

Piotr Andryszczak

<https://orcid.org/0000-0002-4353-5588>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Sprawiedliwy porządek wolnych ludzi

Jak pogodzić z wolnością sprawiedliwy porządek społeczny i polityczny, tj. jak sprawić, aby tworząc go, zachować podstawowe prawa i swobody jednostek? To problem, który nie tylko nic nie stracił ze swojej aktualności, ale i jest żywo dyskutowany współcześnie. Ze szczególną siłą obecny jest w wewnętrznym sporze w obrębie liberalizmu. Przedstawimy go, aby następnie w szerszym kontekście trzech współczesnych sposobów myślenia o sprawiedliwości zaproponować rozwiązanie, inspirowane chrześcijaństwem.

ks. Piotr Andryszczak – dr. hab., pracownik Wydziału Filozoficznego UPJPII w Krakowie. Prowadzi zajęcia z filozofii społecznej i politycznej oraz z historii filozofii. Opublikował m.in. *La concezione della libertà di B. A. Ackerman* (1998) oraz *Droga do sprawiedliwego społeczeństwa w ujęciu Johna Rawlsa i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna* (2015).

1. Liberalizm rewizjonistyczny a klasyczny

W XIX stuleciu zainicjowano głęboką korektę liberalizmu. Polegała ona, ujmując rzecz najkrócej, na wprowadzeniu doń elementów opieki społecznej. Dojrzałym jej wyrazem jest dzieło Leonarda Hobhouse’a *Liberalism* z roku 1911. Chodzi w nim o to, że dotychczasowy system naturalnych wolności należy uznać za niewystarczający i zastąpić go porządkiem, w którym kluczową rolę odgrywa sprawiedliwy podział dóbr i jego owoc, harmonia społeczna.

Nowe ideały polityczne zakorzenione są, rzecz jasna, w określonej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Jednostka nie jest bytem oderwanym od wspólnoty, ale stanowi jego integralną część. W tym duchu autor opowiada się za „organiczną” koncepcją społeczeństwa. Wyjaśnia, jak to rozumie, nawiązując do oczywistego w tym kontekście obrazu ludzkiego ciała: składa się ono wprawdzie z rozmaitych części, a jednak każda z nich, mimo że różni się od pozostałych, jest tym, czym jest dzięki przynależności do całości. „W kwestii praw i obowiązków – utrzymuje Hobhouse – podstawowej dla teorii liberalnej, relacja jednostki do wspólnoty jest wszystkim”². Nie istnieje zatem podmiot wyizolowany i autonomiczny. Będąc częścią całości, jego rozwój jest ściśle połączony z rozkwitem całego organizmu, bo, jak zapewnia nas autor, „podstawą liberalizmu jest idea rozkwitu”³. Kiedy zaś jednostka rozkwita, kwitnie i społeczeństwo, które w swej idealnej postaci „pomyślane jest jako całość, która żyje i prosperuje poprzez harmonijny rozwój swoich części, z których każda przez rozwój w swoim własnym kierunku i zgodnie ze swą własną naturą prowadzi ogólnie do przyspieszenia rozwoju innych”⁴.

Osiągnięcie tego wysoce pożądanego stanu harmonii wymaga spełnienia dwóch podstawowych warunków. W dziedzinie duchowej należy zaufać sile wolności. „Liberalizm – podkreśla Hobhouse – jest to przekonanie, że społeczeństwo może bezpiecznie opierać się na [...] samokierującej się mocy osobowości, że tylko na takiej podstawie można zbudować prawdziwą społeczność”⁵. Dlatego wolność stanowi jedną stronę życia społecznego. Jego drugą stroną jest przymus niezbędny w sferze zewnętrznej. On zawodzi wprawdzie w dziedzinie wolności i rozwoju wewnętrznego, ale jest konieczny, aby zapewnić najkorzystniejsze warunki zewnętrzne dla rozwoju duchowego. Toteż, przekonuje autor, „nie

¹ L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Oxford 2013, s. 42.

² L. T. Hobhouse, *Liberalism*, dz. cyt., s. 39.

