

“Zasada sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych a przyczyny konfliktów etnicznych”
(“The Principle of Justice in International Relations and the Causes of Ethnic Conflicts”) w/in:

Wojciech Kostecki (ed.): ***Zaawansowane zapobieganie konfliktom***
(*Advanced Conflict Prevention*).

Katedra Stosunków Międzynarodowych, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa 2011: 29–62.



Piotr Balcerowicz

Zasada sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych a przyczyny konfliktów etnicznych

1. Wprowadzenie

W niniejszym rozdziale podejmuję próbę nowego określenia zasady sprawiedliwości w taki sposób, aby była ona przydatna w ocenie procesów zachodzących między różnymi podmiotami stosunków międzynarodowych, a przede wszystkim mogła nadawać właściwy kierunek poszukiwaniom takich rozwiązań, które redukowałyby napięcia między tymi podmiotami, a jednocześnie była przydatna w analizie genezy konfliktów i w dążeniach do ich rozwiązania.

Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań była analiza przyczyn tzw. konfliktów etnicznych, przedstawiona w rozdziale poprzednim („Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?”), której konkluzją jest teza, że naczelną przyczyną tego typu konfliktów jest bardzo szeroko rozumiane poczucie niesprawiedliwości. To z kolei wyznacza ramy poszukiwań zasady sprawiedliwości.

Jaka jest przydatność poniżej wypracowanej teorii sprawiedliwości w teorii konfliktów, a w szczególności w próbie konstruowania mechanizmów zaawansowanego zapobiegania/rozwiązywania/zażegnania konfliktów? Jasne określenie warunków, w jakich następuje długotrwałe naruszenie zasady sprawiedliwości, wskazywać będzie na trwałą destabilizację układu społecznego czy regionalnego, co pozwala nam się spodziewać, że w takich właśnie warunkach będzie dochodziło do konfliktów, a szanse na ich trwałe rozwiązanie będą nikłe, przy czym można się racjonalnie spodziewać, że konfliktu nie da się zażegnać (czy rozwiązać) bez gruntownej zmiany warunków. *Mutatis mutandis* sprecyzowanie warunków, w których zanika główna przyczyna konfliktów, może się przyczynić do podejmowania konkretnych działań

i nadawać tym działaniom konkretny kierunek. Co ważniejsze, poniższej zdefiniowana zasada sprawiedliwości daje się wprost zastosować, moim zdaniem, w empirycznej analizie pozostałych czterech (ew. pięciu) przyczyn konfliktów etnicznych, kulturowych czy religijnych, przedstawionych w rozdziale poprzednim, i określić, czy „sprawy idą w dobrym kierunku”, czy też nie. W próbach zażegnania czy rozwiązywania konfliktów zawsze należy sobie jasno już na wstępie powiedzieć, jakie szanse na powodzenie mogą mieć nasze działania. Jeżeli ogólne warunki towarzyszące konfliktowi (czy w sytuacji przed konfliktem – warunki wyjściowe) są w danej sytuacji niesprzyjające, to musimy się pozbyć pewnych złudzeń – choć brzmi to, niestety, dość pesymistycznie – co do tego, że nasze działania mają pełne szanse na powodzenie. Zamiast tego, jeśli chcemy podejść w danej sytuacji możliwie realistycznie i racjonalnie, nasze działania powinny być nakierowane przede wszystkim na leczenie symptomów, a nie przyczyn choroby: będą to więc działania doraźne.

W poniższych rozważaniach zakreśliłam jako punkt wyjścia podstawowe założenia wpływowej i inspirującej wielu myślicieli koncepcji sprawiedliwości, sformułowanej przed półwieczem przez Johna Rawlsa, bodaj najczęściej poruszanej i dyskutowanej idei sprawiedliwości w XX wieku (niniejsze opracowanie wzmocni zatem te tendencje statystyczne...). Sprawiedliwość w tym ujęciu należy zaklasyfikować w pewnej części (i tylko w pewnej części) jako sprawiedliwość dystrybucyjną, a więc taką, która określa, jaki sposób rozdziału dóbr w społeczeństwie jest sprawiedliwy oraz jakie działania i procedury zapewniają rozwiązania, które można uznać za społecznie sprawiedliwe. Będę starał się dowieść – odwołując się po części do procesów gospodarczych, zachodzących obecnie w świecie, a po części do problemów praktycznych w warunkach krajów ogarniętych wojną domową – że kryteria sprawiedliwości, jakie przyjmuje John Rawls, są nie tylko niewystarczające, ale także po części błędne. Pewne fakty i tendencje należałoby w świetle kryteriów przyjętych przez Rawlsa uznać za sprawiedliwe, mimo że prowadzą ostatecznie do zjawisk generujących niesprawiedliwość lub ją pogłębiających, a tym samym przyczyniających się do wzrostu napięcia i mogących wzmacniać konflikt.

