

Przekłady

Переводы

Sebastiano Maffettone

Powszechny obowiązek i globalna sprawiedliwość. Część II*

*Всеобщая обязанность и глобальная справедливость. Часть II**

III

Bez wątpienia, głównym argumentem używanym przez etatystów przeciwko koncepcji kosmopolitycznej jest ten mówiący o nieporównywalności podstawowej struktury globalnej i lokalnej¹. Jeśli podążymy, tak jak poprzednio, za kluczowym zagadnieniem koncepcji politycznej (w wersji przedstawionej przez Nagela), to uznamy, iż różnica ta nie ma charakteru czysto ilościowego. Innymi słowy, wątpliwym jest nie tylko istnienie na poziomie globalnym całego szeregu relacji i instytucji, które nie są jeszcze wystarczające do zapewnienia współpracy, mającej stworzyć podstawy do rzeczywistych zobowiązań kolektywnych². Jest

* Tekst w formie drukowanej publikowany jest po raz pierwszy w języku polskim w Piśmie „ΣΟΦΙΑ”. Tekst, ze względu na jego objętość, w celu umożliwienia jego publikacji w Piśmie, podzielony został na dwie części. W tomie 14. Pisma „ΣΟΦΙΑ” publikujemy część drugą przełożonego tekstu. Część pierwsza została opublikowana w tomie 13.

Przedłożona czytelnikowi wersja tekstu została zredagowana przez Mateusza Binka na podstawie poprzedniego i niedokończonego przekładu Mateusza Binka oraz Krystiana Józefczyka, Izabeli Pasierskiej i Agaty Starczak, studentów filozofii (I roku studiów II stopnia) Uniwersytetu Rzeszowskiego w ramach *translatorium języka obcego* w roku akad. 2012/2013. Translatorium prowadził, przekład przejrzał i zaakceptował prof. UR dr hab. Daniele Stasi.

¹ Jeśli chodzi o ten „dyferencjalistyczny” argument, zob. D. Miller, *Justice and Global Inequality* [w:] A. Hurrell, N. Woods (red.), *Inequality, Globalization and World Politics*, Oxford University Press, 1999.

² Jest to kolejny powód, który czyni tak zwany zarzut empiryczny wobec koncepcji politycznej (mającej zawierać w sobie fałszywy opis rzeczywistości) bardzo trudnym do odparcia. O za-

to raczej kwestia różnicy jakościowej. Państwowa (lokalna) struktura podstawowa odpowiada autentycznemu społeczeństwu politycznemu, podczas gdy globalna struktura podstawowa (istniejąca jedynie w niepełnym zakresie) – nie. Teza etatystyczna, wedle której na poziomach lokalnym i globalnym mamy do czynienia z dwoma całkowicie odmiennymi typami współpracy, polega właśnie na tej jakościowej różnicy. Dla przykładu, tym czego brakuje na poziomie globalnym, jest ten typ wzajemności, który zapewnia współpracę na poziomie krajowym. A zatem, adaptacja zasad globalnej sprawiedliwości dystrybucyjnej oznaczałaby w jakiś sposób, że centralna idea współpracy, jako źródła zobowiązań dystrybucyjnych, nie jest brana na poważnie³. Jeśli chcielibyśmy wyrazić to w języku Rawlsa, to moglibyśmy stwierdzić, że nawet zasada dyferencji nie jest narzędziem politycznie neutralnym. Jest to raczej model instytucji politycznej, której aplikacja jest bez-sensowna tam, gdzie przyjmuje się założenie, że polityczna natura owej instytucji nie istnieje.

Aby docenić etatystyczną krytykę kosmopolityzmu, musimy zrozumieć oba stanowiska w jednej kwestii. W koncepcji politycznej w stylu Rawlsa – Nagela, sprawiedliwość dystrybucyjna nie jest celem samym w sobie. Zostało to wykazane wcześniej, kiedy opisywaliśmy jak zasada dyferencji ma się do samej idei sprawiedliwości dystrybucyjnej. W kontekście Rawlowskiej koncepcji politycznej, sprawiedliwość dystrybucyjna jako taka służy celowi politycznemu. Jest to kolejny powód, dla którego, jak miemam, Nagel nazywa tę koncepcję polityczną właśnie. Ów polityczny cel polega na podjęciu próby uczynienia wszystkich obywateli w miarę równymi i wolnymi. Sprawiedliwość dystrybucyjna ma służyć właśnie temu celowi. Uważa się bowiem, że nadmierne rozwarstwienie społeczne nie pozwala na rzeczywistą wolność i równość, a zatem zakłóca ono relacje zachodzące między członkami danej wspólnoty politycznej. Oczywiście, następstwem tego rozumowania jest brak możliwości wystąpienia państwa światowego (którego powstanie w obecnym czasie trudno jest sobie nawet wyobrazić) – ten sam typ argumentu politycznego nie dotyczy bowiem poziomu globalnego. Dlatego, maksymalnym poziomem sprawiedliwości dystrybucyjnej na gruncie koncepcji politycznej jest założenie istnienia świata wypełnionego przez państwa będące wewnątrznie względnie sprawiedliwymi. Zależy, jest to wizja zupełnie inna, niż jakkolwiek kosmopolityczny projekt globalnej sprawiedliwości.

Można zasadnie zastanawiać się, dlaczego etatyści wykluczają możliwość wystąpienia na poziomie globalnym czegoś porównywalnego z krajową struktu-

rzucie tym zob. Ch. Beitz, *Justice and International Relations*, „Philosophy & Public Affairs” 1975, Vol. 4, nr 4, s. 360–389. Niedawno ten sam zarzut został ponownie przedyskutowany przez Davida Millera: „Twierdzenia empiryczne są najbardziej problematyczne (...). Przynajmniej dla filozofów polityki”. D. Miller, *op. cit.*, s. 195.

³ Teza ta, została dokładnie rozwinięta przez Samuela Freemana.

rażą podstawową. Rozważając *Prawo ludów* Rawlsa, można zauważyć, że jego zdaniem, struktura społeczności międzynarodowej złożona jest z mniejszych społeczności składających się z poszczególnych ludów. Dla etatystów, odróżnia ją to całkowicie od podstawowej struktury społeczności lokalnej. Jak zaznaczyłem wcześniej, główna różnica pomiędzy tymi dwoma poziomami zasadza się na relacjach pomiędzy władzą a obywatelami. We wspólnocie politycznej obowiązuje kantowska autonomia, wedle której to obywatele są autorami praw, których muszą przestrzegać. W obecnej chwili, coś podobnego na poziomie globalnym jest wręcz nie do pomyślenia. W Rawlowskim modelu stosunków międzynarodowych owa zdolność do wytwarzania wspólnoty politycznej, typowa dla lokalnej struktury podstawowej, mogłaby pozwalać na wejście do społeczności ludów. Odbывało by się to na poziomie „przyzwoitości”, czyli na poziomie niższym niż ten, który wymagany jest do uczestniczenia w lokalnej społeczności liberalnej.

Rozpatrując kosmopolityczne krytyki etatyizmu, przykładowo te formułowane niedawno (Cohen i Sabel) oraz te wcześniejsze (Pogge), możemy zauważyć, że skupiają się one przede wszystkim na tej właśnie kwestii. Jeśli weźmiemy pod uwagę wzrost znaczenia międzynarodowych stosunków i instytucji, fałszywym okaże się stwierdzenie, że na poziomie globalnym brakuje zgodności pomiędzy twórcami prawa a osobami zobligowanymi do jego przestrzegania, co etatyzm Nagela uznaje za nieodzowne do stworzenia prawdziwych zobowiązań dotyczących sprawiedliwości dystrybucyjnej. Zasady, jakie uchwalają na przykład Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Światowa Organizacja Handlu czy Światowa Organizacja Pracy, stwarzają ograniczenia mogące być wdrażane przez państwo. Ponadto, zasady te są skuteczne na terytorium różnych państw. W każdym razie, opisywane zasady uchwalane są bezpośrednio w imieniu i na rzecz obywateli danego państwa, które musi je zaakceptować. Nawet jeśli istnieje możliwość, że obywatele tego państwa mogą uznać je za szkodliwe i niesprawiedliwe, nie wydaje się, by przeczyłoby to temu, że w tworzeniu praw występuje swego rodzaju współuczestnictwo obywateli, jakkolwiek nie byłoby ono specyficzne. Cohen i Sabel upierają się, iż sam fakt tego, że obywatele mają prawo protestować przeciwko regulom wprowadzanym przez międzynarodowe instytucje, świadczy o tym, że mają oni poczucie partycypacji w prawodawstwie.