³ L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, tłum. J. Walecka, w: *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, red. B. Sobolewska, M. Sobolewski, Warszawa 1978, s. 397.

⁴ L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 400.

⁵ L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 398.

ma prawdziwej sprzeczności pomiędzy wolnością jako taką a kontrolą jako taką, ponieważ każda wolność opiera się na odpowiadającym jej akcie kontroli⁶. Prawdziwą zaś sprzeczność można natomiast zlokalizować gdzie indziej. Ona „istnieje pomiędzy kontrolą, która ogranicza życie osobiste i porządek duchowy, a kontrolą, której celem jest zapewnienie zewnętrznych i materialnych warunków ich wolnego i niehamowanego rozwoju⁷. Mamy zatem kontrolę złą i dobrą. Ta pierwsza paraliżuje życie duchowe człowieka, ta druga zaś jest warunkiem koniecznym postępu społecznego, tożsamego z postępowaniem ludzkości⁸. Dzięki niej wolność staje się coraz bardziej skuteczna⁹. Dotychczasowy liberalizm, znany nam jako klasyczny, jest skażony indywidualizmem, prowadzącym do „jednostronnej i niesprawiedliwej dystrybucji bogactwa¹⁰. W mechanizmy wolnego rynku należy wprowadzić pewien stopień interwencjonizmu państwowego, który ma zagwarantować prawo do pracy oraz prawo do wynagrodzenia pozwalającego przeżyć¹¹. Państwo ma zatem dbać o dobrobyt obywateli, zapewniając im minimum socjalne.

Hobhouse w pewnym miejscu zauważa, że niektórzy jego głęboką korektę tradycyjnego liberalizmu uznają za porzucenie go na rzecz socjalizmu. Nie uważa tego skojarzenia za błędne, ale zaznacza, że nie istnieje jeden socjalizm. Dzieli go na liberalny i nieliberalny. Opowiada się, rzecz jasna, za pierwszym, który musi spełnić dwa warunki. Po pierwsze, musi być demokratyczny, ma się wywodzić, jak to ujmuje Hobhouse, „od dołu, a nie od góry¹². Po wtóre zaś, winien brać pod uwagę jednostkę i opierać się na jej wolności¹³.

Taki sposób myślenia o jednostce, społeczeństwie i władzy politycznej zrodził liberalny socjalizm czy, jak kto woli, socjalliberalizm, łączący

⁶ L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 401–402.

⁷ L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 402.

⁸ Zob. L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 399.

⁹ Zob. L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰ L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 405.

¹¹ Zob. L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 49.

¹² L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 53.

¹³ Zob. L. T. Hobhouse, *Liberalizm*, dz. cyt., s. 53.

wolność światopoglądową i obyczajową z etatyzmem. Przy czym nie chodzi jedynie o ingerencję państwa w życie gospodarcze. Ono również powinno rozciągnąć swoją kontrolę nad wychowaniem dzieci, i w tym to kontekście Hobhouse nie waha się go nazwać „nadrodzicem” (Over-parent¹⁴). Liberalizm w jego rozumieniu jest nie tyle ruchem wolnościowym (tj. opowiadającym się za uniwersalnymi uprawnieniami jednostki i ograniczonym rządem), ile wyzwalającym, inspirując skuteczne działania państwa na rzecz równości w imię realizacji sprawiedliwości społecznej (terminu tego, jak się sądzi, użył jako pierwszy dziewiętnastowieczny włoski myśliciel Luigi Taparelli d’Azeglio i około roku 1850 wszedł on w powszechne użycie¹⁵). W ostatecznym rozrachunku chodzi bowiem o to, aby pogodzić „maximum rzeczywistej wolności i równości”¹⁶, eliminując jednostronną i niesprawiedliwą dystrybucję bogactwa¹⁷.