Odrzuciwszy zatem Rawlowską koncepcję sprawiedliwości, zaproponuję własną. To nowe ujęcie będzie, moim zdaniem, lepszym narzędziem przy ocenie tendencji zachodzących w globalizującym się świecie i dzięki temu będzie można właściwie ocenić, na ile są one sprawiedliwe, a na ile nie. Zaproponowane przeze mnie ujęcie sprawiedliwości, choć mające pewne słabe punkty, lepiej będzie dopasowane do analizy genezy konfliktów etnicznych i skuteczniej będzie umożliwiało poszukiwanie rozwiązań.

2. Krytyka idei sprawiedliwości Johna Rawlsa

Określenie, czym jest sprawiedliwość, nie jest łatwe, choć wydawałoby się być pojęciem powszechnie rozumianym, przynajmniej intuicyjnie. Intuicja, będąc jed-

nak subiektywnym i zwodniczym narzędziem spojrzenia na świat, stanowi antytezę racjonalnego poszukiwania rozwiązań, a więc jest dla nas bezwartościowa.

Pytanie o definicję sprawiedliwości, której nowy zarys postaram się przedstawić w dalszej części rozdziału, wiąże się z innym pytaniem – o jej źródło i uzasadnienie. Mianowicie, czy sprawiedliwość istnieje sama przez się, czy przez wzgląd na coś innego? Mówiąc inaczej: czy coś jest sprawiedliwe samo w sobie, czy może coś jest sprawiedliwe ze względu na jakieś inne przyjęte kryterium lub inną wartość, która określa naszą ocenę tego, co jest sprawiedliwe, a co nie?

Odpowiedzi na to pytanie można poszukiwać trojako: albo przez utożsamienie zasady sprawiedliwości z inną ideą, np. z cnotą (ἀρετή) czy ideą dobra (por. Platon czy Arystoteles), przez co problem nie zostaje rozwiązany, tylko przeniesiony na poziom wyżej (wówczas nie pytamy się już, czym jest sprawiedliwość, lecz czym jest np. dobro/cnota czy inna idea, z którą zgodziliśmy się utożsamić pojęcie sprawiedliwości), albo przez poszukiwanie jakiegoś kryterium, ze względu na które można mówić o sprawiedliwości (tj. poszukujemy kryterium czy wyższą wartość, która pozwoli nam ocenić, co jest sprawiedliwością, a co nią nie jest, lub też: co jest sprawiedliwe, a co nie), albo też przez poszukiwanie metody, która zapewni właściwe – a więc sprawiedliwe – rozwiązanie, czy stanowi słuszne kryterium postępowania (to byłaby proceduralna próba definicji: sprawiedliwe byłoby to, co się realizuje, przyjąwszy określony sposób postępowania).

Jeżeli coś zostanie uznane za sprawiedliwe ze względu na jakieś inne kryterium, to oznacza, że sprawiedliwość staje się czymś względnym, gdyż musimy się odwołać do określonego systemu wartości oraz norm i dopiero przez pryzmat tego systemu wartości ocenić daną rzecz, w tym także dokonać oceny, czy dana rzecz jest sprawiedliwa. Sytuacja ta przypomina do pewnego stopnia relację między regułami prawa a normami (zasadami prawa), na którą zwraca uwagę Ronald Dworkin – reguły prawa, które zdaniem krytykowanego przez niego prawnych pozytywistów, składają się na obowiązujące prawo¹, wyznaczają konkretne rozwiązania prawne w konkretnej sytuacji, natomiast reguły prawa, posiadające „wymiar wagi lub doniosłości”², „wskazują ten lub inny kierunek myślenia”³ przy poszukiwaniu właściwych rozstrzygnięć prawnych. Niemniej jednak nawet ta logiczna różnica między regułami prawa a zasadami prawa o ogólniejszym charakterze, będącymi swoistymi meta-regułami, czyli regułami wyższego rzędu, zaprowadzi nas do pytania o źródło konkretnych rozstrzygnięć prawnych, a to będzie kryło się w obszarze obyczajów, moralności itp. Gdybyśmy uznali, że koncepcja sprawiedliwości daje

¹ Patrz R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przełożył T. Kowalski, Warszawa 1998, s. 47–72, szczególnie jego konstatacja, że „prawo danego społeczeństwa to zbiór specjalnych reguł stosowanych przez nie bezpośrednio lub pośrednio w celu określenia, jakie zachowanie będzie karalne lub wymuszane przez władze publiczne” (s. 47).

² Ibidem, s. 64.

³ Ibidem, s. 63.

się wyprowadzić z innych kryteriów, względem niej nadrzędnych, a kryteriami tymi byłyby np. normy obyczajowe i uwarunkowania kulturowe, to idea sprawiedliwości straciłaby sens, gdyż stałaby się zasadą względną, określaną każdorazowo przez konkretne uwarunkowania kulturowe. I z całą pewnością przestałaby pretendować do uniwersalnego zastosowania. Prowadziłyby to nas do uznania, że jakiegokolwiek rozwiązania ponadkulturowe, odwołujące się do idei sprawiedliwości, nie mogą nawet w teorii bazować na jakichkolwiek teoretycznych przesłankach, a jedynie na pragmatycznych motywacjach i tymczasowo osiągniętych kompromisach.

