-jednostka, która miała być odpowiedzią Hegla na niedoskonałości republikanizmu Rousseau<sup>7</sup>. Niemiecki filozof zaproponował w tym względzie koncepcję-zasadę dialektyki jedności w rozróżnieniu, która głosi nierozzerwalność trzech elementów, to znaczy uzależnienie każdego z nich od dwóch pozostałych. Ogólnie rzecz biorąc, zależność wspólnoty od indywiduum jest całkowicie nierozzerwalna, wzajemna czy obustronna, stanowiąc jedność w rozróżnieniu. Zasada ta miała w pełni wyjaśnić, czym ma być idea państwa nowoczesnego<sup>8</sup>. Sam Sandel takiej interpretacji nie stosuje, ale wiemy skądinąd, że Hegla traktuje jako jednego ze swoich przewodników intelektualnych<sup>9</sup>.

Wróćmy jednak do zagadnienia zasługi. Jak już wiadomo, Rawls pojęcie to niemal całkowicie odrzuca, argumentując, że w istocie nikt nie zasługuje na przyimoty, które „wygrał na genetycznej loterii”. W swoich poglądach popada w skrajność, a jednocześnie – wbrew własnym deklaracjom – zupełnie odchodzi od tradycyjnej, sięgającej Arystotelesa, idei sprawiedliwości (oddać każdemu, co mu się należy). Już na poziomie czysto intuicyjnym uznanie

---

<sup>7</sup> Odnośnie do aktualności filozofii politycznej Hegla odsyłam do pracy zbiorowej pod. red. A. Przyłębskiego: *Filozofia polityczna Hegla. Istota, aktualność, kontynuacje*, Campo dei Fiori, Poznań 2007.

<sup>8</sup> „Państwo jest rzeczywistością wolności konkretnej. Wolność konkretna polega jednak na tym, że jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny rozwój [...] w systemie rodziny i społeczeństwa obywatelskiego [...]. W ten sposób ani to, co ogólne, nie obowiązuje i nie jest realizowane bez interesu szczegółowego, bez wiedzy i woli szczegółowej, ani jednostki nie żyją jako osoby prywatne tylko dla tego, co szczegółowe, nie chcą zarazem żyć dla tego, co ogólne, i nie działając ze świadomością celu ostatecznego. Zasada państwa nowoczesnego zawiera w sobie taką kolosalną siłę i głębie, że pozwala zasadzie podmiotowości rozwinać się w samoistny termin skrajny szczegółowości osobowej i zarazem sprowadza ją z powrotem do substancjalnej jedni [ogólności – przyp. AF], [...]”, G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, przekład A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, § 260.

<sup>9</sup> W recenzowanej pracy Sandel w części zatytułowanej *Podziękowania* wspomina o swoim ogromnym szacunku dla dziedzictwa Hegla (por. s. 35).

twierdzenia Rawlsa, iż człowiek na nic nie zasługuje, jest bardzo wątpliwe. Sandel pokazuje nam jeszcze jeden argument przemawiający na rzecz niedorzeczności tej propozycji. Stwierdza mianowicie, iż „idea posiadania wymaga, aby gdzieś «na samym końcu» istniał podmiot posiadania, który sam nie jest w posiadaniu” (s. 143).

Chodzi tu o ten konstytutywny związek między podmiotem posiadania a przedmiotem posiadanym, którego zanegowanie – podkreśla Sandel – doprowadza w istocie do pytania, czy człowiek zasługuje na to, by być tym, kim jest (por. s. 144–145). Malując obraz – parafrazuje przykład Nozicka – jestem jego właścicielem, mimo iż podstawa tego wytworu, czyli moje zdolności itp., nie są od początku do końca przeze mnie zasłużone, po części należą jednak do mnie w sposób uprawniony. Sam Sandel wyraźnie sympatyzuje w tym względzie z umiarkowaną wersją merytokracji.

Wydaje się, że w gruncie rzeczy spór, który prowadzi Rawls, toczy się o granicę między zasłużonym a niezasłużonym. Nie mogącej w żaden sposób wyznaczyć, całkowicie rezygnuje z idei zasługi i decyduje się na skrajność, na którą raczej mało kto się zgodzi. Poniekąd Rawls łagodzi swoje stanowisko uznając, że skoro nie ma możliwości zasługi, zatem należy uznać uprawnienia: w systemie tym to instytucje prawne ustanawiają, jakie możemy mieć roszczenia (prawo przed zasługą moralną). W pracy Sandela brakuje jednak szczegółowej analizy tego zagadnienia. Między wierszami można jedynie wyczytać, iż wniosek ten Rawls wyprowadza na zasadzie lekarstwa na *sytuację trudną*.

W *Liberalizmie a granicach sprawiedliwości* znajdujemy natomiast inną jeszcze konsekwencję Rawlowskiego podejścia do idei zasługi. Sandel mianowicie kieruje naszą myśl ku kwestii retribucji, czyli ponoszenia kary za działania niezgodne z prawem. Przewrotnie pyta, czy skłonność do występku nie jest równie arbitralna jak skłonność do działań pozytywnych. Rzecz jasna, Rawls takiej tezy nie firmuje, czego dowodem jest jego stwierdzenie, że skłonność do zbrodni jest znamieniem złego charakteru (por. s. 153). Sandel uznaje to za niekonsekwencję.

