

Adam CHMIELEWSKI

Uniwersytet Wrocławski

adam.chmielewski@uwr.edu.pl

GLOBALIZOWANIE SPRAWIEDLIWOŚCI

RAFAŁ WONICKI, *BEZDROŻA SPRAWIEDLIWOŚCI. ROZWAŻANIA O LIBERALNYCH TEORIACH SPRAWIEDLIWOŚCI PONADNARODOWEJ*

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, 344 s.

Jak większość kategorii moralnych, pojęcie sprawiedliwości jest ściśle związane z zespołem innych pojęć, których wzajemne powiązania współkonstrytuują własne sensory. Odpowiednio do tego, w jaki sposób to współdefiniowanie się odbywa, poszczególne stanowiska w debatach filozoficzno-politycznych napędzają się konkretną treścią. Debata nad pojęciem sprawiedliwości rozpatrywanej w perspektywie określonej wspólnoty politycznej jest zdominowana przez dwa nurty myślenia. Jeden z nich dostrzega konstytutywny związek między pojęciem sprawiedliwości i wolności, drugi zaś między pojęciem sprawiedliwości i równości. W przypadku debat na temat sprawiedliwości w wymiarze globalnym akcenty są rozłożone nieco inaczej. W napędzaniu treścią sprawiedliwości w jej wymiarze międzynarodowym kluczową rolę odgrywa bowiem pojęcie równości. Ten sposób rozumienia sprawiedliwości jest również zazwyczaj przeciwstawiany pojęciu wolności; nieograniczona wolność gospodarowania jest postrzegana jako źródło niesprawiedliwości: generuje bowiem nierówności w świecie i jest widziana jako czynnik odpowiedzialny za wyzysk słabych ekonomicznie i politycznie organizmów przez organizmy silniejsze.

Dążenie do bardziej sprawiedliwego świata jest więc z reguły rozumiane jako ściśle powiązane z realizacją bardziej egalitarnego podziału wytwarzanych bogactw w skali świata. Jest to całkowicie zrozumiałe w świetle danych statystycznych dotyczących zasięgu deprivacji dotyczących znaczną część ludności na świecie oraz w świetle narastających nierówności w skali globalnej¹. Istnieją jednak poważne rozbieżności co do tego,

¹ Por. A. Kuper, *More Than Charity. Cosmopolitan Alternatives to the „Singer Solution”*, „Ethics & International Affairs” 2002, vol. 16, nr 1, s. 107-128.

na czym miałyby polegać globalny system polityczny, który z jednej strony umożliwiłby realizację sformułowanych, moralnie uzasadnionych postulatów egalitarnych, z drugiej zaś – przestrzeganie w nim praw każdego człowieka.

Ta ostatnia kwestia sprawia, że nie mniej kluczową rolę w rozumieniu sprawiedliwości globalnej odgrywa kategoria suwerenności politycznej, której nosicielem jest państwo. Refleksja nad możliwością realizacji postulatów sprawiedliwości w skali globalnej winna być oparta na dogłębnej analizie rozbieżności między funkcjami państwa w tradycyjnym jego rozumieniu a realnymi możliwościami ich spełniania w obecnych, globalnych uwarunkowaniach polityczno-ekonomicznych.

Konieczność rewizji poglądów na funkcje tradycyjnie sprawowane przez państwo staje się oczywista m.in. w świetle dwóch okoliczności: pierwsza z nich to postępujący proces ekspansji zachodniego sposobu gospodarowania i zachodniej kultury na te obszary świata, które do niedawna pozostawały poza ich wpływem, zwany potocznie globalizacją. Druga zaś to tendencje partykularystyczne, będące odpowiedzią na globalizację; ich symptomem jest nasilanie się tendencji nacjonalistycznych i religijno-populistycznych w wielu regionach świata.

Tradycyjny, zgodny z „modelem westfalskim” pogląd na sprawy prawa i polityki międzynarodowej zakłada, że właściwymi podmiotami prawa i polityki są jednostki polityczno-terytorialne zwane państwami. Od czasów Thomasa Hobbesa, Immanuela Kanta i Carla von Clausewitza świat uległ jednak transformacji. Prerogatywy państwa podlegają bowiem stałemu podcinaniu od dołu oraz przysrzyganiu od góry. Ponadto pojawiają się formy alternatywnych sposobów zaspokajania ludzkich potrzeb, dotychczas spełnianych przez państwo, w świetle czego okazuje się, że państwo nie jest konieczne do ich zaspokajania.