Odpowiedzią na głęboką rewizję liberalizmu w postaci jego nowoczesnej wersji był powrót do tradycji liberalizmu klasycznego. Stało się to m.in. za sprawą Friedricha Augusta von Hayeka i jego teorii ładu spontanicznego. Według niego porządek społeczny i polityczny może wyrastać z dwóch różnych korzeni. Pierwszym jest myślący podmiot, który jest w stanie go zaplanować i ustanowić. Przykładem takiego podejścia jest racjonalizm Kartezjusza, ubolewającego nad tym, że „często dziełom złożonym z wielu części i wykonanym ręką różnych mistrzów brak tej doskonałości, jaką znajdujemy w dziełach wypracowanych przez jednego”¹⁸. Dlatego czymś wysoce pożądanym jest oświecony rozum, potrafiący wskazać cel społeczeństwu i czuwający nad jego osiągnięciem. Według tej tradycji myślenia o sprawach politycznych społeczeństwo przypomina zdolny do działania jednostkowy podmiot i jako taki winno posiadać jeden rozum i jeden cel.

¹⁴ L. T. Hobhouse, *Liberalism*, dz. cyt., s. 13.

¹⁵ Por. F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago-London 1978, s. 176; A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, tłum. A. Krzynyówek, Kraków 2010, s. 19.

¹⁶ L. T. Hobhouse, *Liberalism*, dz. cyt., s. 391.

¹⁷ Zob. L. T. Hobhouse, *Liberalism*, dz. cyt., s. 405.

¹⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 14.

W drugim przypadku ład wyłania się spontanicznie w wyniku działań wielu jednostek realizujących swoje indywidualne cele. Wydawałoby się, że takie podejście jest przepisem na anarchię, tymczasem, zdaniem Hayeka, z indywidualnych ludzkich działań motywowanych partycularnymi ideałami wyłaniają się ogólne ramy, czyniące możliwą zarówno przyjazną współpracę, jak i pokojową rywalizację. Dzieje się tak dlatego, że istotnym elementem samoczynnie powstałego porządku są względnie trwałe reguły sprawiedliwości. Nie zostały one zatem narzucone z góry przez wszechwiedzący rozum planisty, ale pojawiły się w wyniku ewolucji, za sprawą tego, że „z niezliczonych malutkich kroków anonimowych osób w toku codziennych czynności podejmowanych w zmiennych okolicznościach rodzą się wzorce, które się przyjmują”¹⁹. A przyjmowane są te, które są praktycznie skuteczne, ponieważ „o tym, co jest dobre lub złe, rozstrzyga ostatecznie nie indywidualna ludzka mądrość, ale porażka grup, które przyjęły «błędne» przekonania”²⁰. Zdaniem Hayeka więc podczas rywalizacji pomiędzy różnymi tradycjami czy formami życia w warunkach wolności pojawia się filtr społeczny, który usuwa błędne przekonania i szkodliwe praktyki²¹. Ludzie, przekonuje Hayek, żyli pierwotnie w małych gromadach, zmuszeni do realizacji wspólnotowych celów. Wtedy nie byli wolni. Wolność pojawiła się wraz z powstaniem Wielkiego Społeczeństwa (termin przejęty od Adama Smitha) i jego ogólnych oraz abstrakcyjnych reguł. Przypominają one znaki drogowe, pełniące jedynie rolę drogowskazu kierującego wprawdzie ruchem ulicznym, ale bez przymuszania kogokolwiek do wyboru określonego kierunku podróży²². Wyjście zatem z pierwotnego stanu dzikości nie dokonało się za sprawą jednej wybitnej jednostki i jej planu budowy doskonałego społeczeństwa, ale dzięki dobrowolnym i spontanicznym wyborom jednostek, które korzystając ze swej wiedzy i umiejętności, były w stanie

¹⁹ F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 41.

²⁰ F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, dz. cyt., s. 48.

²¹ Por. J. Gray, *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 17–18.

²² Por. F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz, Kraków 1996, s. 81.

położyć względnie trwałe fundamenty ładu społecznego. Są nimi przede wszystkim zasady sprawiedliwości, które wyłoniły się dzięki wolnemu rynkowi idei i praktyk, a na nim sukces odnoszą te, które dla społeczeństwa okazują się najbardziej przydatne. Dobroczynny wpływ niewymuszonej współpracy ujawnia się więc w nieustannie doskonalonych regułach postępowania, ponieważ dzięki podnoszeniu ich jakości można zakończyć zwycięsko konfrontację z innymi tradycjami kulturowymi.