Kolejnym istotnym problemem jest kwestia, którą można wyrazić w pytaniu: kto jest właścicielem czego, jak dystrybuować dobra, czyli na czym ma polegać funkcjonowanie egalitarnego społeczeństwa? Rawls odpowiada na to pytanie w sposób ogólnikowy. Skoro walory mają być traktowane jako wspólne, zatem i dobra należy za takie uznać, instytucje publiczne zaś – kierowane wyłącznie dwiema zasadami sprawiedliwości – mają służyć do sprawiedliwej ich dystrybucji. Wydaje się to kłócić z podstawowym prawem liberalnym: prawem do własności prywatnej.

Postawione wyżej podstawowe pytanie, jak przejść od sytuacji pierwotnej do zasady dyferencji, pozostaje nadal bez odpowiedzi ze strony Rawlsa. Czy wyjściem z tej sytuacji może być zastosowanie idei umowy społecznej? Na tę kwestię Sandel odpowiada w kolejnym rozdziale.

Już na wstępie *rozdziału trzeciego* wskazuje na dwie problematyczne kwestie związane z postrzeganiem przez Rawlsa teorii umowy społecznej. Zauważa, po pierwsze, że nie wiadomo, która metoda uprawomocnienia – refleksyjna równowaga czy porozumienie społeczne – jest bardziej istotna dla Rawlsa. Po drugie, zdaniem Sandela, teoria umowy społecznej u Rawlsa jest podwójnie hipotetyczna: oprócz tego, iż sama umowa – w kształcie, w jakim opisują ją jej teoretycy – nigdy realnie nie została zawarta, to jeszcze przedstawione u Rawlsa strony umowy – „istoty dotknięte skomplikowaną odmianą amnezji” (s. 171; chodzi o zasłonę niewiedzy) – nigdy realnie nie istniały.

Sandela interesuje jednak sprawa inna, a mianowicie, na czym polega moralny charakter umowy społecznej. W związku z tym pytaniem autor daje nam interesującą analizę tego, czym w istocie są porozumienia międzyludzkie. Zauważa, że ze względu na sprawiedliwość można je analizować w zasadzie z dwóch punktów widzenia: ideału autonomii (czyli ze względu na pytanie, czy strony działały dobrowolnie) oraz ideału wzajemności (czy strony otrzymują równorzędne korzyści?). Sandel słusznie podkreśla, że wskazane dwa wymiary porozumień międzyludzkich w żadnym razie

nie mogą jednoznacznie przesądzać o moralnym wymiarze umowy. Tezę tę argumentuje między innymi tym, że ideał wzajemności zakłada niezależną od siebie zasadę moralną w postaci nakazu uczciwości (strony ustalają obopólne korzyści, ale niekoniecznie uczciwie). Wniosek Sandela brzmi: umowa nie może być traktowana jako coś pierwotnego, gdyż fakt porozumienia nie przesądza o jego uczciwości. Jak wybrnie z tej sytuacji Rawls?

Kluczem w *Teorii sprawiedliwości* ma być odróżnienie umów faktycznie zawieranych od umowy w sytuacji pierwotnej. Pierwsze – zdaniem Rawlsa i zgodnie z powyższą analizą Sandela – nie są wiążące same przez się (potrzebują jakiejś zasady moralnej). Umowa w sytuacji pierwotnej wyróżnia się natomiast tym, że nie ustala się poprzez nią żadnego zobowiązania, lecz ogólne zasady sprawiedliwości, w związku z czym ma ona charakter decydujący, to znaczy wiążący. W wyniku tej konkretnej umowy powstają „naturalne powinności”, innymi słowy: „wymogi moralne”, które jako takie nie domagają się w istocie „żadnego aktu dobrowolnego jako podstawy swojego obowiązywania” (s. 179). W związku z tym jednak teoria Rawlsa zachowuje wyłącznie „woluntarystyczny posmak teorii umowy społecznej” (s. 182): mamy porozumienie, ale nie mamy *wyraźnego* aktu woli.

W jakim zatem sensie w sytuacji pierwotnej dokonuje się porozumienie społeczne, skoro wybieranie na tym etapie zasad sprawiedliwości nie jest w pełni aktem dobrowolnym? Innymi słowy, chodzi tu na powrót o kwestię *przejścia* od sytuacji pierwotnej do zasad sprawiedliwości oraz o odpowiedź na pytanie, czy najpierw jest umowa (procedura), czy zasady.

Rawls jest przekonany, że wprowadzając ideę czystego podmiotu wyboru wykazuje, czyli uprawomocnia, pierwszeństwo procedury względem zasad. Wspomaga się przy tym wyraźnie teorią racjonalnego wyboru: zasady sprawiedliwości obierają osoby racjonalne, czyli czyste woluntarystyczne podmioty posiadania. Mogłoby się wydawać, że deontologia jest ugruntowana: tak jak jaźń jest pierwotna względem celów, które obiera, tak też procedura jest pierwotna względem zasad sprawiedliwości.

Sandel z godną podziwu wnikliwością draży jednak kwestię dalej, fenomenologia pierwotnego porozumienia nadal bowiem budzi istotne wątpliwości. Zauważa, że wprawdzie sytuacja zasłony niewiedzy dobrze sobie radzi z realizacją zarówno ideału autonomii, jak i ideału wzajemności (ponieważ zasłona niewiedzy zapewnia pełną równość i bezstronność), jednak żąda zrewidowania kosztów tego przedsięwzięcia.