Thomas Nagel uważa, że sprawiedliwość może być zrealizowana wyłącznie w ramach suwerennego państwa; według niego jako cecha stosunków międzyludzkich wymaga ona ponadindywidualnej zwierzchności, która sprawuje pieczę nad ustanawianiem i przestrzeganiem stosunków uznawanych za sprawiedliwe. W opinii Hobbesa to, co dotyczyło relacji indywidualnych, obowiązuje również w sferze stosunków między państwami, którym, jak wielu myślicieli, przypisywał on podmiotową rolę w stosunkach międzynarodowych.

W swojej teorii liberalnego porządku międzynarodowego John Rawls również uwzględnił konieczność lokalno-wspólnotowej organizacji życia społecznego ludzi jako niezbędnego elementu zarządzania ludzkimi sprawami w wymiarze globalnym². Jakkolwiek przypisywał on fundamentalną rolę koncepcji praw człowieka w kształtowaniu porządku międzynarodowego, to w polityce międzynarodowej przyznawał podmiotowość i prymat idei „ludu” rozumianego jako coś odmiennego od „społeczeństwa” i „narodu”, nie zaś jednostkom. *Po pierwsze, społeczeństwo międzynarodowe jest rozumiane jako Społeczeństwo Ludów, każdy z nich zaś służy jako jednostka organizacji politycznej i społecznej, obdarzona względną autonomiczną kontrolą nad jej życiem ekonomicznym i funkcjonująca jako mechanizm, za pomocą którego interesy jednostki są reprezentowane w społeczeństwie*

² J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass. 1999.

międzynarodowym. Jest to swego rodzaju prymat socjologiczny. Po drugie, ludy są również prymarnie etycznie: to ludy, nie osoby, są reprezentowane w międzynarodowej sytuacji pierwotnej i to interesy ludów, rozumianych jako kolektywne ciała, nie zaś interesy indywidualnych osób, determinują wybór zasad postępowania państw na płaszczyźnie międzynarodowej³. Według Rawlsa zatem wymogi sprawiedliwości w rozumieniu liberalnym obejmują silne postulaty egalitarne, jednakże obszarem ich realizacji są w jego przekonaniu wspólne państwa narodowe, tj. struktury społeczno-polityczne obdarzone znacznym stopniem jedności politycznej. Egalitarne żądania i wymogi nie dotyczą w szczególności stosunków między społeczeństwami. Właściwym miejscem realizacji postulatów sprawiedliwości w egalitarnym jej rozumieniu ma zatem być struktura polityczna, ekonomiczna i społeczna państw narodowych, lecz nie można jej ekstrapolować na inne konteksty, w których obowiązywać mają inne standardy.

Zestawienie poglądów obu tych myślicieli Thomas Nagel podsumowuje stwierdzając, że jeżeli *Hobbes ma słuszość, to nie istnieje możliwość ustanowienia sprawiedliwości globalnej bez rządu światowego*. Jeżeli zaś rację ma Rawls, to jej rozumienie w stosunkach między państwami narodowymi nie ma wiele wspólnego ze sprawiedliwością w rozumieniu obowiązującym wewnątrz państw narodowych: *ideał sprawiedliwego świata dla Rawlsa jest ideałem świata państw sprawiedliwych wewnątrznie*⁴.

Dylemat ten zatem stawia przed nami pytanie polityczne, czy istnieje możliwość ustanowienia sprawiedliwości w wymiarze globalnym wyłącznie za pomocą instrumentu, którym miałby być rząd światowy, czy też jest ona możliwa wyłącznie za pośrednictwem realizacji postulatów egalitarnych w każdym z państw z osobna. Spór ten można traktować jako jedną z postaci kontrowersji między partykularyzmem a uniwersalizmem lub kosmopolityzmem politycznym.