Dobrodziejstwa spontanicznego ładu powinny uwrażliwić każdego na wszelkie próby jego podważenia podejmowane w imię odgórnego planu. Hayek tego rodzaju ludzką ułomność nazywa konstruktywizmem. Konstruktywista w swej pysze sądzi, że potrafi zaprojektować i zbudować pożądane społeczeństwo wraz z jego instytucjami. Wtedy miejsce indywidualizmu, będącego, jak wiadomo, fundamentem liberalizmu klasycznego, zajmuje kolektywizm, domagający się od jednostki porzucenia celów indywidualnych na rzecz realizacji interesów grupowych. Zdaniem Hayeka „wspólne cechy wszystkich systemów kolektywistycznych można opisać za pomocą formuły, zawsze drogiej socjalistom wszelkich orientacji, jako świadome organizowanie wysiłków społeczeństwa na rzecz realizacji określonego celu społecznego”²³. Cel ten wyznacza konstruktywista, sprawujący władzę polityczną, a obecne w nim totalitarne zagrożenie ukryte jest pod atrakcyjnymi w formie i niejasnymi w treści terminami, jak „interesy ogółu”, „powszechny dobrobyt” czy „dobro wspólne”²⁴. Każda próba „organizowania wysiłków społeczeństwa na rzecz realizacji określonego celu społecznego” jest równoznaczna z wejściem na „drogę do zniewolenia”, ponieważ rząd nadzorujący życie gospodarcze w imię zaprowadzania sprawiedliwości społecznej to rząd, który z pewnością będzie usiłował kontrolować inne sfery indywidualnego życia, odbierając krok po kroku swobody osobiste i polityczne w myśl słów Davida Hume’a wybranych przez autora za motto jego książki: „Rzadko kiedy całą wolność traci się od razu”²⁵.

²³ F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, dz. cyt., s. 63.

²⁴ F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, dz. cyt., s. 63–64.

²⁵ F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, dz. cyt., s. 5.

W przekonaniu Hayeka wybór pomiędzy dwiema ideami: sprawiedliwości a sprawiedliwości społecznej to w istocie wybór między kapitalizmem a socjalizmem lub, ujmując rzecz inaczej, pomiędzy wolnością a zniewoleniem. Jest to zrozumiałe, ponieważ termin „społeczny” pozbawia znaczenia słowa przez siebie określane. Przypomina w tym względzie łasicę, która „rzekomo [...] jest w stanie opróżnić jajko bez pozostawienia widzialnego śladu”²⁶. Sprawiedliwość społeczna zatem jest sprawiedliwością pozbawioną swojego tradycyjnego znaczenia, ponieważ ta ostatnia jest cechą indywidualnych zachowań jednostki, a po jej zespoleniu z terminem „społeczna” odnosi się do społeczeństwa, tak jakby ono było indywidualnym podmiotem zdolnym do działania, oceniając rozkład zasobów w społeczeństwie w kategoriach sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Tymczasem w ten sposób możemy oceniać jedynie postępowanie poszczególnych jednostek w zależności od ich stosunku do wyłonionych ewolucyjnie norm społecznych. Natomiast „każde wezwanie, byśmy się stali «społeczni», jest apelem o dokonanie kolejnego kroku w stronę «społecznej sprawiedliwości» socjalizmu”²⁷ (dodajmy w tym miejscu, że Hayek sam termin „sprawiedliwość społeczna” uważa za pleonazm, jako że ze swej natury sprawiedliwość jest zjawiskiem społecznym²⁸. Fakt, że każda sprawiedliwość jest społeczna, czyni zbędnym dodatkowe określenie zawarte w krytykowanym terminie, podobnie jak nie podkreślamy, że woda jest mokra, a mrok ciemny).