Co począć w sytuacji, gdy mamy do czynienia z różnymi systemami wartości, nawet w społeczeństwie monokulturowym, gdzie zdecydowaną większość stanowią jednostki o tym samym pochodzeniu etnicznym, mówiący tym samym językiem i wyznający podobną religię lub światopogląd lub też w regionie monokulturowym, w którym mamy do czynienia z grupami społecznymi, wyznającymi podobne zasady i uznającymi zbliżone zasady postępowania? Oczywiście taka sytuacja monokulturowa jest w praktyce mitem: nawet w społeczeństwie rzekomo monokulturowym, czy też w regionie, gdzie obowiązuje teoretycznie ten sam światopogląd czy religia i jeden i ten sam system reguł społecznych, mamy w praktyce do czynienia z mnogością systemów wartości, wielością postaw, uzasadnień, światopoglądów czy interpretacji zasad religijnych. Problem staje się tym bardziej oczywisty, gdy rozważymy obszary, gdzie istnieje zróżnicowanie etniczne, religijne czy językowe, które stwarza potencjał do politycznego wykorzystania i zainicjowania konfliktu. Arbitralne przyjęcie jednego z takich systemów wartości – rywalizujących z innymi na danym obszarze – po to, aby ocenić sprawiedliwość danego rozwiązania, będzie godziło w inne, alternatywne i rywalizujące systemy wartości, a tym samym – w poczucie sprawiedliwości innych członków pozornie monokulturowego społeczeństwa lub regionu, wyznających jednak odmienne systemy wartości i odmiennie interpretujących rzekomo te same zasady moralne. Tym bardziej niesprawiedliwe będzie takie rozwiązanie w sytuacji, gdy mamy do czynienia z wyraźnie zróżnicowanymi i nieprzystającymi do siebie systemami wartości. Takie więc arbitralne rozwiązanie nie tylko nie da się pogodzić z poczuciem sprawiedliwości, ale będzie prowadziło do napięć czy generowało konflikt. Nawet jeśli uznamy, że istnieje jakaś wyższa instancja, z uwagi na którą konkretne rozstrzygnięcia i decyzje mają być sprawiedliwe, np. bóg czy objawienie boskie (takie będzie w dużym uproszczeniu stanowisko np. muzułmańskich myślicieli politycznych)⁴, to przystanie na takie kryterium boskie będzie pogwałceniem

⁴ Musimy tu pamiętać o ważnym dylemacie Eutyfrona, który Platon wyraża w pytaniu Sokratesa skierowanym do Eutyfrona w słynnym dialogu: „Czy bogowie lubią to, co zbożne (τὸ ὄσιον), dlatego że ono jest zbożne (τὸ θεοφιλέε), czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?” (*Eutyfron* 10a, w: W. Witwicki (tł.), *Platon: Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, s.) m,ssMgo aksjomatu; trudno s194). W ujęciu monoteistycznym dylemat ten sprowadza się do pytania, czy to, co nakazuje bóg, jest moralne czy też sprawiedliwe dlatego, że nakazuje to właśnie bóg, czy też bóg właśnie to nakazuje, bo jest to moralne i sprawiedliwe? W pierwszym wypadku sprawied-

innych systemów wartości, które takiej instancji nie uznają w ogóle (światopoglądy ateistyczne czy systemy wartości neutralne światopoglądowo) czy też nie uznają w danym kształcie (systemy określające relację między bogiem a światem i człowiekiem alternatywnie)⁵.

Mimo tych trudności, posłużenie się koncepcją sprawiedliwości musi ostatecznie zakładać pewien konsensus, jaki wypracowują członkowie społeczeństwa (lub całe społeczeństwa w układzie regionalnym czy ponadregionalnym), godząc się na przyjęcie pewnych rozwiązań, które wprawdzie nie w pełni realizują ich osobisty system wartości, ale mogą im zagwarantować, że ich system wartości choć w części znajdzie akceptację u innych, a przynajmniej stworzone zostaną takie warunki, w których różnice w wyznawanych systemach wartości nie będą prowadziły do konfliktów, co będzie z korzyścią dla wszystkich. Zatem członkowie i grupy danego społeczeństwa (lub całe społeczeństwa w układzie regionalnym czy ponadregionalnym) zaczną czynić to, co wypływa z przyjętych w ten sposób rozwiązań, będący jednocześnie gotowi ponieść cenę takiego wymuszonego kompromisu, który w obliczu wielości systemów wartości wydaje się jedynym sprawiedliwym rozwiązaniem. Postulat takiego kompromisu nie jest utopią lecz koniecznością: wymusza go sytuacja współwystępowania odmiennych systemów wartości, religii, światopoglądów i etnii. Bez niego mielibyśmy do czynienia z sytuacją permanentnie generującą kryzysy lub otwarte konflikty. Natomiast poczucie potencjalnie zwaśnionych stron, że uczestniczą w wypracowaniu sprawiedliwych zasad, odpowiada bezpośrednio na potrzebę sprawiedliwości, która – jak wspomniano powyżej⁶ – „jest więc kluczową sprawą w analizie konfliktów i w dążeniu do pokoju”⁷.