Niektóre spośród wzmiankowanych zagadnień stały się przedmiotem książki Rafała Wonickiego⁵. Konstrukcja jego argumentacji jest klarowna i zgoła prosta. Wiodący problem, jaki autor podjął się rozstrzygnąć, to zagadnienie możliwości ustanowienia zasad i instytucji, których zadaniem byłoby wdrażanie i egzekwowanie sprawiedliwości w wymiarze ponadpaństwowym. W tym celu buduje on oś kategorialną złożoną z czterech pojęć odnoszących się do grup stanowisk sformułowanych w tej kwestii; pojęcia te to: (i) anarchizm; (ii) minimalizm; (iii) koncyliaryzm i (iv) maksymalizm. Następnie referuje koncepcje rozmaitych autorów wybranych jako egzemplaryczne dla tych stanowisk. Zgodnie z dokonaną przez autora selekcją, stanowisko anarchistyczne reprezentują głównie Thomas Hobbes i Thomas Nagel. Wśród autorów reprezentujących minimalizm w rozumieniu sprawiedliwości międzypaństwowej wymienia on i omawia koncepcje Johna Rawlsa, Davida Millera, Yael Tamir i Michaela Walzera. Maksymalizm w jego książce jest reprezentowany przez dwa rodzaje libertarianizmu oraz autorów krytycznych wobec stanowiska Rawlsa, wyrażonego w jego pracy *Prawo ludów*,

³ Ch.R. Beitz, *Rawls's Law of Peoples*, „Ethics” 2000, vol. 110, nr 4, s. 678.

⁴ T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 2005, vol. 33, nr 2, s. 114-115.

⁵ R. Wonicki, *Bezdroża sprawiedliwości. Rozważania o liberalnych teoriach sprawiedliwości ponadnarodowej*, Warszawa 2017, s. 344.

a więc Charlesa Beitz'a i Thomasa Pogge'a, Davida Held'a, Daniele Archibugi i Jürgena Habermasa. Maksymalizm wyrasta z przekonania, że teoria demokracji współcześnie utknęła, by posłużyć się terminem Johna Agnew, w „terytorialnej pułapce”, i poszukuje sposobów wyjścia z niej. Stanowiska pośrednie, które autor interpretuje jako swoiste dążenie do wyznaczenia „trzeciej”, pośredniej drogi między radykalizmem kosmopolityzmu oraz konserwatyżmem nacjonalizmu i patriotyzmu, są ilustrowane przez koncepcje Mathiasa Rissego, Laury Valentini, Marthy C. Nussbaum i Andrew Linklatera. Pragnienie wyjścia z terytorialnej lub „westfalskiej” pułapki, w jakiej zamyka się tradycyjna myśl polityczna, również nie jest obce autorom reprezentującym stanowisko pośrednie między minimalizmem i maksymalizmem. Każde z tych czterech stanowisk zostało omówione w osobnej części, złożonej z kilku monograficznych rozdziałów. Starając się pokonać tę monograficzność, autor wskazuje, w jaki sposób głosy omówionych przezeń filozofów wzajemnie się inspirują, częściej negatywnie aniżeli pozytywnie.

Przedsięwzięcie teoretyczne Wonickiego skłania do kilku uwag krytycznych. Pierwsze zastrzeżenie dotyczy teoretycznego, a przynajmniej retorycznego rozdzielenia „obowiązków sprawiedliwości” od „obowiązków moralności”, funkcjonującego w ramach dyskursu na temat sprawiedliwości ponadpaństwowej. Na gruncie tych debat o „obowiązku sprawiedliwości” mówi się w odniesieniu do dobrze sformułowanych, zinstytucjonalizowanych i umocowanych w prawie norm, obligujących podmioty do określonego postępowania i przymuszających je do tego. Moralność zaś jest rozumiana jako sfera zachodzących między indywidualnymi ludźmi zobowiązań, które pojmuje się jako nieprzeobrażające się w obowiązek możliwy do wymuszenia. Wonicki akceptuje to rozdzielenie bez zastrzeżeń, nie poddając go krytycznej analizie⁶. Jedyne przy okazji omówienia stanowiska Thomasa Nagela wzmiankuje, iż rozdzielenie to *nie jest* [...] *wolne od kontrowersji*⁷. Nagel wyraża to rozróżnienie za pomocą kategorii „obowiązków człowieczeństwa” oraz „obowiązków sprawiedliwości”; rozdzielenie sprawiedliwości od moralności jest uzasadniane przez wskazanie, że obowiązywalność zasad sprawiedliwości polega na ich prawnym, instytucjonalnym, a tym samym przymusowym umocowaniu, natomiast obowiązki moralne takiego umocowania nie posiadają. Warto podać kilka powodów, dla których krytyczny dystans wobec tego rozdzielenia byłby ze wszelkich miar pożądany.