Myśl Hayeka w swej części krytycznej stanowi ważną i aktualną przestrożę, natomiast pozostawia wiele do życzenia tam, gdzie proponuje pozytywne rozwiązania. Zadziwia nas wiara w dobroczynne skutki niewymuszonej ewolucji, która powinna wyłonić wolne społeczeństwo i sprawiedliwe państwo. Co jednak wtedy, gdy zachowując mechanizm samoregulującego się ładu, mamy do czynienia z ludźmi, którzy

²⁶ F. A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M., T. Kuniński, Kraków 2004, s. 176–177.

²⁷ F. A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu*, dz. cyt., s. 179.

²⁸ Por. F. A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 2: *The Mirage of Social Justice*, dz. cyt., s. 78.

dobrowolnie wybierają porządek społeczny i polityczny, w którym wyżej niż wolność od przymusu i możliwość realizacji indywidualnych celów ceni się równość i bezpieczeństwo socjalne. Ich niczym niewymuszone decyzje wolne od pragnienia realizacji jakiegoś odgórnego planu będą prowadzić do utworzenia państwa, które zwalczać będzie niesprawiedliwy ich zdaniem podział dóbr. W rezultacie powstanie państwo opiekuńcze troszczące się o dobrobyt obywateli w imię sprawiedliwości społecznej, a zatem coś, w czym Hayek dostrzegał formę zniewolenia. Nie powinno nas to zaskakiwać, ponieważ mechanizm tworzenia się spontanicznego porządku jest aksjologicznie obojętny, będąc formą pozbawioną treści. Toteż korzystając z niego bez żadnych ograniczeń, można w sposób całkowicie wolny wybrać niewolę.

W tym miejscu Hayek mógłby kontrargumentować, przywołując na pomoc swoją koncepcję filtra społecznego, eliminującego błędne przekonania i dysfunkcjonalne praktyki na wolnym rynku idei i praktyk. Jednakże również i tutaj wiara w jego moc wydaje się bezpodstawna. Doświadczenie historyczne nie potwierdza jego istnienia. „W rzeczywistości – jak słusznie zauważył John Gray – w wielu wypadkach upadek grup kulturowych nie wynika z faktu, że ich przekonania były fałszywe albo praktyki dysfunkcjonalne, ale po prostu z tego, że one albo ich kultura uległy dominacji ze strony jakiejś politycznej potęgi”²⁹. Ponadto, jak przekonuje nas codzienne doświadczenie, ludzie przekazują nie tylko to, co mądre i wartościowe, ale również to, co fałszywe i groźne. Czy nie mogą zatem przekazywać „zgubnej pychy rozumu” i wpisanej w nią konstruktywistycznej pokusy, aby poskromić chaos ładu spontanicznego i narzucić wszystkim jeden cel?

Wobec tego rodzi się paląca kwestia: jaką treścią wypełnić Hayekowską formę, nie niszcząc jej wartości? Czy możemy dzisiaj, ujmując rzecz ogólnie, pogodzić sprawiedliwość porządku ludzkiego współżycia z wolnością jednostek? Kwestię tę rozpatrzmy w kontekście trzech współczesnych ujęć sprawiedliwości.

²⁹ J. Gray, *Po liberalizmie*, dz. cyt., s. 19.

2. Trzy sposoby myślenia o sprawiedliwości

Dzisiaj mamy do czynienia z trzema sposobami myślenia o sprawiedliwości³⁰. Pierwszy z nich kładzie nacisk na zaspokajanie ludzkich pragnień. Człowiek racjonalny – utrzymują jego zwolennicy – troszczy się o dodatni bilans satysfakcji netto. Dlatego też sprawiedliwy porządek społeczny ma na celu osiągnięcie największego szczęścia maksymalnej liczby ludzi, tj. najlepszy bilans zysków i strat, już nie w skali indywidualnej, lecz społecznej. Z tej racji sprawiedliwość dla obozu utilitarystycznego (bo o nim mówimy) polega na maksymalizacji przyjemności i dobrobytu. Wielu jednak dostrzega słabości takiego stanowiska, argumentując, że nie wszystkie pragnienia są jednakowe. Wśród nich przecież istnieją takie, które naruszają prawa i wolności innych ludzi. Posłużmy się tu się jednym wymownym przykładem: z punktu widzenia logiki utilitarystycznej można byłoby uznać za właściwe rzucanie lwom na pożarcie chrześcijan w rzymskim Koloseum, pod warunkiem że bilans satysfakcji netto zachwyconego tłumu i nielicznych mordowanych ofiar odpowiadałby standardom utilitaryzmu.