liwość czy moralność jest zatem arbitralną decyzją boga, który mógł równie dobrze zadekretować odwrotnie (a tym samym mówienie o dobroci boskiej przestaje mieć jakikolwiek sens). W drugim wypadku istnieje wyższa instancja niż bóg i jest nią pewien system wartości, wyższy i niezależny od boga, do którego bóg musi się dostosować, chcąc być dobrym. Innymi słowy jest to dylemat typu: czy bóg poprzedza logicznie sprawiedliwość i zasady, czy też sprawiedliwość logicznie poprzedza boga. Te dwa ujęcia były dyskutowane także w tradycji islamu i stanowiły przedmiot istotnego sporu między np. teologami czy Ibn Ruszdem (Awerroes) a tzw. filozofami (*falsafa*), tj. kontynuatorami antycznej myśli perypatetyckiej, patrz O. Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge 2002, [1. wydanie: 1985], s. 147–173.

⁵ Pomijam tu już inny, nierozwiązywalny problem: brak konsensusu wśród wyznawców tej samej religii, co do tego, co właściwie bóg miał na myśli w objawieniu, co sprowadza się do wielości interpretacji tego samego objawienia. Dobrym przykładem jest islam, który – podobnie jak wszystkie inne religie – daleki jest od jedności: w islamie sunnickim dają się wyróżnić cztery klasyczne szkoły interpretacji prawa koranicznego (*madh'hab*), także w szyizmie mamy kilka odłamów (tzw. immamici uznający dwunastu immamów, ismailici, zajdydzi), a do tego daje się wyróżnić nurt charydży-tów, ibadyci (mozabici), wiele regionalnych odmian interpretacyjnych oraz bogaty nurt filozoficzny (*falsafa*). Zatem nawet w obrębie tej samej szeroko pojętej wspólnoty religijnej niemożliwością jest znalezienie wspólnej interpretacji tożsamości boga i jego relacji ze światem i człowiekiem, a tym trudniej wypracowanie wspólnej interpretacji sprawiedliwości i tego, co sprawiedliwe.

⁶ Patrz rozdział w niniejszym tomie: „Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?”.

⁷ A.D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge 2001, s. 14.

Pojawia się jednak pytanie proceduralne: w jaki sposób daje się wypracować takie sprawiedliwe rozwiązanie, skoro nie ma możliwości odwołania się do jednego systemu wartości, wspólnego wszystkim grupom ani też nie wydaje się możliwe znalezienie wspólnego aksjologicznego mianownika, do którego dałoby się sprowadzić wszystkie istniejące systemy wartości? Sprowadza to nas do uznania, że należy poszukiwać proceduralnej definicji sprawiedliwości, czyli do wypracowania metody postępowania (jako kryterium oceniającego sprawiedliwość postępowania), zapewniającej słuszne rozwiązania, na które mogłyby przystać zwaśnione (lub potencjalnie zwaśnione) strony.

Interpretacji sprawiedliwości jest, oczywiście, wiele. Do tego problemu można podchodzić z punktu widzenia teologii czy antropologii, stosując ujęcie analityczne lub ujęcie empiryczne, rozmaite podejścia normatywne (np. utylitaryzm, personalizizm, neokantyzm) itp. Z braku miejsca na omówienie poszczególnych interpretacji i ich krytykę, przejdę bezpośrednio do zarysowania bodaj najbardziej wpływowej we współczesnej myśli politycznej idei sprawiedliwości, zaproponowanej przez Johna Rawlsa, po czym postaram się wykazać, że w rezultacie prowadzi do rozwiązań niesprawiedliwych, a następnie zaproponuję własne ujęcie.

Dla zasady, którą ludzie wolni i rozumni przyjęliby po to, by ustanowić najwłaściwszą szczególną formę sprawowania władzy i stanowienia prawa, John Rawls⁸ przyjmuje określenie ‘sprawiedliwość jako przyzwoitość’, czy też ‘sprawiedliwość jako godziwość’ (*justice as fairness*)⁹. Jak miałyby działać owa zasada ‘sprawiedliwości jako przyzwoitości’, i w jaki sposób należałoby w sposób sprawiedliwy podejmować decyzje?

Chcąc rozstrzygnąć, jakie rozwiązanie byłoby sprawiedliwe, należałoby dokonać pewnego teoretycznego eksperymentu. Jest nim mianowicie hipotetyczne przyjęcie tzw. pozycji wyjściowej, zwanej przez Rawlsa sytuacją pierwotną (*original position*)¹⁰. Wolne i równe jednostki mają dokonać wyboru zasad i konstytucji (czyli ustalić zasady, na jakich powinny się opierać wzajemne relacje w państwie lub szerzej: w regionie) nie wiedząc, jaką pozycję zajmą w społeczeństwie, nie wiedząc też, jakie grupy, cechy itp. będą faworyzowane w przyszłym układzie społecznym, czyli – jak powiada Rawls – działają pod wpływem tzw. ‘zasłony niewiedzy’ (*veil of ignorance*)¹¹.