Po pierwsze, elementarna znajomość dziejów myśli etycznej wskazuje, że sprawiedliwość należy do najważniejszych wartości lub cnót moralnych i jest ona trwałym elementem rozważań etycznych od czasów Homerowych po współczesne. Jest to dostateczny powód do przyjęcia postawy krytycznej wobec tego sposobu mówienia. Zdecydowana większość autorów, których omawia Wonicki, nawet jeśli posługuje się rozróżnieniem między sprawiedliwością i moralnością, jest jego świadoma. Stwierdzenie autora, że perspektywy etyki i sprawiedliwości się przeplatają⁸, dowodzi, iż uznaje on niezależność tych „perspektyw”, co można interpretować jako świadectwo niedostatecznej świadomości konstytutywnego miejsca sprawiedliwości na gruncie moralności.

⁶ *Tamże*, s. 19-20, 43-44.

⁷ *Tamże*, s. 55.

⁸ *Tamże*, s. 20, przyp. 13.

Po drugie, kwestionowane tu rozdzielanie jest echem liberalnego rozdziału sfery prywatnej od sfery publicznej. Szczególnie problematyczne w tym rozdzielaniu jest to, że prowadzi ono do redukcji moralności do rangi swoistego subiektywnego odruchu humanitarnego⁹. Redukcję tę należy uznać za dalece niewłaściwą, nade wszystko dlatego, że ukształtowane społeczne poczucie obowiązku moralnego, jako pierwotne, spełnia źródłową rolę dla konstytucji moralności publicznej, w której sprawiedliwość jest najważniejszą wartością i cnotą.

Po trzecie, odróżnienie zasad lub obowiązków sprawiedliwości od zasad lub obowiązków moralnych za pomocą wskazania na prawne, instytucjonalne i przymusowe umocowanie tych pierwszych, czego brakuje tym drugim, niesie ze sobą niebagatelne ryzyko, ponieważ może ono w istocie prowadzić do zatarcia różnicy między prawem stanowionym a zasadami sprawiedliwości. Wagę tego niebezpieczeństwa można uprzytomnić wskazując, że w rezultacie tego utożsamienia utrudnione, a nawet niemożliwe staje się uznanie pewnych praw za niesprawiedliwe.

Po czwarte, jest rzeczą oczywistą, że obowiązek moralny nie zawsze jest możliwy do wykonania. Jest również oczywiste, że obowiązek moralny umocowany w prawie sprzyja wywiązywaniu się z niego przez różne podmioty moralne, choć zarazem wiadomo, iż nawet prawne sankcje nie gwarantują wykonywania obowiązków moralnych. Świadomość tej kwestii jest dość powszechna. Jednakże brak prawnego umocowania obowiązku moralnego, brak sankcji za jego zaniedbanie czy brak możliwości jego wykonania, nie odbiera mu siły wiążącej i nie czyni go mniej obowiązującym.

Po piąte, problematyczność rozróżnienia między „obowiązkami sprawiedliwości” a „obowiązkami moralności” doskonale uprzytomnia Peter Singer. Brak odniesienia do jego pracy w tej książce, którą autor przywołuje tylko zdawkowo i jedynie trzykrotnie, wydaje się niezrozumiały. Słynny argument Singera, który można uznać za wyraz jego „maksymalizmu”, dowodzi, iż dystans fizyczny (geograficzny), a także, można dodać, brak międzynarodowych norm prawnych nie pomniejszają ani nie znoszą obowiązku moralnego: jeżeli poczuwam się do obowiązku ocalenia życia tonącemu dziecku w pobliskim stawie, to taki sam obowiązek spoczywa na mnie wobec innych istot, których życie jest zagrożone w odległym Bengali¹⁰.

W podsumowaniu tego wątku wypada stwierdzić, iż konsekwentne posługiwanie się przez autora narzędziem, jakim jest problematyczna dystynkcja sprawiedliwości i moralności, może mieć wpływ na sam sposób rozumienia przez niego argumentów w dyskusji o sprawiedliwości ponadpaństwowej, wiodąc do pewnych przesądzeń co do wartości poszczególnych doktryn. Niebezpieczeństwo to jest tym większe, że owo rozdzielanie jest upowszechniane przez Wonickiego, który, jak sam pisze, głęboko wątpi w możliwość zaprowadzenia sprawiedliwego ładu w stosunkach międzypaństwowych.

Z tym problemem ściśle wiąże się brak odniesienia przez Wonickiego do pewnej ważnej idei w tradycji kosmopolitycznej. Mam przede wszystkim na myśli koncepcję „kręgów przynależności”, sformułowaną przez rzymskiego myśliciela stoickiego

⁹ Takie pojmowanie moralności Wonicki przytacza np. na s. 44.