W celu obalenia tezy o częściowym współautorstwie obywateli w tworzeniu prawa można podnieść zarzut, że protesty obywateli, którzy odczuwają skutki praw ustanawianych przez organizacje międzynarodowe, nie są skierowane przeciwko władzom międzynarodowym, lecz przeciwko ich własnym państwom, które zgodziły się je ratyfikować oraz wdrażać. Faktem jest, że w ostatecznym rozrachunku, w przypadku wystąpienia tego rodzaju sporu, obywatele mają prawo wypowiedzieć się na temat celowości wprowadzania czy zachowywania omawianych praw poprzez oddanie głosu w wyborach (jest tak przynajmniej w ustrojach demokratycznych). Szczerze mówiąc, sądzę, iż kontrowersje te nie są łatwe do rozstrzygnięcia. Z jednej strony, nie ma wątpliwości, że akty

prawne państwa narodowego pośredniczą między organizacjami międzynarodowymi a obywatelami. Z drugiej zaś, wydaje się być o wiele bardziej prawdopodobne, że przepisy uchwalane przez instytucje międzynarodowe są przymusowo nakładane na obywateli poszczególnych państw.

Nagel podnosi dwa główne zastrzeżenia wobec tego, że coś takiego może mieć całkowicie polityczne znaczenie: pierwsze z nich oparte jest na dobrowolności zawierania umów, drugie na ich arbitralności. W myśl zastrzeżenia pierwszego, umowy międzynarodowe podobne są do zobowiązań podejmowanych przez zrzeczenia o charakterze dobrowolnym i okazjonalnym⁴. Nakładają one, co prawda, indywidualne oraz zbiorowe zobowiązania, lecz robią to tylko w specyficznych przypadkach i w ograniczonym celu. Dlatego właśnie, na gruncie koncepcji politycznej nie można wywieść z nich żadnych zobowiązań do sprawiedliwości. Drugie zastrzeżenie ufundowane jest na arbitralności tego typu relacji. Nie różni się ono zbyt wiele od poprzedniego, jako że warunkowy charakter stosunków międzynarodowych nie pozwala na myślenie o żadnej ciągłej współpracy i wzajemności, na których przecież zobowiązanie do sprawiedliwości dystrybucyjnej miałoby opierać się.

Kosmopolici przeciwstawiają się tym zastrzeżeniom, odrzucając przedstawiony wyżej sposób pojmowania stosunków międzynarodowych. Ich zdaniem, nieciągły i okazjonalny charakter relacji międzynarodowych byłby raczej wyjątkiem niż regułą. Jak utrzymują Cohen oraz Sabel, Nagelowski antymonizm I prowadziłby raczej do pewnej formy dualizmu, niż do pluralizmu, na który się powołuje. U Nagela, odczytywanego ponownie przez współczesnych kosmopolitów (takich jak Cohen i Sabel), występują rzekomo jedynie dwie opcje: albo pełna ciągłość stosunków politycznych w przypadku państwa albo dominacja dobrowolnej arbitralności w przypadku świata. W tym punkcie jasnym jest, że kosmopolici będą postulować opcję trzecią, gdzie wytwarzanie coraz to bardziej stabilnych i trwałych ograniczeń międzynarodowych prowadziłoby do powstania embrionalnej formy wspólnoty politycznej, w której współpraca oraz zasada wzajemności stawałyby się coraz powszechniejsze. Aby być zupełnie szczerym, postępując w ten sposób, kosmopolici wydobywają element słabości etatyzmu. W zmieniającej się sytuacji międzynarodowej nie ma powodu, by sądzić, aby to państwo było jedynym ciałem mogącym określać normatywne ograniczenia dla swych obywateli. Szczególnie trudno dostrzec tutaj potrzebę rozumowania na zasadzie „wszystko albo nic”. Być może jest tak, że ograniczenia normatywne pojawiają się wraz ze wzrostem znaczenia globalnych współzależności i instytucji. Przykład Unii Europejskiej jest tutaj emblematycznym. Rozpowszechnianie się handlu międzynarodowego między państwami europejskimi, zaowocowało

⁴ Nagel wyraźnie stwierdza, że sprawiedliwość stosuje się do „(...) dobrowolnego zrzeczenia lub umowy, gdzie niezależne strony zainteresowane są realizacją ich wspólnych interesów”. T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 2005, Vol. 33, nr 2, s. 140.

z czasem, powstaniem i rozwojem częściowej wspólnoty politycznej. Czy ten typ hybrydowej wspólnoty stworzy ograniczenia normatywne mające taką samą wagę jak te, tworzone pomiędzy współobywatelami w państwie narodowym? Prawdopodobnie nie, przynajmniej dopóki Europa nie stanie się państwem federacyjnym⁵. Czy stworzy je w przyszłości? Nie, dopóki prawo unijne nie będzie stosowane jednakowo we wszystkich państwach UE.

Postępująca regionalizacja występująca w kilku regionach świata, zdaje się raczej działać na korzyść popularnej wśród kosmopolitów idei ciągłości normatywnych ograniczeń, niż na rzecz idei nieciągłości głoszonej przez etatystów. Pytając bardziej ogólnie, co jest tak swoistego w podstawowej strukturze państwa, że jest wręcz niewyobrażalne na poziomie globu? Jest to jej instytucjonalna efektywność oraz powstająca z czasem zdolność wytworzenia wymiaru prawdziwie społecznego. Uważam jednak, iż racjonalnym jest twierdzenie o tym, że uzyskanie takiego efektu, w dalszej perspektywie, nie jest wykluczone w odniesieniu do społeczności globalnej.

Ten typ rozumowanie napotyka jednakże na dwie poważne trudności. Po pierwsze, rozpatrując poprzedni przykład, regionalizacja nie jest jednoznaczna z globalizacją. Istotnie, różne organizacje regionalne (np. ASEAN, NAFTA, AU, APEC, OAS czy ECOWAS) mogą przyczyniać się do powstania globalnego systemu wzajemnej konkurencji między poszczególnymi regionami świata. Wracając do sprawy omawianej powyżej, narody europejskie mają wspólną historię oraz cały szereg wspólnych instytucji, co nie dotyczy, dla przykładu, narodów afrykańskich. Dlatego ośmielałem się twierdzić, że regionalizacja nie rozwiązuje sprawy globalnej sprawiedliwości.

Po drugie, fakt występowania tendencji w kierunku większej instytucjonalizacji globalnej, prowadzącej do zmniejszenia dobrowolności i arbitralności międzyludzkich zobowiązań, nie oznacza wcale, że na dzień dzisiejszy spełnione są wszystkie warunki gwarantujące zaistnienie zobowiązań normatywnych pośród obywateli na całym świecie. Koniec końców, obranie idealnego celu nie jest równoznaczne z jego osiągnięciem. Pokażę to na następującym przykładzie: jednym z fundamentów współpracy wewnątrz podstawowej struktury lokalnej – z której to, zdaniem Rawlsa, ma wynikać obowiązek sprawiedliwości – jest zasada wzajemności. Trudno jednakowoż przypuszczać, by taki sam typ wzajemności jak na poziomie lokalnym występował także na poziomie globalnym.

Konkluzje powyższe skłaniają do wniosku, że koncepcja polityczna nie jest całkowicie błędna, biorąc pod uwagę uczciwą ocenę tego, co nazwałem, argumentami instytucjonalnymi, które owa koncepcja wspiera. Innymi słowy, sądzę, że w pełni normatywne uzasadnienie globalnej sprawiedliwości dystrybucyjnej

⁵ Jeśli chodzi o ten temat, zob. wymianę zdań zawartą w: John Rawls & Philippe Van Parijs, *Three Letters on the Law of Peoples and the European Union*, „Autour de. Rawls. Special Issue of Revue de Philosophie Economique” 2003, Vol. 7, s. 7–20.

na bazie instytucjonalnej, jest dziś trudne do utrzymania, *rebus sic stantibus*. Jest tak dlatego, ponieważ kosmopolici stawiają sprawę na głowie: tezy etyczne w ich argumentacji dominują nad ich politycznymi odpowiednikami⁶. Liberal, a przynajmniej liberal, który podziela klasyczną filozoficzną wizję liberalizmu – opartą na antymonizmie 2 – zaproponowaną przez Rawlsa⁷, nie może tego zaakceptować. W każdym razie, z tej perspektywy widać, że punkt widzenia etatyizmu jest statyczny, co moim zdaniem, nie jest nieistotnym defektem. Innymi słowy, w samym załączku globalnej sprawiedliwości dystrybtywnej może istnieć uzasadnienie nieposiadające jednak jeszcze statusu w pełni normatywnego.