⁸ Najczęściej przytaczam cytowanych autorów, w tym J. Rawlsa, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, [wydanie oryginału: *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge (Massachusetts) 1971] w tłumaczeniu własnym. Jeżeli dostępne jest także polskie wydanie pracy, staram się podawać wówczas odpowiednią stronę polskiego przekładu.

⁹ Autor tłumaczenia na język polski przekłada *justice as fairness* jako „sprawiedliwość jako bezstronność”, co moim zdaniem odbiega od oryginału i konotuje w języku polskim dużo więcej albo nawet coś innego niż oryginał.

¹⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 24 i nast., 167 i nast.

¹¹ *Ibidem*, s. 190–198.

Gdy dokonamy takiego eksperymentu myślowego, mielibyśmy być gotowi przystać, zdaniem Rawlsa¹², na dwie zasady sprawiedliwości, obowiązujące w dobrze urządzonym społeczeństwie, zasady, które są ułożone hierarchicznie¹³. Są to:

1. zasada swobody (*liberty principle*), zgodnie z którą każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności, możliwej do pogodzenia z podobną wolnością innych, z czego wypływa równość demokratyczna oraz
2. zasada dyferencji (tj. zasada zróżnicowania, *difference principle*), zgodnie z którą nierówności społeczne i ekonomiczne miałyby być tak ułożone, aby
 - (a) względem ich obu można było rozsądnie spodziewać się, że będzie się to działo z największą korzyścią dla każdego (możemy to określić zasadą największej korzyści), i aby
 - (b) oba typy nierówności wiązały się z pozycjami i urzędami, na równi dla wszystkich otwartymi (możemy to określić zasadą równego dostępu).

W innym ujęciu Rawlsa¹⁴, wspomniana zasada dyferencji (*difference principle*) głosi, że porządek społeczny może służyć ustanawianiu i gwarantowaniu atrakcyjniejszych perspektyw życiowych dla lepiej sytuowanych, o ile dzieje się to z korzyścią także dla gorzej potraktowanych przez los.

Pomijając pewne kontrowersyjne i społecznie zgubne elementy tych sformułowań¹⁵, możemy przyjąć, że szczególnie pierwsza zasada jest niezwykle ważna, a druga zasada – po poczynieniu szeregu zastrzeżeń, które ograniczą nadużycie tej zasady w praktyce – może się okazać użyteczna.

Pierwsza z powyższych zasad jest w praktyce połączeniem i rozwinięciem dwóch pierwszych elementów słynnego motta francuskiej rewolucji: „wolność, równość, braterstwo, lub śmieć!” (*Liberté, égalité, fraternité, ou la mort!*), które w nieco innej postaci sformułował pierwotnie paryski księgarz i wydawca Antoine François Momoro (1756–1794), a które w 1793 r. umieścił na gmachu Hôtel de Ville mer Paryża Jean-Nicolas Pache (1746–1823)¹⁶, a które wreszcie stało się

¹² Ibidem, s. 86 i nast.

¹³ Oznacza to, że np. dodatkowe przywileje socjalne i ekonomiczne (ujęte w zasadzie drugiej) nie rekompensują ograniczenia wolności (ujętej w zasadzie pierwszej), gdyż pierwsza zasada jest nadrzędna i tylko jej spełnienie warunkuje zastosowanie drugiej zasady. Druga zasada nie daje się zastosować, jeżeli pierwsza nie jest wypełniona, co na język potoczny daje się przełożyć: „wolności nie daje się kupić”. Nie można zatem uznać za sprawiedliwie rozwiązania, kiedy dana osoba dobrowolnie wyzbywa się np. własnej wolności (wynikającej z zasady pierwszej), a w ramach rekompensaty otrzymuje np. istotne korzyści majątkowe.

¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 107 i nast.

¹⁵ Warto zaznaczyć, że zasada dyferencji, jako jedna z dwóch zasad określających sprawiedliwość, usprawiedliwia nierówności społeczne i zostaje wpisana przez Rawlsa w jego system prawa na zasadach pewnego aksjomatu; trudno więc się dziwić, że rezultatem jego analiz jest legitymizacja nierówności społecznych jako czegoś w ostatecznym rozrachunku nie tylko dobrego, ale i dającego się pogodzić ze sprawiedliwością.

¹⁶ M. Borgetto, *La Devise: „Liberté, Egalité, Fraternité”*, Paris 1997, s. 34.

w skróconej wersji dewizą widniejącą na wszystkich gmachach użyteczności publicznej we Francji: *Liberté, égalité, fraternité*.