¹⁰ P. Singer, *One World. Ethics of Globalization*, New Haven–London, s. 156 i nast.

Hieroklesa¹¹. Jego idea zacieśniania kręgów przynależności mogłaby posłużyć autorowi jako alternatywny sposób pokonywania opozycji i „aporetyczności” cechujących rozważania filozoficzne o sprawiedliwości ponadpaństwowej. Idea ta stanowi interesującą propozycję rozwiązania dylematów, wokół których koncentruje się współczesna myśl o zasadach sprawiedliwości ponadpaństwowej. Nie ma podstaw, aby sądzić, iż przypisanie wszystkim ludziom praw przez stanowiska kosmopolityczne – w terminologii Wonickiego maksymalistyczne – zmuszałoby je do przyjęcia perspektywy indywidualistycznej. Każdy maksymalista, nawet radykalny, ma mniej lub bardziej dogłębną świadomość, że jednostki są konstytuowane przez wspólnoty, do których należą. Autentyczny problem polega raczej tutaj na ugruntowaniu uniwersalności praw przypisywanych indywidualnie każdemu człowiekowi. Nie ma takiej konieczności, by uznanie uniwersalnej obowiązywalności praw człowieka wymuszało na maksymalistach przyjęcie indywidualistycznej lub atomistycznej ontologii społecznej.

Ta ostatnia kwestia skłania do zwrócenia uwagi na istotny problem dotyczący jednego z aspektów konstrukcji teoretycznej, na której wznosi się argumentacja autora. We wstępie do swojej książki¹² informuje on o trzech rodzajach kryteriów formalnych, z punktu widzenia których kwalifikuje poszczególne doktryny. Pierwsze z nich to kryterium ontologiczne; zgodnie z nim niektóre teorie przyjmują perspektywę ontologii jednostkowej, inne grupowej, jeszcze inne łączą obie te perspektywy. Lektura części poświęconej „maksymalistom”, tj. kosmopolitom lub „nowym kosmopolitom”, dobitnie wskazuje, że to kryterium formalne niemal wcale nie spełnia roli, jaką chciał mu przypisać autor. W przypadku żadnego z omawianych myślicieli autor nie przytoczył przekonujących świadectw, by podnosząc kwestie sprawiedliwości ponadpaństwowej, przyjmowali oni radykalnie indywidualistyczne stanowisko. Z tej racji sądzę, że wskazana przez autora opozycja między jednostkowością i wspólnotowością jest w istocie pewną ideologiczną protezą oraz że właściwa opozycja konstytutywna dla całego tego dyskursu przebiega między wspólnotowością lokalną i uniwersalną. Innymi słowy, bardziej adekwatne byłoby wyrażenie opozycji konstytutywnej dla dyskursu na temat sprawiedliwości ponadpaństwowej raczej za pomocą kategorii „wspólnotowości uniwersalnej i lokalnej” aniżeli „wspólnotowości i jednostkowości”, jak to czyni autor.

Należy również wskazać problem z pozoru jedynie terminologiczny, lecz nieco poważniejszej wagi. Autor w systematyczny sposób posługuje się kategorią sprawiedliwości ponadnarodowej lub międzynarodowej. Treść jego rozważań jednak wskazuje, że skupia on swoją uwagę na relacjach między podmiotami, jakimi są państwa, nie zaś narody. Dlatego wydaje się, iż winien był pisać raczej o „sprawiedliwości ponadpaństwowej” czy „międzypaństwowej”, nie zaś „ponadnarodowej” czy „międzynarodowej”. W istocie tak uczynił, ale tylko sporadycznie. W perspektywie zbudowanej przez autora kwestia wielonarodowości państw oraz narodów w etnicznym rozumieniu tego terminu oraz ich roli w stanowieniu prawa ponadpaństwowego prawie nie pojawia się jako znaczący problem. Przyjętą przez autora terminologię można przypisać językowej

¹¹ Por. I. Ramelli, *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Atlanta 2009.

¹² R. Wonicki, *Bezdroża sprawiedliwości...*, s. 14.

odruchowości lub też po prostu uznać za pisarski ukłon w stronę mocno ugruntowanego „westfalskiego”, potocznego sposobu mówienia o tych sprawach, co zaskakuje o tyle, że autor poświęcił dość sporo uwagi na początku swojej książki kwestiom terminologicznym i przed terminologiczną innowacyjnością się nie wzbrania.