Po pierwsze, dostrzega ewidentną dwuznaczność. Otóż, z jednej strony, skoro sytuacja ta jest *maksymalnie* „uczciwą procedurą, to wszelkie uzgodnione zasady są sprawiedliwe” (s. 201). Znaczy to, że można wybrać cokolwiek i będzie to usprawiedliwione. Z drugiej strony, i tę wersję wybiera Rawls, sytuacja pierwotna – w takim kształcie, jak on projektuje – prowadzi z konieczności do wyboru tylko tych konkretnych, a nie innych zasad. W takiej wersji jednak pod dużym znakiem zapytania staje prymat procedury przed zasadami, a zatem również kwestia wolności ich wyboru.

Po drugie, wolność wyboru w sytuacji pierwotnej jest również wątpliwa z innego względu. Otóż nie ma tam w istocie miejsca na realną dyskusję, gdyż nie ma miejsca na różnorodność osób, czyli różnorodność opinii, w istocie bowiem istnieje tylko jedna *racjonalna* możliwość (wybór dwóch konkretnych zasad). Jak zatem jest możliwe jakiegokolwiek porozumienie międzyludzkie, jakiegokolwiek dobrowolna umowa społeczna?

Podsumowując, Sandel przypomina jeszcze jedną kwestię. W Rawlsa teorii osoby kardynalne znaczenie miały dla niego dwa założenia: wolność wyboru oraz wielość osób. Tymczasem „gdy zasłona niewiedzy zapada, wielość osób przechodzi w jedność” (s. 208), a woluntarystyczny wymiar osoby znika, na jego miejscu zaś pojawia się wymiar kognitywny. W tym aspekcie przyjmowanie prawd dokonuje się nie na zasadzie aktu woli, ale na zasadzie wiedzy, to znaczy na zasadzie odkrywania prawd już istniejących. Taka interpretacja, na którą zresztą Sandel znajduje poparcie w *Teorii sprawiedliwości*, całkowicie narusza fundamenty omawianej teorii, zwłaszcza jej wymiar deontologiczny. Zatem – jak

się zdaje – Sandel wykazał, że również *lekarstwo* w postaci teorii umowy społecznej nie jest w stanie uleczyć błędów systemowych Rawlsa.

W *rozdziale czwartym* Sandel rozwija kwestie dla niego, a także chyba dla całego komunitaryzmu najistotniejsze, czyli zagadnienie dobra oraz wspólnoty. Jest przekonany, że już wykazał, iż na gruncie systemu Rawlsa prymat słuszności względem dobra jest tylko pozorem, podobnie jak prymat procedury względem zasad. Równie problematyczna jest odrębność oraz nadrzędność podmiotu jaźni względem wspólnoty.

Na wstępie zadaje ogólne pytanie odnośnie do zasadności omawiania relacji jednostka-wspólnota w kategoriach odrębności oraz pierwotności czy wtórności jednej względem drugiej, jak gdyby „były one samowystarczalne” (por. s. 212)<sup>10</sup>. Pytanie to stanowi klucz do niniejszego rozdziału.

Dyskwalifikując Rawlsowską wersję koncepcji wspólnoty walorów oraz przeprowadzoną przez niego krytykę teorii zasługi, Sandel proponuje inną w stosunku do Rawlsa argumentację na rzecz wspólnoty walorów. Zamiast się odwoływać do argumentu arbitralności zasługi, radzi zwrócić uwagę na kwestię społecznego jej pochodzenia. Chodzi o to, że rodzimy się i żyjemy zawsze w określonej wspólnocie, kulturze, rodzinie, czasach, i to wszystko stanowi istotną część wszelkich naszych atrybutów. Konsekwencją takiego ujęcia ma być to, że człowiek w sposób naturalny ma traktować spożytkowanie swoich atrybutów dla celów wspólnoty. Czyli idea wspólnoty walorów wynika z naszego głębokiego poczucia przynależności do szerszego kontekstu (świadomości międzypodmiotowej). Sandel mocno jednak podkreśla (wbrew Rawlsowi), że zasięg więzi wspólnotowych ma istotne granice (por. s. 223–224).

Kolejną konsekwencją „takiego poszerzonego pojęcia samego siebie” (s. 223) – innymi słowy: „intersubiektywnego ujęcia idei wspólnoty walorów” – jest to, że odejście od błędnej Rawlsowskiej

---

<sup>10</sup> Chodzi tu o wątpliwość, którą być może, co sugerowałam wyżej, można by rozstrzygnąć odwołując się do Hegłowskiej dialektyki rozróżnień.



teorii osoby staje się znacznie łatwiejsze. Skoro wymiar wspólnotowy staje się cechą istotną indywidualnej osoby, gdyż wpływa na konstytuowanie jej walorów, zatem można uznać, iż indywidualny podmiot jest strażnikiem umiejscowionych w nim atrybutów, nie zaś ich prostym agregatem. Jest to – jak się zdaje – rozwiązanie pośrednie między merytokratyczną koncepcją Nozicka a skrajnym egalitaryzmem Rawlsa. Sandel pokazuje nader przejrzystość, że nie sposób jednoznacznie stwierdzić ani pierwszeństwa jednostki względem wspólnoty, ani odwrotnie, a w związku z tym wprowadza stanowisko pośrednie między Nozickiem a Rawlsem w kwestii *właściciela* atrybutów oraz w idei zasługi<sup>11</sup>. Nie ma tutaj większych wątpliwości, że ten moment myśli Sandela dobitnie pokazuje jego pokrewieństwo ideowe z Hegla ideą jedności w rozróżnieniu<sup>12</sup>.