Druga zasada natomiast wiąże się z ideą tzw. sprawiedliwości dystrybtywnej, rozdzielającej (*iustitia distributiva*), która określa sposób podziału dóbr i korzyści (a także obowiązków) w społeczeństwie, tak aby jednostki uzyskały to, co jest im należne¹⁷. Sprawiedliwy podział dóbr nie zawsze jest równy; co więcej, równy być nie może, gdyż równomierny podział dóbr między wszystkich członków społeczeństwa musiałby być niesprawiedliwy, albowiem nie uwzględniałby wielu dodatkowych czynników, takich jak np. wkład poszczególnych jednostek w wypracowanie tych dóbr, ich osobiste inwestycje i zaangażowanie, zdolności i talenty, korzyści społeczne, zróżnicowaną wartość wkładu poszczególnych jednostek itp.

Rozwijając drugą zasadę sprawiedliwości, tj. zasadę dyferencji, John Rawls proponuje następujący schemat interpretacyjny, w którym punkt (a), tj. ‘największa korzyść dla każdego’, wyraża dwie możliwe interpretacje pierwszego warunku tej zasady, a punkt (b), czyli ‘równy dostęp’, określa dwie możliwe interpretacje drugiego warunku¹⁸. Obrazuje to poniższy schemat:

Schemat 1.

(a) największa korzyść dla każdego ⇒	zasada skuteczności (Optimum Pareto)	zasada obopólnej korzyści (zasada dyferencji)
(b) równy dostęp ⇓		
równość jako otwartość karier dla talentów	systemem naturalnej wolności	naturalna arystokracja
równość jako równe szanse w tych samych warunkach	równość liberalna	równość demokratyczna

Źródło: J. Rawls, *Distributive Justice*, “Natural Law Forum” 1968, 13 [reprint w: Rawls J., *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, New Delhi 1999

¹⁷ Nie należy mylić sprawiedliwości dystrybtywnej z tzw. sprawiedliwością proceduralną, która wiąże się przestrzeganiem określonych procedur w wymiarze sprawiedliwości, ani z tzw. sprawiedliwością wyrównującą, wymienną (*iustitia commutativa*). Ta ostatnia wynika z szacunku dla praw posiadanych przez inne jednostki i opiera się na idei równości w świadczeniach wzajemnych i pełni funkcję wyrównującą w takich relacjach między ludźmi, które rodzą pewne zobowiązania, tj. w praktyce może np. określać właściwą reakcję na uczynione zło, nakładać obowiązek zadośćuczynienia za spowodowane szkody itp. Podział na sprawiedliwość rozdzielającą i sprawiedliwość wyrównującą wprowadza już Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (Księga V, 2–4, 1130a–1131b, s.170–176). Arystoteles wyróżnia także inne typy sprawiedliwości, np. sprawiedliwość proporcjonalną, polityczną.

¹⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 94 nast.

Podając pierwszą z proponowanych przez siebie interpretacji pierwszego warunku zasady dyferencji ('największa korzyść dla każdego'), Rawls¹⁹ odwołuje się do tzw. optimum Pareto (optimum w sensie Pareto), tj. koncepcji równowagi, opracowanej na początku XX wieku przez ekonomistę Vilfredo Pareto²⁰ i rozwijanej przez J. Hicksa i R. Allena²¹, zgodnie z którą dobra ulegają najlepszemu podziałowi wówczas, gdy dalej nie można już sytuacji poprawić, nie pogarszając jednocześnie sytuacji którekolwiek z podmiotów biorących udział w wymianie. Dystrybucja dóbr jest zatem optymalna, kiedy dalsza zmiana w wymianie dóbr prowadzić będzie do niekorzystnych zmian u jednej ze stron. Jako przykład weźmy zbieracza jagód i hodowcę krów. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że pierwszy dysponuje dużą ilością jagód, drugi – dużą ilością mleka. Obaj chcieliby uzyskać trochę tego dobra, którego nie posiadają, a które w związku z tym jest dla nich dobrem tymczasowo bardziej pożądanym. Dobrowolnie rozpoczynają wymianę dóbr: na początku zbieracz jagód skłonny jest oddać więcej jagód za mniejszą ilość mleka i podobnie dzieje się *mutatis mutandis* z hodowcą krów. W trakcie wymiany wartość przez nas pożądanego – bo jeszcze nieposiadanego w dostatecznej ilości produktu – spada, podczas gdy wzrasta wartość produktu, którego mieliśmy w nadmiarze. Dzieje się tak aż do momentu, gdy osiągnięty zostanie punkt optymalny, tzw. punkt efektywnej alokacji w sensie Pareto. Zbieracz jagód uzyskał na tyle dużo mleka, że to wcześniej pożądane dobro traci dla niego na wartości na tyle, że ponownie wzrasta w jego oczach wartość jagód i wysiłek włożony w ich pozyskanie. Kontynuowanie wymiany musiałoby się odbywać kosztem którejś ze stron, a wymiana ta byłaby już wymuszona: przestałaby być dobrowolna. Zgodnie z tym kryterium sytuacja optymalna to taka, w której preferencje lub potrzeby członków danej społeczności są lepiej zaspokojone, niż w sytuacji panującej na początku wymiany lub w sytuacji kontynuowania wymiany, gdyż indywidualnie odczuwany koszt dalszej wymiany wzrasta, a tym samym jedna ze stron w swoim poczuciu traci na dalszej wymianie. Konkretnie rozwiązanie jest także optymalne wówczas, gdy w danej sytuacji dobra pewnej jednostki wzrastają, przy czym nie odbywa się to kosztem innych jednostek (np. zbieracz jagód decyduje się dodatkowo na zbieranie grzybów: jego sytuacja się poprawia, a nie odbywa się to kosztem innych)²². Oczywiście sto-

¹⁹ Ibidem, s. 97–107.