Ważnym problemem rozprawy jest dość częsta, niekiedy znacząca nieścisłość przekładów wypowiedzi przytaczanych przez niego autorów. Np. na s. 244, referując poglądy Mathiasa Rissego, autor pisze o wzajemności i „natychmiastowości” egzekucji zasad sprawiedliwości w ramach państwa. Już *prima facie* takie stwierdzenie winno wydać się autorowi nieadekwatne, chociażby z racji powszechnie znanego zjawiska opieszałości wymiaru sprawiedliwości, które jest z pewnością znane również autorowi. Nieadekwatny i mylący termin „natychmiastowość” dotyczy terminu zaproponowanego przez Rissego – *immediacy*, który w tym kontekście należało przełożyć jako „bezpośredniość”. Albowiem zasady sprawiedliwości w ramach państwa w sposób bezpośredni dotyczą każdego jego obywatela, ponieważ zakłada się, że każdy obywatel ma udział w ich ustanowieniu i każdy uznaje ich bezpośrednią (nie zaś „natychmiastową”) obowiązywalność wobec niego. W swoich objaśnieniach tego terminu Risse wprost podkreśla brak zapośredniczenia prawa, tj. *directedness*, nie zaś jego *instantaneity*¹³. Przytoczona przez autora definicja systemu przymuszającego¹⁴, sformułowana przez Valentini, zawiera błąd translatorski; termin *avoidably* przekłada on w niewłaściwy sposób jako „możliwy do ominięcia” zamiast „możliwy do uniknięcia”.

Liczne błędy rzeczowe znajdują w rozdziale poświęconym koncepcji zdolności Marthy C. Nussbaum. We fragmencie tym autor słusznie zaznaczył o inspiracji, jaką Nussbaum znalazła w pracach Amartyi Sena, lecz nie wspomniał, że prace Sena doprowadziły do sformułowania wskaźnika dobrostanu, zwanego Human Development Index, alternatywnego wobec Gross Domestic Product, tj. wskaźnika służącego pomiarowi zagregowanego produktu ekonomicznego, wytwarzanego przez daną jednostkę. Termin HDI w ogóle nie pojawia się w książce Wonickiego. Jego nieścisły sposób wyrażania się sugeruje, że Sen dopracował się alternatywnej metody pomiaru dobrobytu, co również nie całkiem odpowiada prawdzie, ponieważ praca analityczna w tym zakresie została wykonana przede wszystkim przez pakistańskiego ekonomistę Mahbuba ul Haqą. Kolejna nieścisłość w tym rozdziale to informacja, jakoby na podstawie swoich doświadczeń hinduskich Nussbaum opublikowała jeden artykuł. Społeczne, polityczne, prawne, kulturowe i etyczne aspekty życia w Indiach były przedmiotem licznych artykułów tej autorki; ich większość została zebrana w książce *The Clash Within*¹⁵. W rozdziale tym autor wzmiankuje, że podejście Nussbaum pozwoliło uniknąć jej problemu „indeksowania”, który rzekomo trapił podejście Sena, lecz nie objaśnia, na czym polegał ten tajemniczy problem.

Dominacja kategorii równości jako współdefiniującej sprawiedliwość w wymiarze globalnym jest na tyle zauważalna, że za stosowne interweniować w tej sprawie uznał

¹³ M. Risse, *On Global Justice*, Princeton 2012, s. 25 i nast.

¹⁴ R. Wonicki, *Bezdroża sprawiedliwości...*, s. 255.

¹⁵ M.C. Nussbaum, *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge, Mass. 2007.

Amartya Sen, który stwierdził, iż warunkiem sprawiedliwości w wymiarze globalnym jest w tej samej mierze równość, jak i wolność¹⁶. Pojęcie sprawiedliwości jest bowiem współdefiniowane za pomocą kategorii równości nie tylko w dostępie do dóbr, ale i równej możliwości korzystania z praw politycznych, a więc nieodłącznie wiąże się z wolnością polityczną. Rozważania Sena doprowadziły go jednak do ważkiej idei, wykraczającej poza kategorie wolności i równości, których kluczową rolę w dyskursie o sprawiedliwości międzynarodowej wskazywałem na początku. Sformułował on ideę „ludzkich zdolności” jako alternatywy do podejścia kontraktualistycznego i utilitarnego. Postulat Amartyi Sena podjęła Martha C. Nussbaum, która zaproponowała rozumienie sprawiedliwości w wymiarze globalnym, oparte na kategorii „ludzkich zdolności”. Język zaproponowany przez Sena i Nussbaum jest obiecującym sposobem na wykroczenie poza dychotomię wolności i równości w rozumieniu sprawiedliwości w wymiarze zarówno lokalnym, jak i globalnym.