Przypomnijmy, że u Rawlsa mamy z jednej strony mocno *wyznaną* ideę wspólnoty walorów, z drugiej zaś żadnej konstytutywnej teorii wspólnoty: wspólnota nie stanowi czegoś *naturalnego*, jest tylko rodzajem nadbudowy o charakterze wtórnym. Taki stan rzeczy nasuwa przede wszystkim pytanie, w jakim sensie mamy się czuć zobligowani względem tak pojętej wspólnoty. Kolejne pytanie to, która wspólnota, mniejsza czy może większa (rodzina, stowarzyszenie, społeczeństwo) ma mieć z naszej strony większe uznanie.

Sandel proponuje w tym kontekście przyjrzeć się dokładniej temu, z jaką ideą wspólnoty mamy do czynienia u Rawlsa. Ogólnie rozróżnia trzy koncepcje: (1) teorię społeczeństwa *prywatnego*, (2) koncepcję sentymentalistyczną, (3) teorię konstytutywną. Pierwsza z nich wprost uznaje człowieka za istotę egoistyczną, wspólnotę zaś – za narzędzie służące do realizacji celów indy-

---

<sup>11</sup> Czy ten wątek rozważań Sandela nie stanowi zarazem istotnej odpowiedzi na postawioną wcześniej – w nawiązaniu do Andrzeja Szahaja (por. przypis 6) – wątpliwość odnośnie do zagrożenia konsekwencjami totalitarnymi czy socjalistycznymi, jakie miałyby wynikać z poglądów komunitarystycznych. Wydaje się, że mocne postawienie na zależność obustronną, bez przechylania wagi w którąkolwiek ze stron, niweczy tego typu oskarżenia (oczywiście byłoby wskazane dodatkowe uzasadnienie czy chociażby szczegółowy opis tej relacji; dodajmy, że w recenzowanej tu pracy czegoś takiego nie odnajdujemy).

<sup>12</sup> Por. przypis 7.

widualnych. W drugiej również mamy *indywidualizm* w punkcie wyjścia, jednak uznaje się, że ludzie mają pewne wspólne cele ostateczne, które uważają za dobro w sobie. Dokładniej mówiąc, chodzi tu o wspólnotę na płaszczyźnie uczuć, na przykład poczucie braterstwa czy solidarności. Trzecia koncepcja, odzwierciedlająca poglądy Sandela, głosi, że wymiar „wspólnotowy to nie tylko przedmiot uczuć i aspiracji”, lecz konstytutywna składowa podmiotowości (s. 231)<sup>13</sup>.

Sandel zauważa, że Rawls, mimo iż deklarował ujęcie typu drugiego, w wielu swych wypowiedziach wskazywał na *ciągoty* ku koncepcji trzeciej (por. s. 231–233). Niemniej w ostatecznej instancji na gruncie założeń deontologicznych koncepcja trzecia jest nieosiągalna.

Zauważmy, że na gruncie teorii konstytutywnej płaszczyzna samowiedzy czy refleksji (innymi słowy: kognitywny wymiar podmiotowości czynnej) odgrywa rolę jeśli nie pierwszorzędą, to na pewno kluczową: podmiot odkrywa swój konstytutywny składnik w postaci wymiaru wspólnotowego, a zarazem to, że realizacja dobra wspólnego stanowi *potrzebę* równie konstytutywną. U Rawlsa jest to nie do przyjęcia zarówno w stanie sytuacji pierwotnej, jak i już po odsłonięciu kurtyny niewiedzy, czyli w sytuacji wyboru *stylu życia*. Jest to oczywiście rezultat jego teorii osoby jako czystego podmiotu chcenia, który w hipotetycznej sytuacji pierwotnej „z konieczności” *wybiera* zasady sprawiedliwości, a następnie dobiera sobie projekt *dobrego własnego życia*. Na drugim etapie również nie ma mowy o autorefleksji, gdyż *exempla* do wyboru pochodzą z zewnątrz, a wybór dokonywany jest na zasadach pro-

---

<sup>13</sup> Warto byłoby się zastanowić, jak stanowisko Sandela ma się do koncepcji wspólnoty w ujęciu św. Tomasza. Bez wątpienia tego ostatniego należy uznać (podobnie jak Arystotelesa) za prekursora całej myśli komunitarnej. Tomasz, mimo że w dużej mierze stał na stanowisku Arystotelesowego *zoon politikon*, jednak wprowadził dodatkowo metafizyczne rozróżnienie na byt substancjalny i byt relacyjny, i ostatecznie uznał, że tylko jednostka jest bytem substancjalnym, natomiast wymiar wspólnotowy, mimo że niezbywalny człowiekowi, stanowi jednak wyłącznie byt relacyjny. Wydaje się, że Sandel bardziej skłania się ku stanowisku Hegla, zgodnie z którym wspólnotę jako całości (w różnych jej odmianach) przysługuje pewna substancjalność, na co wskazywałaby pośrednio nazwa „konstytutywność”.

stej preferencji (to znaczy wybieram to, co bardziej mi się podoba, co bardziej mnie pociąga, bardziej do mnie przemawia).