²⁰ V. Pareto, *Manuale di Economia Politica, con una Introduzione alla Scienza Sociale*, Milano 1906 [wydanie francuskie: *Manuel d'économie politique*. Società Editrice Libreria, 1^{re} édition française, Paris 1909], rozdz. 6, § 53, § 89.

²¹ J. Hicks, R. Allen, *A Reconsideration of the Theory of Value*, "Economica (N.S.)" 1934, 1, s. 52–76, 196–219.

²² Jest oczywiste, że na początku XX wieku, kiedy triumfy święciły idee socjalistyczne i komunistyczne, idea optimum w sensie Pareto była reakcją na postulaty właśnie tych nurtów politycznych, nawołujących do zniesienia ucisku i wyzysku społecznego oraz do sprawiedliwej redystrybucji dóbr, przy wprowadzeniu społecznej własności środków produkcji, co siłą rzeczy musiałoby się odbyć kosztem klas uprzywilejowanych. W praktyce więc zasada ta miała chronić prywatną własność i klasyfikowała jako nieefektywne (czy nieoptymalne) wszelkie działania, w wyniku których którakolwiek

sunkowo łatwo kryterium optimum Pareto przenieść z dziedziny ekonomii na poziom stosunków i instytucji społecznych oraz do sfery sprawiedliwości. Dobrami stają się wówczas wartości, a wypracowany sprawiedliwy kompromis jest optymalny w sensie Pareto. Model taki ma umożliwiać obiektywne porównywanie wartości, co z uwagi na subiektywne odczuwanie ich znaczenia wydawało się wcześniej niemożliwe. Sprawiedliwy system byłby więc taki, w którym nie jest możliwe takie przededefiniowanie praw i obowiązków obywateli oraz zasad interakcji społecznej, aby poprawiały one szanse jednego obywatela lub jednej grupy bez pogarszania sytuacji i oczekiwań drugiego obywatela lub innej grupy. Oczywiście taka dystrybucja nie promuje równości, a jedynie ma zagwarantować poszanowanie dóbr posiadanych przez daną jednostkę i – w wymiarze społecznym – poszanowanie jednostkowej niezależności. Łatwo sobie wyobrazić, że koszt mleka dla właściciela latyfundiów jest niewielki, podczas gdy koszt zdobycia jagód dla leśnego zbieracza wiąże się z jednostkowo dużym nakładem czasu i pracy. Obaj podejmują wymianę dóbr, choć każdy ponosi w niej inne koszty i ich pozycja jest nierówna. Trudno więc mówić tu o efektywnym działaniu sprawiedliwości, o sprawiedliwym podziale dóbr czy o sprawiedliwej wymianie. Nie będzie się ta zasada sprawdzać także w wypadku niewielkiego indywidualnego producenta, wchodzącego w wymianę z wielkim monopolistą²³.

Aby poprawić ten mimo wszystko niesprawiedliwy układ, należałoby wprowadzić jakąś dodatkową zasadę określającą równą pozycję stron. Taką normą, którą słusznie byłoby nałożyć na zasadę skuteczności, jest kryterium równego dostępu do pozycji i urzędów, tj. zasada (b): zasada ‘równego dostępu’. W historycznie pierwszej interpretacji Rawlsa zasada ta określa równość jako otwartość karier dla talentów, gdzie równy dostęp rozumiany jest czysto formalnie: każdy, kto posiada odpowiednie kwalifikacje, talent i status majątkowy, uzyskuje możliwość realizowania swoich ambicji. Rezultatem takiego układu jest systemem naturalnej wolności. Tutaj John Rawls przywołuje bezpośrednio pojęcie ‘systemu naturalnej wolności’ (*the system of natural liberty*), ukute przez Adama Smitha²⁴. W *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* autor ten określa ‘systemem naturalnej wolności’ taki system, w którym „każdy człowiek dopóty, dopóki nie narusza praw

ze stron zmuszona byłaby do ustępstw.

²³ Sytuację tę obrazuje np. rozwój monopoli na rynku producentów bananów (patrz P. Clegg, *The Caribbean Banana Trade. From Colonialism to Globalization*, Houndmills (Hampshire)–New York 2002 i T.E. Josling, T.G. Taylor (red.), *Banana Wars. The Anatomy of a Trade Dispute*, Wallingford (Oxon)–Cambridge (MA) 2003.), zbóż (patrz M. Mullard, *The Politics of Globalisation and Polarisation*, Cheltenham (UK)–Northampton (MA, USA) 2004, s. 154–156) czy kawy (patrz G. Fridell, *Fair Trade Coffee. The Prospects and Pitfalls of Market-Driven Social Justice*, Toronto 2007).