Jeżeli zastanowimy się nad tym, w jaki sposób urządzona jest światowa społeczność, to możemy stwierdzić, że to ciągłość lepiej aniżeli nieciągłość opisuje

⁶ Różnica pomiędzy uzasadnieniem w pełni teoretycznym a uzasadnieniem w jego stadium embrionalnym wydaje się być istotna także w kwestii zajęcia stanowiska wobec rozwiązania zaproponowanego przez Thomasa Pogge, który interpretuje zobowiązania do globalnej sprawiedliwości jako instytucjonalne, ponieważ powstały one w opozycji do obowiązków interakcyjnych. Obowiązki instytucjonalne ciążyą jedynie na tych, którzy są członkami systemu instytucjonalnego. Z drugiej strony, obowiązki interakcyjne ciążyą na wszystkich, którzy mają do czynienia z sytuacją, w której występuje coś takiego jak skrajna bieda czy niesprawiedliwość (nieważne jakiego rodzaju). Teoretyczna przewaga tych obowiązków polega na tym, że są one oczywiście bardziej wiążące. Przewaga zobowiązań instytucjonalnych natomiast polega na tym, że ich istnienie jest prostsze do udowodnienia. W tezie Pogge, instytucjonalna natura obowiązków wobec ubóstwa bierze się z faktu, że to kraje bogate w ostatecznym rozrachunku zarządzają porządkiem świata, a więc to na nich spoczywa odpowiedzialność za jawną niesprawiedliwość, która tego porządku jest rezultatem. Stąd ich mieszkańcy mają negatywny obowiązek wynagradzania szkód wyrządzonych biednym narodom przez obecny instytucjonalny system świata, a nie tylko obowiązek pozytywny polegający na zapewnieniu potrzebującym moralnego wsparcia. Ten fakt ma wzmacniać ich odpowiedzialność. Nawet jeżeli idea porządku światowego jako taka jest kontrowersyjna – uwzględniając argumenty Nagela i Freemana (myślę, że może być to poprawna interpretacja ducha tezy Freemana (zob. S. Freeman, *Distributive Justice and Laws of Peoples* [w:] R. Martin, D.A. Meady (red.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Massachusetts 2006, s. 243–260). Nawet jeśli trudno uwierzyć, że bez istnienia światowego porządku najbiedniejszym na świecie wiodłoby się lepiej, to ograniczanie obowiązków wobec biedy do obowiązków instytucjonalnych może okazać się błędem. W zasadzie, nic nie stoi na przeszkodzie, by myśleć o stopniowej przemianie obowiązków interakcyjnych w obowiązki instytucjonalne, pozwalając na sytuację, gdzie oba typy obowiązków sumowałyby się i występowałyby razem.

⁷ Śledząc zastrzeżenia wobec kosmopolityzmu formułowane przez Samuela Freemana – które nie są w swym duchu zbyt odległe od tych formułowanych przez Nagela, o których obszernie debatowaliśmy – można zauważyć, że wszystkie argumenty rozważające jakościową różnicę między lokalną a globalną strukturą podstawową, opierają się na fakcie nie istnienia państwa światowego. Wszystkie inne różnice zasugerowane przez Freemana – takie jak ta, że zasada dyferencji jest zasadą polityczną a nie ekonomiczną, przez co nie wiadomo „kto” miałby ją wprowadzać na poziomie globalnym oraz że jej wprowadzenie pociągałoby za sobą brak limitu (punktu granicznego) – zasadniczo zależą od tej pierwszej. Jednakże, rozróżnienie ufundowane na niestwierdzeniu państwa światowego ma charakter historyczny a postępujące zmiany w ludzkich zachowaniach i mentalności mogą zredukować dystans pomiędzy tymi dwiema różnymi strukturami podstawowymi.

związek pomiędzy lokalną a globalną strukturą podstawową. Globalna przestrzeń znajduje zbiorowe uznanie wewnątrz światowej organizacji takiej jak ONZ. ONZ, oczywiście, jest w większym stopniu klubem państw niż tworzącym się rządem światowym, ale jej działania na rzecz ochrony praw człowieka i humanitaryzmu mają raczej kosmopolityczny aniżeli etatystyczny charakter. W szczególności oenzetowski poświęcony „Milenijnym Celom Rozwoju” starannie definiuje warunki dla zaistnienia sprawiedliwości globalnej⁸. Paralelne cele formułowane są przez złożoną konstelację organizacji międzynarodowych zazwyczaj skoordynowanych w skomplikowaną wszechświatową sieć⁹.

Podsumowując, biorąc pod uwagę realne wątpliwości, wydaje się, że krytyka etatyizmu, opierająca się wyłącznie na – jak wcześniej je nazwałem – argumentach instytucjonalnych, jest niecelowa. Wniosek ten staje się bardziej oczywisty, gdy rozumiemy nie tylko w świetle teoretycznej treści globalnej sprawiedliwości, ale także w świetle tego, kto miałby ją wcielać w życie. Kto ma przypuszczalnie decydować o wdrażaniu zasady dyferencji – czy jakiegokolwiek innej zasady sprawiedliwości – na poziomie globalnym? Gdzie jest demokratyczna legitymacja tych, którzy mieliby decydować o sprawach tak istotnych społecznie i politycznie¹⁰?

Trudności, jakie napotyka krytyka etatyizmu na poziomie instytucjonalnym, skłaniają mnie do stwierdzenia, iż aby możliwa była pomyślna krytyka tez etatystycznych, winniśmy podważyć inne przesłanki, na których tezy te się opierają, chodzi mianowicie o argument antymonistyczny. Ale jak już zauważyliśmy, antymonizm 1 pasozytuje na argumentie instytucjonalnym, zatem natkniemy się tam na takie same kłopoty, na jakie natykamy się w instytucjonalnym aspekcie etatyizmu. Dlatego wydaje się być rozsądnym zwrócenie uwagi na antymonizm 2. Wedle tego stanowiska, zasada dyferencji – a także każda istotna część lokalnej wizji sprawiedliwości dystrybtywnej – jest zasadą nie tylko moralną, ale też polityczną, przez co jej aplikacja w społeczności światowej może nie być uważana jeszcze za w pełni uzasadnioną poprzez standardową etyczną argumentację kosmopolitów. Ważnym jest zatem sprawdzenie zasadności i znaczenia takiego stanowiska.

IV

W powyższym rozdziale starałem się wykazać, że argument instytucjonalny używany przez kosmopolitów do krytyki etatyizmu zawiera w sobie wizję obowiązku opartego na globalnej sprawiedliwości dystrybtywnej, którą niełatwo

⁸ Zob. www.un.org/millenniumgoals/index.shtml

⁹ Zob. A.M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton University Press, Princeton 2004.

¹⁰ Zwrócenie uwagi na tę dodatkową bolączkę kosmopolityzmu zawdzięczam Nadii Urbinati.

jest zaakceptować. Zasadza się to na trudności udowodnienia rzeczywistego istnienia globalnego systemu instytucjonalnego, który w obecnym kształcie stawia omawianą kwestię pod znakiem zapytania. W tym rozdziale natomiast, chciałbym argumentować na rzecz własnej, pozytywnej tezy. Nawet jeśli jesteśmy przekonani o błędności tezy kosmopolitycznej, która utrzymuje istnienie globalnej struktury podstawowej, nie oznacza to, że jesteśmy zwolennikami etatyizmu oraz tego, że nasze obowiązki dotyczące nierówności i ubóstwa mają swoje źródło w sprawiedliwości. Będę utrzymywał, że istnieje inne źródło moralnych zobowiązań wobec najbardziej potrzebujących, które nie opiera się na istnieniu wzbudzającej kontrowersje podstawowej struktury globalnej. Zobowiązania pomyślane w taki sposób nie powinny naruszać zasad antyperfekcjonistycznych, tak cenionych w koncepcji politycznej. Powinny one, mówiąc inaczej, być odporne na antymonizm 2. Po drugie, powinny być w konsekwencji mniej wymagające¹¹, niż te oparte na zasadności teorii globalnej sprawiedliwości dystrybtywnej. Nie są one rezultatem wyborów, w istocie swej nadobowiązkowych, jak chcą etacyści. Z tego punktu widzenia można je uznać za wchodzące w skład standardowego pojmowania społeczno-ekonomicznych praw człowieka.

W celu obrony tej tezy, muszę wziąć pod uwagę dwa główne argumenty Nagelowskiego etatyizmu przeciwko kosmopolityzmowi, by pokazać że nie wpływają one na koncepcję liberalną, którą proponuję. A zatem muszę wykazać, że: (I) liberalna koncepcja zobowiązania do pomocy najuboższym jest niezależna od istnienia globalnej struktury podstawowej, podobnej do tej istniejącej w społeczności lokalnej; (II) koncepcja liberalna może poradzić sobie z zarzutami opartymi o antymonizm (który Nagel przypisuje Rawlsowi) oraz że może zostać zaaplikowana do jego własnej koncepcji politycznej. Niewypełnienie (I) oznaczałoby wzięcie za pewnik czegoś, co nadal budzi kontrowersje. Niewzięcie pod uwagę (II) oznaczałoby zaś pozostawanie w sprzeczności z ramami Rawlowskiego liberalizmu.

Zacznijmy od punktu pierwszego. Typowy argument kosmopolityczny na rzecz globalnej sprawiedliwości bazuje na silnej współzależności (państw), która zakłada operacyjne istnienie globalnej współpracy opartej o instytucjonalną strukturę wykazującą wyraźny rozwój, skoncentrowaną na ważności i skuteczności prawa międzynarodowego. W konsekwencji, powinna istnieć globalna struktura podstawowa nieróżniąca się zbytnio od tej państwowej.