Wydaje się, iż należy się zgodzić z opinią Sandela, że Rawlsa tak „ograniczone ujęcie podmiotowości czynnej i refleksji są same przez się nie do przyjęcia, niezdolne do objaśnienia, na czym może polegać wybór i namysł” (s. 246). Sandel pragnie ukazać, że z chwilą odsłonięcia zasłony niewiedzy – czyli *podpisania umowy społecznej*, zatem dokonania wyboru zasad sprawiedliwości – człowiek zostaje wrzucony w faktualny wir i „wybór» [...] sprowadza się do oszacowania lub psychologicznego zinventaryzowania chceń i preferencji, które już ma, a nie do wyboru między wartościami [...] czy celami” (s. 247).

Sandel chce pokazać, że u Rawlsa również na tym drugim etapie wybór jest tylko pozorem, gdyż chodzi w nim wyłącznie o analizę pragnień i chceń w aspekcie płytkiej samowiedzy, wynikającej z aktualnych okoliczności, a przecież to, co upragnione, niekoniecznie musi być dobre. Ogólny wniosek Sandela w tym względzie – powtórzmy – jest taki, że w Rawlsowskiej teorii podmiotowości czynnej nie ma miejsca na realny akt wyboru.

Przedstawione wyżej analizy Sandela mają skierować naszą uwagę na kwestię statusu idei dobra w myśli Rawlsa. Jako że zdaniem tego ostatniego żadna koncepcja dobra z punktu widzenia moralności nie jest lepsza od innej (musi jedynie mieścić się w granicach zasad sprawiedliwości), zatem jej wybór z konieczności jest heterogeniczny (indywidualna preferencja), więc status moralny „zerowy”.

Trudność takiego ujęcia polega ostatecznie na tym, że nie ma żadnej możliwości uznania jakiegokolwiek hierarchii dóbr i wartości. Istnieją tylko arbitralnie zestawione pragnienia i chcenia. Naturalnie, takie ujęcie działa mocno na korzyść prymatu sprawiedliwości – co było założeniem Rawlsa. Z drugiej strony, skoro sprawiedliwość traktowana jest jako najwyższa z cnót (pełna teoria dobra) Sandela zastanawia „dlaczego najwyższa z cnót ma być tą, która umożliwia nam realizowanie tych arbitralnych koncepcji” (s. 254).

W takiej sytuacji zasady sprawiedliwości nie mają w istocie znaczenia moralnego, ewentualnie wymiar epistemiczny, chociaż – jak starał się dowieść Sandel – i na tej płaszczyźnie wątpliwy. Są „po prostu atrybutem określonych planów życiowych jej uczestników” (s. 261). Również na płaszczyźnie wspólnoty sprawiedliwość w koncepcji Rawlsa nie może pełnić *funkcji moralnej*. Wspólnota, która z definicji nie ma charakteru konstytutywnego, nie może traktować zasady sprawiedliwości inaczej niż tylko jako regulatora stosunków międzyludzkich (powracamy zatem do *imperatywu kategorycznego* Kanta).

W *Podsumowaniu*, które stanowi przedostatnią część recenzowanej pracy, Sandel odpowiada na pytanie, co nam daje liberalizm deontologiczny. Zarysowuje również kontury komunitariańskiej teorii osoby i wspólnoty oraz przedstawia argumentację na rzecz prymatu dobra względem sprawiedliwości.

Co daje nam zatem liberalizm deontologiczny? Po pierwsze – świat pozbawiony obiektywnego porządku moralnego, czyli jakiegokolwiek porządku teleologicznego. Po drugie – zasady sprawiedliwości wyprowadzone arbitralnie z jaźni czystej oraz pozbawione wymiaru moralnego. Po trzecie – podmiot pozbawiony wszelkiej zasługi, a nadto podporządkowany w sposób nieuprawniony idei wspólnych walorów. Po czwarte – podmiot *skrajnie suwerenny*: czysty podmiot chcenia, zagubiony w bezkresie okoliczności i przedmiotów wyboru. Po piąte – ideę wspólnoty jako nadbudowy związanej wyłącznie ze sferą uczuciową, a w konsekwencji nie stanowiącej celu moralnego jednostki.

*Człowiek komunitariański*, w przeciwieństwie do *człowieka deontologicznego*, to natomiast istota – jak to ujmuje hasłowo Sandel – mająca charakter, zdolna do samowiedzy oraz przyjaźni.

Osoba w teorii komunitariańskiej jest istotą głęboko zanurzoną zarówno w swojej własnej, jak i ogólnej historii, co nadaje jej wymiar wspólnotowy czy międzypodmiotowy. Chodzi głównie o tożsamość nie będącą czystą jaźnią i wyłącznie podmiotem wyboru, lecz głęboko uwikłaną, która nie boi się ciężaru moralnego tego,

co wie (por. s. 269). Wynika stąd, że w teorii tej osoba zdolna jest do samowiedzy czy refleksji, bo też ma nad czym się zastanawiać. Mimo że jej tożsamość jest otwarta, twórcza względem samej siebie, to jednak jej kontury są „zarysowane”, chroniąc przed skrajną arbitralnością (moralność kognitywna kontra moralność deontologiczna). Tymi konturami mają być ideały i przekonania, które są głęboko zakorzenione w naszej tożsamości (teleologia przeciw deontologii). Czy są one zapisane tylko na zasadzie naszej społecznej historii, czy może w jakimś innym, na przykład Arystotelesowskim sensie, tego jednak Sandel nam nie mówi<sup>14</sup>.