W związku z tym druga szkoła myślenia o sprawiedliwości nie wiąże jej z użytecznością, lecz z wolnością. Jej zdaniem ludzie posiadają indywidualne prawa i wolności, a sprawiedliwy ustrój społeczny to taki, który je respektuje. W kwestii jednak, na czym ów szacunek polega, panuje w jej obrębie głęboki rozdzźwięk. Jedni bowiem powiadają, że państwo szanuje naszą wolność jedynie wtedy, gdy nie ingeruje w dobrowolne wybory dokonywane przez jednostki uczestniczące w grze wolnorynkowej. Inni zaś odrzucają taki pogląd, twierdząc, że rynek potrzebuje ograniczeń, gdyż tylko wówczas władza państwowa jest w stanie zapewnić ludziom rozmaite prawa, takie jak prawo do edukacji, mieszkania czy opieki zdrowotnej, stwarzając przez to warunki materialne, zapewniające jednostkom wolność wyboru. W tym rozdzwięku trzeba szukać źródeł sporu pomiędzy zwolennikami gospodarki rynkowej a rzecznikami państwa dobrobytu. Oba te podejścia nie tylko wiele różni, ale

³⁰ Por. M. J. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, tłum. O. Siara, Warszawa 2013.

i coś łączy: przekonanie, że państwo powinno być neutralne wobec konkurencyjnych koncepcji dobrego życia.

Na to trzecia szkoła pojmowania sprawiedliwości powiada, że nie można jej oddzielić od dobra, tzn. że państwa sprawiedliwego nie można oderwać od wizji dobrego życia i w związku z tym winno ono krzewić cnotę. Za tym sposobem myślenia stoi Arystoteles i siła jego argumentacji. W jego przekonaniu sprawiedliwy porządek polityczny istnieje po coś. Ma on swój cel, którym jest pełny rozwój człowieka. Każdy z nas ma w sobie pewien potencjał, który domaga się realizacji. Dokonuje się to dzięki praktykowaniu cnot, czego miejscem nie jest wyłącznie zacisze własnego domostwa, ale cała sfera publiczna. Państwo zatem do osiągnięcia swego *telos* potrzebuje cnotliwych obywateli, którzy stają się takimi, uczestnicząc w życiu politycznym przez przekonywanie do własnych rozwiązań, ocenę pomysłów innych i sprawowanie władzy. Życie zaś według cnot zakłada wiedzę o tym, czym one są. Każdej bowiem czynności odpowiada jakaś cnota, którą możemy ustalić dzięki umiejętności oceny, zwanej przez Arystotelesa „rozsądkiem”. Jest on – wedle słów Stagiryty – „trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre i złe”³¹. Ludzie obdarzeni rozsądkiem trafnie oceniają, co jest dobre, a co złe nie tylko na własne potrzeby, ale i na potrzeby całej wspólnoty politycznej, dzięki czemu kształtuje ona w nas cnoty obywatelskie. Prawo więc nie jest tworzone po to, aby maksymalizować użyteczność, czy też stanowić jedynie bezstronne reguły gry dla ludzi dążących do realizacji swoich jednostkowych interesów. Sprawiedliwe państwo i jego prawo jest bowiem wyrazem naszej natury, natury ludzi będących „zwierzętami politycznymi”, i kształtując nasz charakter zgodnie z wymogami cnoty, realizuje swój cel.