Ta globalna struktura podstawowa ustanawia zasady handlu międzynarodowego, reguluje prawa własności począwszy od własności intelektualnej, określa granice państw i prawo morskie a także kładzie fundamenty pod tę część publicznego prawa międzynarodowego, której obowiązywalność i skuteczność nie może być zasadnie kwestionowana.

¹¹ Zob. L. Murphy, *Institutions and Demands of Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 1998, Vol. 27, nr 4, s. 251–291.

Wynika z tego, że ten typ globalnej struktury podstawowej obejmuje wszystkich mieszkańców świata już poprzez swoje konsekwencje ekonomiczne. Zatem, jej ocena w zakresie sprawiedliwości dystrybucyjnej jest możliwa i konieczna¹². Etacyści kwestionują ten typ rozumowania i nie można mieć im tego za złe. W tym momencie jednak, polegając na mojej koncepcji liberalnej, musimy odpowiedzieć na inne pytanie. Czy jesteśmy zobowiązani uznać, że skoro kwestionujemy kosmopolityczny argument oparty na współzależności i instytucjonalizacji, to nie mamy żadnych moralnych obowiązków względem najbardziej nieszczęśliwych mieszkańców globu? Moja odpowiedź brzmi „nie”. Ta negatywna odpowiedź jest uwarunkowana przez fakt, że omawiane zobowiązania mogą nie mieć charakteru kolektywnego, jak głosi Nagel i co jest zwykle bez zastrzeżeń przyjmowane przez jego kosmopolitycznych krytyków, którzy niemniej nie zgadzają się z negatywną konkluzją jego rozumowania. Innymi słowy, mogą się one różnić od tych zobowiązań wynikających z umowy społecznej, które zgodnie z myślą Nagela, są trudne do wprowadzenia na skalę globalną. Według mojej tezy, powinno istnieć inne źródło moralnych obowiązków wobec najuboższych, źródło pozwalające mówić o naszych obowiązkach (być może mniejszych niż te wynikające z teorii sprawiedliwości globalnej) nawet niezależnie od domniemanego istnienia rzeczywistej struktury globalnej współpracy¹³. Uważam, że istnieje takie źródło, z którego wypływa ogólny i powszechny obowiązek sprawiedliwości. Idea ta, zadecydowała między innymi o umieszczeniu jako motta tego artykułu słów Primo Leviego z książki *Czy to jest człowiek*.

Według tego powszechnego obowiązku sprawiedliwości, musimy chronić ludzką godność w każdej jej formie bez względu na istnienie realnej globalnej struktury podstawowej¹⁴. Poza tym, w celu ochrony ludzkiej godności w taki sposób, musimy mieć pewność co do kilku podstawowych praw, które miałyby być zagwarantowane. Zupełnie naturalnym będzie, że te podstawowe prawa zawierac w sobie będą kilka społeczno-ekonomicznych praw człowieka, takich jak prawo do przetrwania, do zdrowia i podstawowego wykształcenia. Jest oczywiste, że ochrona praw podstawowych nie wymaga ani kontrowersyjnego istnienia silnej współzależności, ani operacyjnej efektywności międzynarodowych instytucji.

¹² Jest to teza, o ile dobrze ją rozumiem, Allena Buchanana w: idem, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press, Oxford 2004. Podobną tezę jest, moim zdaniem podstawa kosmopolitycznego poglądu Darrela Moellendorfa zawarta w *Cosmopolitan Justice*, Westview Press, Cambridge 2002.

¹³ Podobną tezę głosi Allen Buchanan. Zob. idem, *Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 1990, Vol. 19, nr 3, s. 227–252. Pomysł Buchanana polega na ustaleniu obowiązków niezależnie od idei wzajemności, by powiązać je z zasadą subiektywności.

¹⁴ W ramach kontraktualizmu podobną tezę głosi D.A.J. Richards, *International Distributive Justice* [w:] J.R. Pennock, J.W. Chapman (red.), *Ethics, Economics and the Law: Nomos XXIV*, New York University Press, New York 1982.

Istotnie, jak pisał Primo Levi, kiedy jesteśmy świadkami systematycznego „niszczenia człowieka”, nie ma o co się kłócić, nie ma także na co czekać.

Jedną z przewag alternatywnego typu ufundowania praw podstawowych jest to, że musimy pomóc każdemu, kto znalazł się w ekstremalnie trudnej sytuacji, bez zaprzątania sobie głowy kwestią czy jesteśmy w jakiś sposób osobiście lub kolektywnie odpowiedzialni za jego lub jej beznadziejną sytuację. Co więcej, biorąc pod uwagę złożoność światowych sieci relacji społeczno-ekonomicznych, uważam za pocieszające myślenie w pierwszej kolejności o tym, że mamy obowiązek ratować kogoś, kto umiera z głodu lub choroby, a później dopiero o konieczności poprawienia jakości relacji zachodzących między nami a najbiedniejszymi. Nawet teza Pogge, która stara się zamienić bliżej nieokreślone pozytywne prawo do pomocy w pewne negatywne prawo do powstrzymania się od krzywdzenia niewinnych osób trzecich, okazuje się być o wiele bardziej skomplikowaną, niż ta, którą proponuję tutaj¹⁵. Wynika to z faktu, że – po raz kolejny powtórzę – licząc się ze skrajną złożonością relacji społecznych na poziomie globalnym, niesamowicie trudnym staje się rozstrzygnąć czy jestem albo nie jestem odpowiedzialny za zawierające w sobie niesprawiedliwość światowe *status quo*. Istnienie ogólnego i powszechnego obowiązku sprawiedliwości rozwiązuje tego typu problemy. Dzięki istnieniu ogólnego i powszechnego obowiązku sprawiedliwości, można uniknąć najbardziej widocznych problemów argumentacji kosmopolitycznej i związanej z nią krytyki ze strony etatystów. W każdym razie, na tym etapie zasadne jest pytanie o teoretyczną podbudowę tego typu argumentu. Można na nie odpowiedzieć na dwa sposoby, które wzięte razem mogą zapewnić zadowalające rozwiązanie omawianego problemu. Z jednej strony można wyjaśniać rozpatrywany tutaj typ obowiązku, zaczynając od praw, które są z nim powiązane. Można również prześledzić jego początek poprzez szersze rozumowanie o charakterze historyczno-krytycznym. Będę dość zwięzły, jeśli chodzi o punkt pierwszy, natomiast nad punktem drugim zatrzymam się na dłużej. Powodem tego wyboru jest to, że tylko rozumowanie historyczno-krytyczne o szerokim zakresie pozwoli przezwyciężyć zarzuty etatystów oparte na antymonizmie 2 właściwemu koncepcji politycznej.

Co do pierwszej kwestii, zacznę od stwierdzenia, że humanitarny obowiązek sprawiedliwości oparty jest na założeniu, że jako członkowie tego samego gatunku, musimy dążyć do umożliwienia każdej osobie wykonywania jej własnych zasadniczych działań jako istoty ludzkiej¹⁶. Istnieje sporo argumentów na uza-

¹⁵ Odnosząc się ponownie do własnych tez, Thomas Pogge utrzymuje, że podstawowymi obowiązkami, które ma na myśli, są albo prawa negatywne albo prawa pośrednie (pomiędzy obowiązkami negatywnymi a pozytywnymi) zależne od przeszłych aktów przemocy takich jak kolonializm. Zob. idem, *Real World Justice*, „The Journal of Ethics” 2005, Vol. 9, nr 2, s. 34.

¹⁶ W związku z tym, to nie różni się zbytnio od podejścia Amartya Sena opartego na możliwościach funkcjonowania.

sadnienie tego typu twierdzenia. Z reguły podstawą tych argumentów jest to, że istnieją prawa człowieka, wliczając w to główne prawa społeczno-ekonomiczne, których brak ochrony uniemożliwia korzystanie z większości innych praw i przez to uniemożliwia pełne korzystanie z życia. Coś podobnego jest widoczne, jeśli weźmie się pod uwagę podstawowe prawa człowieka, które ochraniają życie jednostek jako takie i gwarantują ich podstawowe funkcjonowanie. Możemy nazwać tego typu fundamentalne prawa „prawami bazowymi” (*basic rights*), używając trafnego zwrotu Henry’ego Shue¹⁷. Takie bazowe prawa zawierają prawo do utrzymania się przy życiu, a więc prawo mające charakter społeczno-ekonomiczny. Możemy je pojmować, tak jak robi to Shue – jako swego rodzaju metaprawa, a mianowicie prawa, bez których nie można by się cieszyć żadnymi innymi prawami ani szansami. Byłyby one niezbędne, by móc żyć własnym życiem. Mniej więcej taka sama koncepcja metapraw może być również utrzymana w mniej substancjalny i bardziej formalny sposób, tak jak u Alana Gewirtha¹⁸. Przez znaczne uproszczenie jego złożonego argumentu, można stwierdzić, że prawa bazowe są pojęciowymi przesłankami, które dyktują warunki wymagane do wykonywania wszelkiego ludzkiego działania oraz do rzeczywistego korzystania z wolności. Podsumowując, powszechny obowiązek, o którym do tej pory mówiłem, jest obowiązkiem zapewnienia wszystkim członkom naszego gatunku warunków umożliwiających życie i działanie.