Na koniec Sandel oddaje swoisty hołd najważniejszej relacji międzyludzkiej, jaką jest, jego zdaniem, przyjaźń<sup>15</sup>. Podkreśla, że na gruncie deontologicznej koncepcji osoby przyjaźń jest w istocie niemożliwa. Ma tu na myśli raczej szerokie pojęcie przyjaźni, u którego podstawy leży możliwość rozpoznania dobra innej osoby. Skutkiem ubóstwa jaźni deontologicznej jest to, że w istocie nie może ona rozpoznać nie tylko własnej tożsamości, ale również tożsamości innych. Tylko uznając człowieka za istotę z natury wspólnotową, możemy zdefiniować przyjaźń oraz dobrze zrozumieć, skąd bierze się bezinteresowność, jaką obdarowujemy naszych przyjaciół. W tym względzie, jak się wydaje, jeszcze mocniej wychodzi na jaw głębokie przekonanie Sandela o istnieniu jaźni międzypodmiotowej. Fragment ten aż się prosi, by go dopełnić szczegółową analizą tej ciekawej idei.

Ostatnia część książki (*Odpowiedzi na Rawlsa „Liberalizm polityczny”*) zawiera istotne doprecyzowanie zagadnienia relacji dobro–sprawiedliwość w aspekcie dyskusji: liberalizm Rawlsa

---

<sup>14</sup> Nawiasem mówiąc, podczas lektury recenzowanej książki, pomijając ostatni rozdział, ma się wrażenie, że Sandel *boi się* wprowadzać do swoich poglądów w sposób bezpośredni wymiar metafizyczny czy jakakolwiek transcendencję. Czyni to jednak niejako między wierszami.

<sup>15</sup> Przypomnijmy, iż bodajże pierwszym, który uznał przyjaźń za podstawę dobrze funkcjonującego państwa był Platon. W niedokończonych *Prawach* – dziele, w którym już dość wyraźnie odszedł od idei państwa utopijnego zawartej w *Państwie* i w którym ogłosił pozytywne tezy na temat demokracji – stwierdził, że dobrym państwem jest państwo „wolne, rozumne i związane przyjaźnią”. Platon: *Prawa*, przekład M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 120 (693b).

a komunitaryzm Sandela. W tym miejscu podstawowe pytanie Sandela (parafrazujące zarazem główną tezę komunitaryzmu) brzmi: czy można w ogóle rozpoznać i uzasadnić jakiekolwiek zasady sprawiedliwości (prawa czy słuszności), nie zakładając jakiegś konkretnej koncepcji dobra? Jego odpowiedź jest oczywiście negatywna: „[...] sprawiedliwość jest zrelatywizowana do dobra, a nie niezależna od niego. Filozoficznie rzecz biorąc, refleksji nad sprawiedliwością nie da się rozsądnie oddzielić od refleksji o naturze dobrego życia i najwyższych celach człowieka. Politycznie rzecz traktując, nie da się prowadzić namysłu nad sprawiedliwością i prawami bez odwoływania się do koncepcji dobra, które znajdują wyraz w wielu kulturach i tradycjach [...]” (s. 278). Odpowiedź Rawlsa jest zaś następująca: „[...] osoba to podmiot ujęty wraz z wybranymi przez siebie celami, zaś jej zasadniczy wybór, to wybór warunków pozwalających na ukształtowanie sposobu życia, który wyraża [...] naturę tej osoby jako wolnej i równej innym rozumnej istoty” (s. 280).

Główny i najciekawszy wątek tego rozdziału stanowi krótka prezentacja odpowiedzi Rawlsa na pierwsze wydanie książki Sandela, wraz z kontrargumentami tego ostatniego, czyli drugi etap dyskusji Rawls–Sandel.

Warto zaznaczyć, że lektura pracy Sandela musiała wywrzeć duże wrażenie na Rawlsie, zwłaszcza argumentacja przeciw jego teorii osoby jako czystej jaźni, skoro ten ostatni poważnie zmienił perspektywę eksplanacyjną i argumentacyjną na rzecz tezy głównej o prymacie sprawiedliwości względem dobra. Nadto Rawls nadaje swoim poglądom nową nazwę „liberalizmu politycznego”, co ma wynikać głównie z tego, że rezygnuje w zasadniczej mierze z argumentacji filozoficznej czy metafizycznej na rzecz argumentacji – jak to nazywa – politycznej.

Rawls stwierdza wprost, że nie trzeba się odwoływać do teorii osoby w wydaniu Kantowskim, czy jakimkolwiek innym, lecz wystarczy i należy się powołać na istniejący we współczesnych demokracjach fakt pluralizmu światopoglądowego (w kwestii dobra,

moralności czy religii), by zrozumieć, że najbardziej racjonalne jest opowiedzenie się za zasadami sprawiedliwości neutralnymi względem kontrowersji filozoficzno-światopoglądowych. Liberalizm polityczny zatem znaczy zdaniem Rawlsa opowiedzenie się po stronie wspólnych zasad sprawiedliwości „w imię pewnych idei moralnych, jak idea autonomii, indywidualności czy samodzielności” (s. 282). Informuje nas ponadto, że chodzi mu o zachowanie realizmu politycznego, którego wyrazem jest idea „częściowego konsensusu”.

Rawls nie wyrzeka się koncepcji sytuacji pierwotnej. Uważa wręcz, że jak najbardziej wspiera ona ideę „częściowego konsensusu”. Tym razem jednak *prosi*, byśmy postawili się w sytuacji stanu zasłony niewiedzy ze względów politycznych, a nie epistemologicznych czy, ogólniej, filozoficznych. Mamy się oderwać od wszelkich naszych celów, dążeń, przekonań, aby dojść do owego konsensusu, którym – w jego głębokim przekonaniu – będą dwie zasady sprawiedliwości.