W związku z tym polityka, ujęta z tej perspektywy, nie jest złem koniecznym kojarzonym z korupcją i walką o władzę, ale czymś na wskroś pozytywnym: troską o dobro wspólne. Dlatego też podział stanowisk i zaszczytów winien się dokonywać według kryterium cnoty

³¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1140 b, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 197.

obywatelskiej i rozsądku, bo tylko ludzie w tym najlepsi są najskuteczniejsi w definiowaniu dobra wspólnego, będąc w stanie prowadzić mądrą politykę.

3. Próba rozwiązania sporu

Ktoś powie w tym miejscu, że jest to wizja tak idealistyczna, że aż nie-realistyczna i w konsekwencji powinna zostać zepchnięta do sfery ode-rwanych od rzeczywistości utopii. Zarzut ten, choć można uzasadniać opinią, że świat dzisiaj lepiej można opisać językiem Machiavellego niż Arystotelesa, ma jednak podstawową słabość. W innych dziedzinach ży-cia, np. w sferze rodzinnej, towarzyszy nam ideał, aczkolwiek nasze oso-biste doświadczenia mogą od niego znacznie odbiegać. Podobnie ma się rzecz z polityką. I dodajmy: w kierunku wyznaczonym przez Stagirytę poszedł Kościół. Przekonuje nas o tym św. Jan Paweł II, pisząc w książce *Pamięć i tożsamość*: „Obok *Etyki nikomachejskiej* pozostawił on jeszcze inne dzieło, dotyczące tym razem etyki społecznej. Nosi tytuł *Polityka*. Arystoteles nie odnosi się w nim do kwestii związanych z konkretną stra-tegią życia politycznego, ale ogranicza się do określenia zasad etycznych, na których powinien się opierać każdy sprawiedliwy ustrój. Do *Polityki* Arystotelesowskiej nawiązuje katolicka nauka społeczna”³².

Patrząc z jej perspektywy, ludzie potrzebują nie tylko sprawiedliwo-ści, ale czegoś więcej. Tym czymś jest miłość, przyjmująca postać solidar-ności, definiowanej jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”³³. Doskonale wiemy, że solidarność może mieć sens partykularny. Pojawia się on wówczas, gdy mówimy o solidarności rodzinnej, plemiennej czy klasowej. Zresztą w ten sposób nie musi być wcale czymś dobrym, wszak zasadnie można utrzymywać, że istnieje nawet solidarność złodziejów czy łapówkarzy.

³² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 48–49.

³³ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Watykan [1988], nr 38.

Nam w tym miejscu chodzi o jej uniwersalne podstawy, mające jednak konkretny wymiar.

Jej fundament jest powszechny, gdyż jest nim samo człowieczeństwo. Chrześcijański sens solidarności zawierają słowa św. Pawła: „jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnijcie prawo Chrystusowe” (Ga 6, 2). Ilustrację tej myśli stanowi przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. On, jak wiele na to wskazuje, pomógł Żydowi, a więc przedstawicielowi narodu, znieprawionemu przez Samarytan. Potrafił jednak zobaczyć w poranionym przede wszystkim potrzebującego pomocy bliźniego, pokonując wszelki partykularyzm i odkrywając, że przez bezinteresowną pomoc człowiek staje się człowiekiem w pełni, wspierając cierpiącego nie dlatego, że jemu należały się dwa denary, ale dlatego, że tak nakazywała miłość bliźniego.

Warunkiem koniecznym pełnego rozwoju ludzkiej osoby jest więc sprawiedliwość, ale ona oddaje każdemu to, co jemu się należy. Wobec dotykającego ludzi zła ona nie wystarcza. Niezbędna jest solidarność, która troszczy się o drugiego, ponieważ on cierpi. Solidarność ogólnie rozumiana polega na bezinteresownej pomocy każdemu, z którym coś nas łączy. Na najgłębszym poziomie z innymi ludźmi łączy nas człowieczeństwo, a zatem to, że każdy został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i że za każdego umarł na krzyżu Pan Jezus, będący Miłosiernym Samarytaninem wobec całej poranionej ludzkości.