Jak już wcześniej wspomniałem, tym, co interesuje mnie najbardziej, jest odszukanie pochodzenia lub źródła takiego obowiązku. Jest to obowiązek *sui genesis* naturalny. Z tego to powodu, nie podlega on pluralizmowi, nie jest kontrowersyjny i nie zależy od konkretnej, pojedynczej koncepcji dobra, ponieważ poprzedza koncepcje dobra lub powinien być częścią każdej z nich. Sama idea metaprawa, to znaczy prawa do posiadania praw, podkreśla tę jednoczącą zdolność powszechnego obowiązku. Jednakże, moim zdaniem, ten ogólny i powszechny obowiązek związany jest z daleko idącym rozumowaniem historyczno-krytycznym. Coś podobnego mogłoby zostać przyjęte poprzez odwołanie się do pojęcia „etycznego meta-zrozumienia gatunku” proponowanego od wielu lat przez Jürgena Habermasa¹⁹. Habermas użył tego pojęcia w specyficznej bio-etycznej perspektywie, szczególnie w świetle krytyki kilku prawdopodobnie nieustannych zmian w naszym dziedzictwie genetycznym. Uważam jednak, że ta sama koncepcja może być zastosowana w przypadku powszechnego prawa, o którym mówię.

¹⁷ H. Shue, *Basic Rights*, Princeton University Press, Princeton 1980 (wyd. II 1996).

¹⁸ Zob. *ibidem*.

¹⁹ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 (wydanie polskie: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wyd. Scholar, Warszawa 2003, ss. 116).

Uważam, że bez bazowych praw odpowiadających ogólnemu i powszechnemu obowiązkowi nie możemy już dłużej postrzegać siebie nawzajem jako ludzi na tym samym poziomie. Innymi słowy, nasze etyczne samozrozumienie bez istnienia takiego obowiązku. Owo etyczne samozrozumienie osadzone jest na tym, że uważamy siebie, zarówno za jednostki, jak i za rodzaj ludzki, za osoby odpowiedzialne za nasze własne biografie. Jeśli podstawowe prawa związane z zapewnieniem bezpieczeństwa i przetrwania nie istniałyby, to nie istniałby również powyższy sposób pojmowania człowieka. Z tego punktu widzenia, bazowe prawa człowieka gwarantują, że każde życie ma swoją wartość, a więc jest chronione jako takie poprzez ochronę środków do życia. Jednakże, jednocześnie pozwalają one również każdemu z nas wybrać własną drogę życia, chroniąc specyficzny dla liberalizmu pluralizm, gdyż gwarantują każdemu jedynie środki do osiągnięcia dobrobytu a nie konkretny jego poziom.

Prawa bazowe i odpowiadający im powszechny obowiązek opierają się na charakterystycznej ludzkiej wrażliwości (*vulnerability*)²⁰. Są one nałożone przez fakt, że nasza słabość jako istot ludzkich wymaga niezbędnego wsparcia, którego nie można pominąć. Myślę, że jest ten typ argumentu, który oferuje wartościowe rozwiązanie dla liberałów, którzy, tak jak ja, są szczególnie przejęci antymonizmem 2, który Nagelowska wersja koncepcji politycznej przypisuje teoretycznym konsekwencjom podejścia Rawlowskiego. Krytyka monizmu jest ufundowana na liberalnej wrogości do perfekcjonizmu a także na pluralizmie koncepcji dobra. Pluralizm ten sprawia, że bezpośrednie przejście od danego postrzegania świata do instytucjonalnej realizacji jego podstawowych zasad staje się dla rawlowskiego liberała niemożliwe. Oczywiście, wszystko to wiąże się z dobrze znanym rozróżnieniem pomiędzy tym, czym jest dobro w ramach danego światopoglądu, który jako taki trzeba poddać pod osąd pluralizmu, oraz tym, co jest prawem i jako takie trzeba zastosować względem każdego w danej społeczności. Twierdzę, że teza, która opiera powszechny obowiązek na etycznym samozrozumieniu gatunków jest w tym kontekście szczególnie interesująca, ponieważ głosi nakładanie się dobra i prawa w specyficznym obrębie oraz w ograniczonych przypadkach. Kiedy prawdziwy sens wspólnoty wszystkich ludzi jest zagrożony, ponieważ wrażliwość niektórych nie jest odpowiednio chroniona, wtedy realizacja takiego dobra, jakim jest pomoc, która gwarantuje podstawowe prawa do środków utrzymania tym, którym brakuje wszystkiego, zmienia się także w sprawiedliwość. Dzieje się tak, ponieważ dobro i prawo wspólnie zakładają, że istnieje ogólna społeczność moralna, której pierwsze i główne zadanie polega na ochronie godności wszystkich jej członków.

Z reguły, w postmetafizycznym świecie, jak nazywa go Habermas, metafizyczny poziom etyki grupy nie może nie zostać przeniesiony – w imię plurali-

²⁰ Termin ten został użyty przy budowie konsekwencjalizmu Roberta Goodina, *Protecting the Vulnerable; a Reanalysis of Our Social Responsibilities*, University Press, Chicago 1985.

zmu – na powszechną moralność, na której opiera się sprawiedliwość. Myślę jednak, że istnieje od tego wyjątek. Holocaust, rozpatrywany przez Primo Leviego, jest prawdopodobnie najbardziej reprezentatywnym wyjątkiem tego rodzaju. W przypadku takiego wydarzenia, niezależnie od tego czy jesteśmy za nie odpowiedzialni czy też nie, jako istoty ludzkie, nie możemy umywać od niego rąk. Ludobójstwo milionów ludzi, którzy nie posiadają podstawowych praw do zabezpieczenia swego życia – ludobójstwo, którego wszyscy jesteśmy świadomi – jest na pewno przypadkiem przypominającym Holocaust. W perspektywie tak daleko sięgającego dramatu, uzasadniona jest zamiana dobra, powszechnego obowiązku, w prawo, to jest w ważne i prawnie wiążące zobowiązanie. Innymi słowy, wyjątkowość przypadku umożliwia przekroczenie antymonizmu 2, gdyż więź ludzkiej moralności i jedności gatunku oparta jest na ochronie wrażliwości. Bez bazowych praw do przeżycia, nie możemy już dłużej zasadnie uważać się za istoty ludzkie.

Ostateczna racja Rawlsowskiego antymonizmu 2 leży w jego próbie skonstruowania publicznego wymiaru sprawiedliwości społecznej. Taki publiczny wymiar musi być zgodny z pluralistyczną wizją sprawiedliwości, unikając ponoszenia ryzyka podejmowanego przez doktryny całościowe. Nie oznacza to oczywiście, że Rawls uważał, na przykład, że jego zasady sprawiedliwości nie przedstawiają ważnej i godnej polecenia wersji sprawiedliwości społecznej. Jednakże publiczny wymiar sprawiedliwości musi brać pod uwagę, że istnieją różne opcje etyczne, z którymi musi być związana godność moralna. To właśnie z tego względu jest tak, że dana koncepcja dobra nie może być przeniesiona bezpośrednio na plan instytucjonalny. Jeżeli mam mówić otwarcie, to być może wyższość Rawlsowskich zasad sprawiedliwości nad zasadami utylitaryzmu – według samego Rawlsa – nie leży tak naprawdę w tym, że utylityści podporządkowują idee lepszego społeczeństwa celom, które mają zamiar osiągnąć, ale raczej polega na tym, że Rawlsowska teoria sprawdza się lepiej w utrzymywaniu takich dystynkcji jak to pomiędzy prawem a dobrem, przez co skuteczniej broni pluralizmu. Sądzę, że jest to sedno tego, co Nagel ma na myśli mówiąc o antymonizmie koncepcji politycznej.

Jak przyznał to nawet Pogge w artykule poświęconym krytyce Rawlsa dokonanej przez Murphy'ego i Cohena, antymonizm 2 w tej wersji znajdowałby zastosowanie, jeśli postawilibyśmy sobie ambitne cele lub wręcz „supercele” (*supergoals*)²¹. Jednakże, moim zdaniem, antymonizm jest mniej uzasadniony, gdy – tak jak w przypadku, który właśnie omawialiśmy – cele są minimalne. Bezpieczeństwo i przetrwanie są typowymi celami minimalnymi, a zatem uciekanie się do obrony pluralizmu przeciwko tym, którzy je proponują, wydaje się być zwodnicze i nieuzasadnione. Jak we wspomnianym wcześniej artykule pisze

²¹ Zob. T. Pogge, *On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy*, „Philosophy & Public Affairs” 2000, Vol. 29, nr 2, s. 137–169.