W istocie zatem Rawls nie zrezygnował, jak deklarował, z jakiegokolwiek koncepcji osoby, przyjął bowiem *polityczną koncepcję jaźni*. W efekcie głosi swoisty dualizm w obrębie każdej osoby: tożsamość obywatelską i tożsamość prywatną. Ze względu na cele polityczne i naturę społeczeństw demokratycznych należy się odwołać do cnót liberalnych, by sformułować zasady sprawiedliwości, które będą działać na użytek tych pluralistycznych społeczeństw.

W odpowiedzi Sandel formułuje kilka zarzutów. Po pierwsze, będzie się starał ukazać, że nie zawsze jest słuszne branie w nawias „kontrowersji moralnych i religijnych” w imię porozumienia politycznego. Po drugie, liberalizm polityczny powołuje się na tak zwany rozumny pluralizm w aspekcie dobra, który ma przesądzać o priorytecie słuszności czy sprawiedliwości, w związku z czym Sandel będzie się starał wykazać, że idea rozumnego pluralizmu stanowi argument przemawiający również na rzecz pluralizmu w kwestii idei sprawiedliwości<sup>16</sup>. Po trzecie, Sandel zadaje pytanie,

---

<sup>16</sup> Warto wyjaśnić, że chodzi tu w istocie o bardzo ważne teoretyczne założenie Rawlsa: o tzw. asymetrię sprawiedliwości względem dobra. Głosi on mianowicie, że co do dobra istnieje

dlaczego w dyskursie politycznym należy brać w nawias nasze przekonania moralne. Czy nie prowadzi to do totalnego zubożenia tegoż dyskursu? Po czwarte, uznaje, że teza o prymacie słuszności w wydaniu Rawlsa nieuchronnie wiedzie do innej – bardzo groźnej zresztą – tezy implikującej sceptycyzm w aspekcie koncepcji dobra.

Rozwińmy krótko te kontrargumenty, dzięki czemu bardziej zbliżymy się do komunitariańskiej koncepcji pierwszeństwa dobra względem sprawiedliwości.

W aspekcie zarzutu zarówno pierwszego, jak i trzeciego, Sandel podaje dwa przykłady ilustrujące niemożliwość brania w nawias przekonań moralnych. Wskazuje mianowicie na kontrowersje wokół aborcji, gdzie mamy z jednej strony zagadnienie moralne głoszące prawo do życia, z drugiej zaś kwestię prawa kobiet do wolności wyboru. Drugi przykład to dyskusja wokół niewolnictwa z 1858 roku między Abrahamem Lincolnem a Stephenem A. Douglasem. Lincoln dowodził, iż nie można w żadnym razie brać w nawias przekonania moralnego, że niewolnictwo jest niegodne czy po prostu złe, w imię porozumienia społecznego. Douglas natomiast, na odwrót – że konsens powinien wziąć górę względem przekonań etycznych. Sandel uważa, że istnieje duża analogia między poglądem Douglasa a współczesną liberalną argumentacją na rzecz prawa do aborcji. Trudno się nie zgodzić z Sandelem, że w perspektywie tych dwóch przykładów liberalizm ma „twardy orzech do zgryzienia”, by wykazać słuszność tezy o prymacie konsensu i sprawiedliwości względem dobra.

Drugi zarzut, odnoszący się do idei rozumnego pluralizmu w aspekcie dobra, Sandel rozwija jeszcze dobitniej. Uznaje niesłuszność tezy o pluralizmie światopoglądowym w aspekcie dobra przy jednoczesnym uznaniu, że nie dotyczy on idei sprawiedliwo-

---

ów rozumny pluralizm, czyli istnieje wiele koncepcji dobra, które – by tak rzec – są (choć oczywiście nie muszą być) równie racjonalne. W aspekcie idei sprawiedliwości natomiast jest odwrotnie (asymetria), tzn. istnieje tylko jedna *naprawdę* słuszna koncepcja sprawiedliwości.



ści. Powołuje się na tak zwaną argumentację polityczną w wyżej wskazanym sensie Rawlowskim. Powiada: „[...] wystarczy rozejrzeć się dookoła, aby zobaczyć, że w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych roi się od różnic zdań na temat sprawiedliwości. Weźmy, dla przykładu, współczesne debaty na temat polityki uprzywilejowywania mniejszości, podziału dochodu i systemu podatkowego, opieki zdrowotnej, imigracji, praw homoseksualistów, wolności słowa i mowy nienawiści, kary śmierci, by wymienić tylko niektóre [...]. Czyż te debaty nie dowodzą «faktu rozumnego pluralizmu» w kwestii sprawiedliwości?» (s. 300).

Dyskusje te – zauważa słusznie Sandel – toczą się w obrębie samego liberalizmu, jak na przykład w kwestii sprawiedliwości dystrybtywnej między liberalizmem egalitarnym a libertarianizmem. Rawls broni się stwierdzając, że poglądy na temat sprawiedliwości nie są racjonalne równomiernie, lecz jedne bardziej od drugich. Czy jednak w takiej sytuacji – pyta Sandel – nie należy uznać, że również w kwestii dobra poglądy są bardziej lub mniej racjonalne? Swoją tezę od razu popiera przykładem dotyczącym kwestii moralnego statusu homoseksualizmu i zauważa, że można wykazać wyższość racjonalną tezy, iż homoseksualizm jako taki nie jest niemoralny.