Pojęcie zdolności jest rozumiane przez oboje autorów jako *oparte na pojęciu osoby jako zwierzęcia społecznego, którego godność nie wywodzi się z wyidealizowanej racjonalności*¹⁷. Według Sena skupienie uwagi na pojęciu zdolności może być bardziej owocne niż na wyliczeniu dóbr pierwotnych, jak tego chciał Rawls. W istocie Sen argumentował, że całą listę dóbr pierwotnych, wyliczonych przez Rawlsa, należy zinterpretować jako listę zdolności, nie zaś rzeczy czy przedmiotów, znajdują się bowiem na niej takie przymioty, jak ludzkie wolności, możliwości i władze, a także społeczna podstawa szacunku do siebie samego, są to więc jakości nieredukowalne do kategorii dóbr podlegających reifikacji czy wręcz komodyfikacji. W znanym wykładzie Sen twierdził, iż *można argumentować, że to, czego brakuje w całym tym schemacie [Rawlsa i utilitarystycznym], to pojęcie „podstawowych zdolności” [basic capabilities]: tzn. pojęcie osoby zdolnej do wykonywania pewnych podstawowych rzeczy. Zdolność do poruszania się jest jedną z ważnych tu zdolności [Sen analizuje przypadek osoby niepełnosprawnej], lecz rozważmy inne, np. zdolność do zaspokajania własnych potrzeb odżywczych, środków niezbędnych do ubrania się i schronienia, władzy uczestnictwa w życiu społecznym wspólnoty. Pojęcie zdolności z tym związane nie jest w pełni ujęte ani przez pojęcie użyteczności, ani pierwotne dobra, ani przez ich połączenie. Dobra pierwotne cierpią z powodu fetyszyzmu wynikającego ze skupienia się na dobrach, a nawet jeżeli lista dóbr jest sformułowana w sposób szeroki i inkluzyjny, obejmujący prawa, wolności, możliwości, dochód, zdrowie i społeczną podstawę szacunku do siebie samego, nadal skupia się na dobrych rzeczach aniżeli na tym, co te dobre rzeczy czynią ludzkiej istocie*¹⁸.

W książce Wonickiego znajdujemy odniesienie do geograficznego wymiaru omawianej przez niego kwestii, co sugerują występujące w jej tytule „bezdroża” oraz zwrot „mapa w rękę” w jej zakończeniu. Jest oczywiste, że te geograficzne, a raczej

¹⁶ A. Sen, *Wolność i rozwój*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2002, s. 165-177.

¹⁷ M.C. Nussbaum, *Beyond the Social Contract: Toward Global Justice*, Tanner Lectures on Human Values, delivered at Australian National University, Canberra, November 12 and 13, 2002, and at Clare Hall, University of Cambridge, March 5 and 6, 2003, s. 421.

¹⁸ A. Sen, *Equality of What?*, Tanner Lectures on Human Values, delivered at Stanford University, May 22, 1979, s. 217.

kartograficzne odniesienia Wonicki rozumie w sposób metaforyczny: chodzi mu naturalnie o zbudowanie intelektualnej mapy, która pomogłaby nam rozeznaczyć się w zagadnieniach sprawiedliwości ponadpaństwowej i globalnej. Mimo to można te odniesienia potraktować dosłownie, aby wskazać kilku autorów, których Wonicki pominął w swoich rozważaniach, lecz dla których ów geograficzny wymiar ma szczególne znaczenie. Wśród pominiętych autorów brakuje nade wszystko Davida Harveya¹⁹ i Boaventury de Sousa Santosa²⁰; ich prace odgrywają znaczącą rolę w dyskursie o globalnej i ponadnarodowej sprawiedliwości. To pominięcie jest do pewnego stopnia zrozumiałe i wybaczone, ponieważ Harvey i de Sousa Santos opowiadają się za tym, co określają mianem „kosmopolityzmu podporządkowanych” (*subaltern cosmopolitanism*), tj. za kosmopolityzmem ludzi politycznie zmarginalizowanych i ekonomicznie wyzyskiwanych, zamieszkujących obszar określany na Zachodzie mianem Trzeciego Świata. Głoszą zatem stanowisko, które jest świadomie antyliberalne i które z tej racji należy do kategorii niemieszczącej się na intelektualnej mapie naszkicowanej przez Wonickiego. Mimo to ocena liberalnych projektów sprawiedliwości globalnej byłaby pełniejsza, gdyby została oparta na perspektywie, która poddaje je gruntownej, zewnętrznej krytyce, nie zaś krytyce wewnętrznej, na jakiej porzestaje autor ocenianej książki.