Pogge: „Monizm mógłby być bardziej wiarygodny, jeśli byłby określony przez mniej ambitny cel, taki jak ten postulujący, aby wszystkie istoty ludzkie miały dostęp do wolności i zasobów powyżej pewnego minimalnego poziomu”²². Konsekwencje tego rozumowania są istotne zarówno teoretycznie, jak i praktycznie²³. Jeżeli – jak twierdzą – w kilku wyjątkowych przypadkach, takich jak ludobójstwo ubogich, dobro zamienia się w prawo, wówczas zobowiązania wynikające z powszechnego obowiązku sprawiedliwości, pomimo swego humanitarnego charakteru, nie są już możliwością, ale są faktycznie wiążące. Nie ma w nich nic nadobowiązkowego. Należą one zasadnie do teorii sprawiedliwości dystrybutywnej, która jest z pewnością słabsza niż ta oparta na założeniu kosmopolitycznym, ale nie jest tak słaba jak postulat etatystyczny.

Zauważmy tutaj, że można by zasadnie zapytać, co uprzywilejowanie antymonizmu 2 ma wspólnego ze sprawiedliwością globalną. To pytanie może zostać sformułowane na dwa różne sposoby. Po pierwsze, można się zastanawiać, dlaczego powinniśmy się martwić o antymonizm 2 właśnie na poziomie globalnym. Innymi słowy, co czyni poziom globalny szczególnie wrażliwym na narażenie się na niebezpieczeństwo pułapek stwarzanych przez antymonizm 2? Kosmopolici w globalnym wymiarze polityki bardzo często dopatrują się zbyt wiele moralnej zawartości. Słowem, moralizują oni globalną politykę i dlatego właśnie kierują się w stronę antymonizmu 2. Po drugie, można by pomyśleć, że liberalna koncepcja polityczna w stylu Rawlsa próbowała już uniknąć ryzyka narażenia się na antymonizm 2 na poziomie lokalnym. Dlaczego więc to ryzyko powinno powrócić, kiedy przeniesiemy się z poziomu lokalnego na globalny? W tym miejscu bardziej wyartykułuję swoją odpowiedź. Z jednej strony, mogę powtórzyć to, co już powiedziałem na temat pierwszego zarzutu. Jest to próba moralizowania globalnej polityki, która popycha wielu kosmopolitów ku powtórnemu wprowadzaniu na poziomie globalnym całościowych wizji polityki, wprowadzanych już uprzednio na poziomie lokalnym. Z drugiej jednak strony, uważam również, że kosmopolityzm często unika podjęcia problemu, jak bardzo

²² *Ibidem*, s. 163.

²³ Faktem jest, że pewien rodzaj rozumowania konsekwencjalistycznego ukrywa się często pod maską monizmu: nasze zainteresowanie instytucjami nie jest fetyszyzmem, ale zależy od tego, co są one w stanie zrobić w zakresie osiągnięcia celów powszechnie uznanych za słuszne. Przekonanie to jest utrzymywane przez kantystów oraz przez antykonsekwencjalistyczny antymonizm, który (używając terminów Nagela) ma tendencję do obrony swego rodzaju częściowej autonomii polityki od moralności. Koncepcja liberalna przedstawiana w niniejszym rozdziale utrzymuje, że kiedy przetrwanie tak wielu istnień ludzkich jest zagrożone, rozróżnienia te nie mają wielkiego znaczenia, ważniejszym natomiast jest powszechny obowiązek pomocy. Należy zauważyć, że wszystko to dzieje się bez uciekania się do koncepcji całkowitego zastąpienia liberalizmu politycznego liberalizmem całościowym (*comprehensive liberalism*). Chociaż strategia taka może rozwiązać ten problem, to zawodzi ona w kwestii antymonizmu, a zatem prowadzi do poważnych trudności dla wszystkich tych, którzy wierzą w liberalny pluralizm.

to, co „rozsądne”, jest zależne od kontekstu. Kiedy opuścimy bezpieczny teren lokalnej struktury podstawowej, znajdziemy inną sytuację polityczną, w której nie możemy przyjąć za pewnik, że nasza wizja tego, co rozsądne, i tego, co całosciowe, jest powszechnie podzielana. Zasadniczo, za chęcią utrzymania liberalnego stanowiska odległego od antymonizmu 2 może stać także pragnienie uniknięcia kulturowego i politycznego imperializmu.

V

Główne źródło zobowiązań związanych z globalną sprawiedliwością zawiera się – w mojej rekonstrukcji – w powszechnym obowiązku ochrony bezpieczeństwa i egzystencji wszystkich istot ludzkich. Nie uważam tego obowiązku za obowiązek czysto humanitarny, ponieważ – jak staram argumentować od początku niniejszego artykułu – sedno tej sprawy odpowiada treściom najważniejszych społeczno-ekonomicznych praw człowieka. Myślę, że jest to istotny element, ponieważ na pewno jedną z najatrakcyjniejszych kwestii projektu kosmopolitycznego jest wiara w istnienie normatywnych ograniczeń, które wykraczają poza zwykły humanitaryzm na poziomie globalnym. Być może, jak sugeruję, globalna polityka potrzebuje bardziej wymagających norm niż te podyktowane przez zwykły humanitaryzm, ale mniej wymagających niż te postulowane przez kosmopolityczne podejście egalitarne. Związek pomiędzy powszechnym obowiązkiem sprawiedliwości i niektórymi prawami człowieka może zapewnić wymagane pośrednictwo instytucjonalne. W zasadzie, owe prawa człowieka mogą być uznawane za pierwszy krok w kierunku trwającego procesu trwającej globalnej konstytucjonalizacji²⁴. W 2004 roku sekretarz generalny ONZ wyznaczył autorytatywną międzynarodową komisję – „Panel wysokiego szczebla ONZ ds. zagrożeń, wyzwań i zmian”. Komisja ta przedstawiła w końcu raport ze swoich prac zatytułowany „Bezpieczniejszy świat: nasza wspólna odpowiedzialność”, dokument, który nadal stanowi jeden z najbardziej obiecujących tekstów odnośnie relacji między prawami człowieka a globalizacją polityczną²⁵. Raport ten nie traktuje *stricto* o kwestiach gospodarczych i społecznych, ale łatwo jest spostrzec w nim ujęcie praw społeczno-ekonomicznych jako źródła zwiększenia uprawnień zagrożonych jednostek i narodów.

Główne społeczno-ekonomiczne prawa człowieka obejmują zasady moralne, ale są one także wiążące nie tylko moralnie, ale też prawnie. Zostały one uznane za takie przez Światowy Kongres Praw Człowieka (Wiedeń 1993). Co ważniejsze, zyskały one całkowite potwierdzenie w najważniejszym w tej kwestii dokumencie etycznym i polityczno-prawnym, jakim jest *Powszechna Dekla-*

²⁴ Zob. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge 1985.

²⁵ United Nations Department of Public Information, New York 2004.

racja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych (1948). Jej preambuła dotyczy postępu społecznego i jego propagowania, natomiast jej poszczególne artykuły dotyczą takich praw społeczno-ekonomicznych jak prawo do pracy, odpoczynku czy wykształcenia. Artykuł 25 wyraźniej niż inne stwierdza, że: „Każdy człowiek ma prawo do stopy życiowej zapewniającej zdrowie i dobrobyt jego i jego rodziny, włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i konieczne świadczenia socjalne oraz prawo do ubezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia w inny sposób od niego niezależnych”.

Komisja Praw Człowieka ONZ przez wiele lat pracowała nad określeniem natury praw społeczno-ekonomicznych, aż do zawarcia słynnych paktów z roku 1966, z których jeden poświęcony był prawom socjalnym i ekonomicznym, a drugi, prawom obywatelskim i politycznym. Być może, dwa typy praw nie powinny być rozdzielane, aby uniknąć wrażenia, że prawa obywatelskie i polityczne liczą się bardziej niż inne lub że przenoszone są one (nieważne w jaki sposób) na inny poziom. Jeśli rozważymy, na przykład, bodaj najbardziej klasyczne ze wszystkich praw obywatelskich, czyli prawo do życia, możemy od razu uświadomić sobie, że przeżycie zależy także od aspektu socjoekonomicznego, nie ma zatem zbyt wielkiej różnicy między tymi dwoma rodzajami praw.