Sandel opowiada się zatem za tezą – przeciwną względem Rawlowskiej teorii asymetrii – że w każdej kwestii – zarówno filozoficznej, jak i światopoglądowej, a także wobec idei sprawiedliwości – można wykazać wyższość (większą racjonalność) jednej teorii względem innej. Chodzi tu w istocie o opowiedzenie się po stronie obiektywizmu w koncepcji ludzkiego poznania oraz prawdy. Niekiedy nazywa się ją liniowym zbliżaniem do prawdy, w którym żadna teoria nie jest na tym samym poziomie racjonalności co inna. Warto zaznaczyć, że jest to ponadto odpowiedź komunitaryzmu Sandela na fakt istnienia w świecie zachodnim społeczeństw pluralistycznych. Innymi słowy, chodziło o zaradzenie faktowi pluralizmu filozoficzno-światopoglądowego oraz wynikającym z niego istotnym problemom polityczno-społecznym. Taki – jak się zdaje

– był również jeden z głównych punktów wyjścia teorii sprawiedliwości Rawlsa.

Na zakończenie Sandel jeszcze raz wspomina o niemałych kosztach, jakie się ponosi w związku z ideą asymetrii sprawiedliwości względem dobra i wynikającego z niej priorytetu sprawiedliwości. Jest to koszt moralny i polityczny zarazem. Polega on na totalnym zubożeniu dyskursu politycznego (jako że ma być obojętny względem koncepcji moralnych), a w efekcie tworzy demokrację pustą moralnie, co dalej prowadzi – parafrazując słowa Sandela – do nietolerancyjnych, trywialnych i innych zaślepionych moralizmów (por. s. 315), a „[...] dyskurs polityczny coraz bardziej pochłaniają skandalizujące, sensacyjne i wścibskie doniesienia tabloidów, *talk show* [...] itd.” (s. 315).

\*

Recenzowana książka autorstwa Michaela J. Sandela bez wątpienia w sposób dociekliwy i rzetelny podważa zdecydowaną większość głównych tez wchodzących w skład teorii liberalizmu w wydaniu Johna Rawlsa. Lektura książki zachwyca przede wszystkim biegłością argumentacyjną i przenikliwością autora. Nie można nadto odmówić Sandelowi tego, co bodaj najważniejsze w pracy filozofa, czyli dążenia do obiektywności. Sandel niejednokrotnie podkreśla swój głęboki szacunek dla osiągnięć Rawlsa, często wyraża aprobatę niektórych poglądów dyskutanta, a zarazem nie boi się dyskutować z jego przekonaniami, które powszechnie przyjmowane są za swego rodzaju pewniki.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć – przynajmniej krótko – na pytanie postawione w tytule (Czy komunitaryzm stanowi realną alternatywę dla liberalizmu?). Wydaje się przede wszystkim, że nie można tego dokonać w sposób rozstrzygający, to znaczy jednoznacznym i prostym *tak* lub *nie*. Pozytywne wypowiedzi Sandela na temat teorii komunitaryzmu stanowią niestety tylko nieznaczny procent treści omawianej książki. Autor, zgodnie

zresztą z zapowiedziami zawartymi we *Wstępie*, skoncentrował się na wykazaniu niespójności i w ogóle błędności *systemu* Rawlsa, w czym odniósł sukces, a tym samym dał dobry punkt wyjścia dla teorii konkurencyjnej, w tym przypadku komunitaryzmu. Nadto pozytywne tezy, czyli poglądy samego Sandela (głównie koncepcja jaźni międzypodmiotowej oraz nabudowana na niej koncepcja dobra wspólnego, a przede wszystkim idea wspólnoty w sensie konstytutywnym i teoria osoby nawiązująca wyraźnie do koncepcji *zoon politikon*), wydają się ciekawymi propozycjami i *pewną* alternatywą dla Rawlowskiego liberalnego indywidualizmu w teorii osoby oraz atomizmu w koncepcji wspólnoty. Skromność tych pozytywnych wypowiedzi sprawia jednak, że nie sposób mówić tutaj o *realnej* alternatywie, aczkolwiek ostateczne rozstrzygnięcie pozostawiam Czytelnikowi.

Na zakończenie należy zauważyć, że omawiana praca jest pierwszym pełnym (to znaczy książkowym) wykładem filozofii politycznej Sandela. Kolejne jego prace, zwłaszcza te z ostatnich dwóch lat, których tytuły wymieniłam na wstępie, rozwijają w zasadniczej mierze pozytywne tezy Sandela zapowiedziane w *Liberalism and the Limits of Justice*.

Bez względu na te uwagi recenzowana książka pozostaje w pełni warta przeczytania, jest bowiem znakomitym przykładem rzetelnej dyskusji, która zbliża się do pewnego ideału: oddaje w zasadniczej mierze istotę tego, czym powinna być filozofia polityki.

**Anna Fligel**

---

**Anna Fligel** – doktor filozofii, wykładowca w Wyższej Szkole Studiów Międzynarodowych w Łodzi. Tłumaczka języka włoskiego, przełożyła m.in. *Filozofię bytu a przyszłość metafizyki* Vittorio Possentiego (2006) oraz ukończyła tłumaczenie kolejnej książki tego autora *Spółczesność liberalna na rozdrożu. Zarys filozofii społecznej*.