W przytoczonym wyżej fragmencie Amartya Sen wskazywał na przechyl ekonomiczny całego dyskursu o sprawiedliwości międzynarodowej. Istotnym niedostatkim tej książki jest jej teoretyczny przechyl ekonomiczny, który autor przejmując od omawianych przez siebie myślicieli. Liberalny ekonomizm sprawia, że toczące się na Zachodzie dyskusje o normach regulujących stosunki na płaszczyźnie ponadpaństwowej koncentrują się na problemie nierówności definiowanych w sposób ekonomiczny oraz ewentualnej dystrybucji dóbr materialnych jako metodzie niwelowania tych nierówności. Tylko w jednym przypadku i bardzo pobieżnie pojawia się w rozważaniach Wonickiego kwestia zmagania nie o dobra materialne, lecz o dobra uznania jako elementu relacji międzypaństwowych oraz normatywnych podstaw ewentualnej teorii sprawiedliwości międzypaństwowej. Rozważania na ten temat odwołują się, jak u Linklatera, do reprezentantów teorii krytycznej, zwłaszcza do Axela Honnetha. Świadectwa coraz większej wagi tego pozaekonomicznego wymiaru sprawiedliwości globalnej zawierają teksty zebrane w książce, do których autor się nie odniósł²¹.

Pomimo luk i potknięć w narracji Wonickiego, należy podkreślić śmiałość jego próby zmierzenia się z problematyką, w której niewiele kwestii można uznać za ustalone czy przesądzone. Ten ostatni fakt uzasadnia „bezdroża” zawarte w tytule omawianej książki. Naszkicowana przez Wonickiego płaszczyzna teoretyczna, sytuująca względem siebie rozmaite sposoby rozumienia sprawiedliwości ponadnarodowej, okazuje się bardzo dobrą mapą, umożliwiającą poruszanie się po manowcach współczesnej polityki globalnej.

¹⁹ D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geography of Freedom*, New York 2009.

²⁰ B. de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, London 1995; tenże, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, London 2006; *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, red. B. de Sousa Santos, C.A. Rodriguez-Garavito, Cambridge 2005.

²¹ *Global Justice and the Politics of Recognition*, red. T. Burns, S. Thompson, London–New York 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Beitz Ch.R., *Rawls's Law of Peoples*, „Ethics” 2000, vol. 110, nr 4, <http://dx.doi.org/10.1086/233369>.
- Global Justice and the Politics of Recognition*, red. T. Burns, S. Thompson, London–New York 2013.
- Harvey D., *Cosmopolitanism and the Geography of Freedom*, New York 2009.
- Kuper A., *More Than Charity. Cosmopolitan Alternatives to the „Singer Solution”*, „Ethics & International Affairs” 2002, vol. 16, nr 1, <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2002.tb00378.x>.
- Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, red. B. de Sousa Santos, C.A. Rodriguez-Garavito, Cambridge 2005.
- Nagel T., *The Problem of Global Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 2005, vol. 33, nr 2, <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>
- Nussbaum M.C., *Beyond the Social Contract: Toward Global Justice*, Tanner Lectures on Human Values, delivered at Australian National University, Canberra, November 12 and 13, 2002, and at Clare Hall, University of Cambridge, March 5 and 6, 2003.
- Nussbaum M.C., *The Clash Within. Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Cambridge, Mass. 2007.
- Ramelli I., *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Atlanta 2009.
- Rawls J., *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., 1999.
- Risse M., *On Global Justice*, Princeton 2012.
- Sen A., *Equality of What?*, Tanner Lectures on Human Values, delivered at Stanford University, May 22, 1979.
- Sen A., *Wolność i rozwój*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2002, s. 165-177.
- Singer P., *One World. Ethics of Globalization*, New Haven–London.
- Sousa Santos B. de, *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, London 2006.
- Sousa Santos B. de, *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, London 1995.
- Wonicki R., *Bezdroża sprawiedliwości. Rozważania o liberalnych teoriach sprawiedliwości ponadnarodowej*, Warszawa 2017.