W rozważaniu praw społeczno-ekonomicznych ważne jest postawienie problemu ich granic. Do jakiego poziomu prawa takie jak prawo do pracy czy opieki lekarskiej powinny być implementowane? Gdzie znajduje się punkt dojścia? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, być może potrzeba będzie więcej czasu, aby jej udzielić. Jednakże, mam wrażenie, że rozwiązanie kosmopolityczne, polegające na adaptacji teorii globalnej sprawiedliwości dystrybtywnej, ma tendencję do umieszczania punktu dojścia zbyt wysoko, czyniąc go tym samym zbyt wymagającym. Innymi słowy, wymaga zbyt wiele od krajów bogatych, co ogólnie rzecz biorąc, wielu postrzega jako działanie nadobowiązkowe skierowane na część ich mieszkańców. Rozwiązanie odwołujące się do praw człowieka natomiast, wymaga mniejszego zaangażowania, jako że koncentruje się na zagwarantowaniu bezpieczeństwa i przeżycia tym osobom, które ich nie posiadają oraz na ogólnym prawie do pomocy społeczeństwom nazywanych przez Rawlsa „społeczeństwami obciążonymi”²⁶. Oba prawa: prawo do życia oraz obowiązki

²⁶ Różnica między prawami człowieka a prawami do pomocy polega na tym, że te pierwsze (według *Prawa ludów* Rawlsa) muszą być powszechnie respektowane przez wszystkie liberalne i przyzwoite ludy, które chcą należeć do „społeczności ludów”. Jednakże, niekoniecznie musi to dotyczyć społeczeństw obciążonych, które z zasady nie należą do społeczności ludów. Obowiązek pomocy spoczywa na społeczeństwach należących do społeczności ludów, nie jest on jednak uniwersalny. Adresowany jest do społeczeństw obciążonych, by pomóc im w rozpoczęciu niezależnego procesu demokratyzacji. Poza tym, prawa człowieka wydają się być nakierowane na jednostki, podczas gdy obowiązki pomocy może obejmować także instytucje.

pomocy nie powinny polegać na obowiązku podzielenia się czymś bogactwem ze względu na wymogi współzależności, powinny raczej pociągać za sobą wkład do politycznej niezależności społeczeństw obciążonych oraz osób znajdujących się w trudnej sytuacji. Jeżeli wspólnoty polityczne wysuwają jako pretekst, że takie „okoliczności sprawiedliwości” (*circumstances of justice*) uniemożliwiają osiągnięcie sprawiedliwości politycznej bez minimalnego poziomu dobrobytu, to prawo do przeżycia oraz prawo do pomocy polega na przyczynianiu się do budowy owego minimalnego poziomu²⁷. Innymi słowy, prawa te związane są z etyczno-politycznym wymaganiem podstawowym, któremu wszyscy winni sprostać²⁸. Pozwala nam to na choćby niejasne ujęcie punktu dojścia, które wiąże się z możliwością działania w sensie politycznym.

Kiedy już to minimalne wymaganie – owo socjalne minimum bycia politycznie autonomicznym – zostanie spełnione, wtedy obywatele najmniej uprzywilejowanych krajów będą mogli o sobie decydować i w demokratyczny sposób wybrać, który z rodzajów polityki ma zostać przyjęty²⁹. Ponadto, będą oni mogli wybrać politykę inwestycji lub politykę bieżących wydatków. Od tego momentu będzie zależała ich przyszłość, jeżeli podejmą błędne decyzje, nie będą mogli wysnuwać uzasadnionych pretensji wobec bogatszych i bardziej wpływowych krajów, które w przeszłości podjęły lepsze decyzję niż oni³⁰. Jak jest to przyjęte w myśleniu liberalnym, podstawowe prawa umożliwiają ludziom startowanie z mniej więcej równych pozycji, podczas gdy kolejne dobrowolne wybory, przynoszące lepszy lub gorszy skutek, zależą od indywidualnych przypadków. To ta zasada ma największe znaczenie, podczas gdy metody służące osiągnięciu

²⁷ Ta kwestia wydaje się być podstawą światowego pokoju, jeśli uznajemy za prawdopodobną tezę opartą na „pokoju demokratycznym”.

²⁸ Idea minimalnego wymagania została zaprezentowana przez Marthę Nussbaum. Zob. idem, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Idea ta w większym stopniu skłoniła mnie do przemyślenia związku między podstawowymi prawami i potrzebami a powszechnym obowiązkiem sprawiedliwości, niż możliwości wspomniane przez Amartyę Sen. Prawdę powiedziawszy, zasięg możliwości jest szerszy i bardziej mętny oraz może obejmować ekstremalnie wyrafinowane potrzeby pozwalające nielicznym podmiotom działać prawidłowo. Nawet w takim przypadku sędzę, że odpowiadające im obowiązki byłyby zbyt wymagające, podczas gdy w sprawie praw bazowych możemy być pewni tylko tego, że każdy będzie miał możliwość autodeterminacji. Chciałbym podziękować Stefano Rechcii za skłonienie mnie do przemyślenia tego rozróżnienia.

²⁹ Oczywiście, musi zostać udowodnione, że obywatele są w stanie samodzielnie zdecydować o polityce własnego państwa a taka opcja nie zawsze istnieje (zob. T. Pogge, *op. cit.*).

³⁰ Przykład Rawlsa z *Prawa ludów* wyklucza globalną sprawiedliwość związaną z dwoma różnymi typami zachowań państw po spełnieniu minimalnego wymagania opierającego się na osiągnięciu społeczno-ekonomicznego minimum. Jeśli jedno państwo zachowuje się jak pasikonik a drugie jak mrówka, to czy to drugie – stając się bogatsze na skutek swych mądrych decyzji – jest zobowiązane do wypłacenia rekompensaty drugiemu w imię globalnej sprawiedliwości? Odpowiedź Rawlsa jest przecząca.

celów, jakie zakłada, liczą się tylko do pewnego momentu. Prawa człowieka i prawo pomocy społeczeństwu obciążonym – które Rawls przedstawia jako dwa różne aspekty polityki zagranicznej państwa liberalnego³¹ – mogą być rozpatrywane także jako dwie strony medalu, które mogą zbiegać się w rozszerzonej wersji społeczno-ekonomicznych praw człowieka umożliwiających wszystkim podejmowanie wyborów politycznych. Pozwoliłoby to także na osiągnięcie jednego z głównych celów rawlsowskiego liberalizmu: postrzegania sprawiedliwości dystrybtywnej i ogólnej równości raczej jako instrumentów politycznych służących do osiągnięcia liberalno-demokratycznej równowagi politycznej, niż jako niezależnych celów moralnych.

Chciałbym, po raz ostatni, powrócić do kwestii Rawlsowskiego antymonizmu, który moim zdaniem, stanowi istotny aspekt każdej liberalnej koncepcji sprawiedliwości – także jej „słabej” wersji, która jest tutaj przedstawiana. Można przypuszczać, że w *Prawie ludów* Rawls osobiście (a nie tylko jak interpretuje jego słowa Nagel) jest zbyt niechętny rozszerzaniu jego koncepcji lokalnej sprawiedliwości na poziom globalny, ze względu na pewną formę nacjonalizmu. Mnie natomiast interesuje tutaj utrzymanie, że ten problem jest w jakiś sposób niezależny od rozróżnienia lokalne-globalne. Innymi słowy, Rawls nie jest zwykłym nacjonalistą a przynajmniej nie jest to najbardziej zajmująca część jego argumentacji. Z drugiej strony, jak już wykazywałem wiele razy, idąc za Nagelem i Murphym, jest on z pewnością teoretykiem antymonistycznym. By zdać sobie z tego sprawę w pełni, musimy wziąć pod uwagę, że internacjonalistyczny model z *Prawa ludów* jest inspirowany przez konstytucyjny i lokalny model z *Liberalizmu politycznego*. Dzięki tej inspiracji, Rawls stwierdza, że każda liberalna koncepcja praw człowieka musi unikać opierania się na wizjach całościowych³².

W *Liberalizmie politycznym*, Rawls częściowo omija zasadę dyferencji a więc najbardziej egalitarną część swojej teorii sprawiedliwości, wizji sprawiedliwości która mogłaby przetrwać próbę pluralizmu. Ostatecznie, skoro podstawowe wolności – jak przyznaje Rawls w *Liberalizmie Politycznym* – muszą pozostać nienaruszone, zasada dyferencji jest i pozostaje zasadą kontrowersyjną. A zatem, kiedy rawlsiści, w imię globalnej sprawiedliwości krytykują Rawlsa, chcąc uczynić zasadę dyferencji częścią teorii globalnej sprawiedliwości, powinni zważyć na to, że sam Rawls uważał ją za kontrowersyjną – ryzykując bycie monistycznym – nawet na poziomie lokalnym. Tym, co go powstrzymuje, nie jest nadmiar nacjonalizmu, lecz raczej pewna forma liberalnego pluralizmu i antymonistyczna ostrożność³³.

³¹ J. Rawls, *The Law of the Peoples*, Harvard University Press, Harvard 1999. Wydanie polskie: J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Wyd. Aletheia, Warszawa 2001, ss. 260.

³² Zob. *ibidem*, s. 68.