Ludzie więc mogą i powinni dążyć do zwiększenia dobrobytu społecznego, ale winni to czynić, szanując prawa i wolności innych. Te zaś wtedy są wykorzystywane właściwie, gdy służą kształtowaniu charakteru i wyrabianiu właściwych przyzwyczajeń. Bez nich ludzie będą wykorzystywać wolność przeciwko sobie, a państwo pozbawione cnotliwych, tj. sprawiedliwych i solidarnych obywateli upadnie.

W naszej pozytywnej propozycji, będącej próbą odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie, zwracamy uwagę na to, że Arystoteles proponuje nam spojrzeć na państwo w dwojaki sposób. Wpierw trzeba dostrzec, że ma ono pewien cel. Istnieje po to, aby jego obywatele osiągnęli szczęście, tożsamy dla Stagiryty z osiągnięciem doskonałości właściwej człowiekowi. Droga do niego wiedzie przez cnoty. Ponadto

państwo jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli, którzy uczestnicząc w życiu publicznym, nadają mu odpowiedni kształt, tzn. taki, który pozwala im osiągnąć eudajmonię. Państwo liberalne Hayeka potrzebuje cnotliwych obywateli, tj. takich, którzy uszanują wolność i prawa innych jednostek. Z jego perspektywy jednak trzeba wyrazić obawę, że paternalistycznie nastawione państwo będzie narzucać poszczególnym obywatelom określoną koncepcję dobrego życia. Jak zatem połączyć rozległą wolność negatywną z niezbędnym minimum etycznym? Rozwiązaniem jest sięgnięcie do chrześcijaństwa, rozumianego nie jako zbiór dogmatów, ale jako pewna forma życia, która zdała historyczną i społeczną próbę, będąc mocnym fundamentem moralności społecznej. Sens przykazania: „Miłuj swego bliźniego, jak siebie samego” (Mt 19, 19) jest w stanie odkryć również osoba niewierząca. Jeśli ktoś za swoje dobro uważa możliwość korzystania ze swobód osobistych i politycznych, to w myśl przykazania opowie się za takim państwem, które będzie je respektować, a u obywateli będzie krzewić niezbędne do tego cnoty.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 77–300.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Warszawa 2001, tłum. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Hayek F. A. von, *Droga do zniewolenia*, tłum. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Ródziewicz, Kraków 1996.
- Hayek F. A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Hayek F. A. von, *Law, Legislation and Liberty*, t. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago–London 1978.
- Hayek F. A. von, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M., T. Kuniński, Kraków 2004.
- Hobhouse L. T., *Liberalism*, Oxford 2013.
- Hobhouse L. T., *Liberalizm*, tłum. J. Walecka, w: *Mysł polityczna XIX i XX wieku. Liberalizm*, red. B. Sobolewska, M. Sobolewski, Warszawa 1978, s. 384–405.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, Watykan [1988].

Sandel M. J., *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie?*, tłum. O. Siara, Warszawa 2013.

Swift A., *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, tłum. A. Krzynówek, Kraków 2010.

Abstrakt

Sprawiedliwy porządek wolnych ludzi

Podstawowym problemem filozofii społecznej i politycznej jest to, jak organizując życie zbiorowe, pogodzić sprawiedliwość z wolnością. W obrębie liberalizmu toczy się o to spór, w którym jedni opowiadają się za interwencjonizmem państwowym, a inni bronią idei wolnorynkowych. Debatę tę umieszczamy w szerszym kontekście wyznaczonym przez trzy ważne współcześnie sposoby myślenia o sprawiedliwości, a następnie przedstawiamy własne inspirowane chrześcijaństwem, stanowisko.

Słowa kluczowe

sprawiedliwy porządek, wolność, liberalizm, utilitaryzm, chrześcijaństwo

Abstract

The just order of free people

The fundamental problem of social and political philosophy is: how, organizing collective life, can we reconcile justice with freedom? Within liberalism there is a dispute in which some are in favor of state interventionism and others defend market economy. This dispute is placed in the context of three today important approaches to justice and then we present our own, inspired by Christianity, position.

Keywords

Just order, freedom, liberalism, utilitarianism, Christianity