³³ Ten argument powinien także powstrzymać pokusę utrzymywania, że w mojej tezie występuje domniemana równia pochyła (coś takiego zarzucał mi Van Parijs). Można się zastanawiać

Moja teza tak została przedstawiona do tej pory, może się jawić jako podążająca ślepo za tezą Rawlsa z *Prawa ludów* (a być może nawet za koncepcją polityczną Nagela), jako szukająca jedynie innej drogi, którą można dojść do tych samych wniosków. Nie jest to przypadek i zanim zakończę, postaram się wyjaśnić dlaczego. W *Liberalizmie politycznym* Rawls izoluje zasadę dyferencji w imię antymonizmu 2 i pluralizmu, jednakże nadrabia to poprzez dołączenie znaczenia najwyższej wagi do fundamentów konstytucjonalistycznego liberalizmu, powodując zaliczenie do nich warunków materialnej równości, które zazwyczaj nie są ich częścią. Czyniąc to, egalitarne konsekwencje politycznego liberalizmu zawierają odpowiednią dystrybucję dochodów, równe szanse w edukacji, podstawową opiekę medyczną dla obywateli, publiczne finansowanie wyborów a także państwo jako pracodawcę ostatniej szansy (*employer of last resort*). Jednakowoż, ani śladu tych implikacji nie znajdujemy w *Prawie ludów*. Tych istotnych wymogów nie da się także znaleźć w jego wizji praw człowieka oraz prawa pomocy społeczeństwom obciążonym. Dla Rawlsa liberalizm zawsze łączył się z wyraźną obroną równości szans. W każdym razie, rawlsowska równość szans nie jest „klasyczną” równością szans liberałów, substancjalnie polegającą na wykluczeniu jakichkolwiek form dyskryminacji. Jest to „pozytywna” lub uczciwa równość szans, w kontekście której państwo musi podjąć znaczny wysiłek, by umieścić swych obywateli na równym poziomie, zaczynając od edukacji i opieki zdrowotnej. Ten poziom rzeczywistej równości szans – prezentowany zarówno w *Teorii sprawiedliwości* jak i w *Liberalizmie politycznym* – po prostu zanika w kontekście *Prawa ludów*.

Oznacza to, że nawet bez adaptacji zasady dyferencji, jak chcieliby rawlsowcy kosmopolici, Rawls mógłby tym niemniej domagać się w *Prawie ludów* minimalnego podejścia egalitarnego. Moim zdaniem, w celu osiągnięcia większej globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej, w ramach której nie dezinterpretowałyby liberalnej i pluralistycznej ostrożności Rawlsa, nie trzeba stosować „silnej” wizji sprawiedliwości dystrybutywnej zalecanej przez kosmopolitów. To samo tyczy się problemu punktu dojścia, o którym była mowa wcześniej. Wspomniane wyżej elitarne implikacje ułatwiałyby osiągnięcie progu drogi do demokracji tym ludziom, którzy obecnie nie są w stanie go osiągnąć. Z drugiej strony, skromna perspektywa praw człowieka, zaproponowana przez Rawlsa,

dlatego użyty w tym artykule argument przeciwko stanowisku opartym na globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej nie może zostać użyty także w mniejszej skali. W tym przypadku, biorąc antymonizm na serio, można twierdzić, że nawet lokalna sprawiedliwość dystrybutywna nie jest uzasadniona, co paradoksalnie pozostaje w sprzeczności z Rawlsowskim paradygmatem, wewnątrz którego toczy się teraz nasza dyskusja. Jednakże, jeśli przeczyta się *Teorię sprawiedliwości* w świetle *Liberalizmu*, można nabrać wątpliwości co do trafności tego zarzutu. Jak określono powyżej, z politycznego punktu widzenia, wizja całkowitej sprawiedliwości dystrybutywnej staje się kontrowersyjna nawet na poziomie lokalnym i nie oznacza to, że zasada dyferencji może być zastosowana. Toteż paradoks zanika.

oraz nieprzejrzysta wizja obowiązku pomocy, nie wydają się pomocne, by osiągnąć ten rezultat. Oczywiście, utrzymuję tezę, że koncepcja liberalna zaprezentowana w tym artykule prawdopodobnie rozszerzy Rawlowskie zasady międzynarodowej sprawiedliwości właśnie w tym kierunku. Dzieje się tak także dlatego, ponieważ, w odróżnieniu od koncepcji politycznej, powszechny obowiązek sprawiedliwości, tak jak został tutaj sformułowany, oddziela pojęcie sprawiedliwości od pojęcia wzajemności.

Zatem tym, co proponuję w tym tekście, jest ponowne odczytanie koncepcji politycznej, co w jakiś sposób uczyniłoby ją mniej etatystyczną. Pod tym względem owo odczytanie koresponduje z reinterpretacją tez Rawlsa z *Prawa ludów* w kontekście słabej sprawiedliwości dystrybucyjnej a także próbuje uczynić jego perspektywę międzynarodową bardziej egalitarną oraz – przynajmniej – osobiście adekwatną oraz minimalistyczną. To, że postulowane przez kosmopolitów zaangażowanie się na rzecz globalnej sprawiedliwości dystrybucyjnej okazuje się być zbyt uciążliwe tak praktycznie, jak i teoretycznie, (a na takie właśnie wygląda zważywszy na przestrogi instytucjonalizmu i antymonizmu), nie oznacza, że ostrożniejsze oraz satysfakcjonujące rozwiązanie nie jest możliwe. Sprowadza się ono do: (I) wzięcia pod uwagę postępującego uzasadniania globalnej struktury podstawowej; (II) wzmacniania liberalnej podbudowy społeczno-ekonomicznych praw człowieka, ukazując podstawowe potrzeby jako istotę politycznej wartości progowej.

Innymi słowy, te materialne podstawy konieczne do zapewnienia i ochrony życia, rozszerzone adekwatnie, zamieniają się w warunki politycznej autonomii ludzkich wyborów. Wedle koncepcji liberalnej prezentowanej w tej pracy, prawa człowieka zawierają obowiązek pomocy w świetle obowiązku powszechnego, który biorąc pod uwagę to, jak jest on pojmowany, nie narusza granic antymonizmu oraz znajduje historyczne i prawne potwierdzenie głównych społeczno-ekonomicznych praw człowieka.

Z języka angielskiego przełożył Mateusz Binek (i in.)

Od tłumacza

Sebastiano Maffettone – filozof polityki, profesor Uniwersytetu LUISS Guido Carli – Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli – w Rzymie, dziekan wydziału nauk politycznych, kierownik Center of Ethics and Global Politics. Wykładał m.in. w Harvard University, Columbia University, Tufts University, Boston College, University of Pennsylvania, University of New Dehli, the London School of Economics and Political Science, Sciences Po (L'Institut d'études poli-

tiques de Paris). Jest redaktorem naczelnym czasopisma „Filosofia e Questioni Pubbliche – Philosophy and Public Issues” (LUISS University Press). Jego praca naukowa wiąże się przede wszystkim z twórczością Johna Rawlsa. Sebastiano Maffettone jest autorem monografii i esejów: *I fondamenti del liberalismo* (1996) (z Ronaldem Dworkinem), *Etica Pubblica* (2001), *La pensabilità del mondo* (2006), *Rawls: un'introduzione* (2010), *Rawls. An Introduction* (2010). Podejmuje aktualne zagadnienia z zakresu etyki publicznej, bioetyki, globalizmu, podstaw liberalizmu.

От переводчика

Себастьяно Маффеттоне – политический философ, профессор Римского университета социальных исследований им. Гидо Карли, декан кафедры политических наук, заведующий Центром Этики и Глобальной Политики. Преподавал в университетах Гарварда, Колумбии, Пенсильвании, Нью-Дели, Университете Тафтса, в Бостонском колледже, Лондонском Институте экономики и политических наук, Институте политических наук в Париже. Главный редактор журнала «Философские и публичные проблемы» („Filosofia e Questioni Pubbliche – Philosophy and Public Issues” (LUISS University Press)). Его научные исследования главным образом касаются творчества Джона Ролза. Себастьяно Маффеттоне автор монографий и эссе: *I fondamenti del liberalismo* (1996) (с Рональдом Дворкином), *Etica Pubblica* (2001), *La pensabilità del mondo* (2006), *Rawls: un'introduzione* (2010), *Rawls. An Introduction* (2010). Поднимает актуальные вопросы в области публичной этики, биоэтики, глобализма, основ либерализма.

From the translator

Sebastiano Maffettone – political philosopher, professor at University of LUISS Guido Carli – Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli – in Rome, Dean of the Faculty of Political Sciences, director of the Center of Ethics and Global Politics. He was an academic teacher on Harvard University, Columbia University, Tufts University, Boston College, University of Pennsylvania, University of New Dehli, the London School of Economics and Political Science, Sciences Po (L'Institut d'études politiques de Paris). He is editor-in-chief of the journal „Filosofia e Questioni Pubbliche – Philosophy and Public Issues” (LUISS University Press). His scientific work primarily concerns works by John Rawls. Sebastiano Maffettone is the author of monographs and essays: *I fondamenti del liberalismo* (1996) (with Ronald Dworkin), *Etica Pubblica* (2001), *La pensabilità del mondo* (2006), *Rawls: un'introduzione* (2010), *Rawls. An Introduction* (2010). He takes the current issues of public ethics, bioethics, globalization, foundations of liberalism.