²⁴ A. Smith, *Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan and T. Cadell, 6th edition, London 1791, [reprint w: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, general editors: R.H. Campbell and A.S. Skinner, Oxford 1976, wydanie polskie: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, tłumaczenie: S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, wydanie drugie, Warszawa 2007; wydanie pierwsze: 1954].

sprawiedliwości, ma całkowitą swobodę realizowania własnych interesów w sposób, w jaki zechce, i korzystania z własnej pracy i kapitału, by konkurować z pracą i kapitałem innych” (Księga IV, rozdział IX). Ale jednocześnie system ten nie zapewnia równych szans poszczególnym obywatelom, a faworyzuje te jednostki, które dysponują większym kapitałem. Choć formalnie wszystkie jednostki mają takie same możliwości dostępu do urzędów i stanowisk, to w praktyce status majątkowy faworyzuje wąską elitę, alienując pozostałe jednostki. W rezultacie taki system społeczny nie spełnia kryterium sprawiedliwości.

Okazuje się ponadto, że zasada skuteczności, rozumiana jako optimum Pareto zarówno faworyzuje jednostki, które na wstępie dysponują większym kapitałem, jak i nie bierze pod uwagę interesu społecznego. Na przykład w sytuacji globalnego niedoboru żywności, scenariusz, w którym miliony ludzi głodują, przy czym nie marnuje się żywność, jest bardziej efektywny pod względem optimum Pareto niż scenariusz, w którym nikt nie głoduje, za to marnuje się żywność, co odbija się niekorzystnie na bilansie handlowym producentów żywności albo wówczas, gdy ewentualna poprawa sytuacji głodujących miałaby się odbyć kosztem najbogatszych²⁵. Jaskrawym przykładem stanu rzeczy, który będzie optymalny w sensie Pareto, choć lekceważony jest w niej interes społeczny, będzie sytuacja, w której mieszkańcy pięknie położonej miejscowości turystycznej decydują się zlikwidować niewielki zakład przemysłowy, by ograniczyć emisję gazów niszczących środowisko naturalne i skutecznie odstraszać turystów, a właściciel fabryki odmawia jej zamknięcia czy wyeliminowania szkodliwych emisji przez zainstalowanie filtrów i zmiany w technologii produkcji. Poprawa poziomu życia mieszkańców i ograniczenie dewastacji środowiska naturalnego odbyłoby się kosztem jednostki, a więc byłoby rezultatem przemocy i niezgodne byłoby z zasadą optimum w sensie Pareto.

Jest więc oczywiste, że próba zastosowania optimum Pareto, czy to do sfery gospodarki, czy do życia społeczno-politycznego, okazuje się niekiedy chronić interesy uprzywilejowanych jednostek czy grup i nie jest przydatna w definiowaniu sprawiedliwych rozwiązań. Podobnie mało przydatne są klasyczne już próby – podjęte przez Nicholasa Kaldora²⁶ i Johna Hicksa²⁷ – rozszerzenia optimum Pareto o zasadę kompensacji, zwaną obecnie od nazwisk twórców: kryterium Kaldora-Hicksa lub kryterium efektywności Kaldora-Hicksa. Zgodnie z tą zasadą

²⁵ Porównaj podobny przykład, na który zwraca uwagę laureat Nagrody im. Alfreda Nobla z ekonomii A.K. Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford 1987, s. 31–32; idem, *On Economic Inequality. Enlarged Edition with a Substantial Annexe 'On Economic Inequality after a Quarter Century' by James Foster and Amartya Sen*, Oxford 1997, [1 wydanie: 1973], s. 7; sytuacja może być optymalna w sensie Pareto, „gdy część ludzi znajduje się w skrajnej nędzy, podczas gdy inni opływają w luksusach dopóty, dopóki doli nędzarzy nie da się poprawić bez zmniejszania luksusu bogaczy”.

²⁶ N. Kaldor, *Welfare propositions and interpersonal comparisons of utility*, „Economic Journal” 1939, 49, s. 549–552.

²⁷ J.R. Hicks, *The foundations of welfare economics*, „Economic Journal” 1939, 49, s. 696–712.

sytuacja jest optymalna, gdy ci, którzy w wyniku zmian poprawili swoją pozycję kosztem pogorszenia sytuacji innych, kompensują tej grupie straty w sposób zadowalający.

Należałoby zatem zmienić interpretację drugiej zasady, tj. zasady dyferencji, zaproponowanej przez Johna Rawlsa. Czyni to zresztą sam Rawls²⁸, który już w nowym ujęciu interpretuje ostatecznie punkt (a) tej zasady ('największa korzyść dla każdego') jako zasadę obopólnej korzyści. Zgodnie z nową interpretacją, ewentualne nierówności wynikające z danego układu społecznego musiałyby się odbywać z korzyścią nie tylko dla tych lepiej sytuowanych, ale także dla tych najuboższych. Rawls bierze za przykład robotników niewykwalifikowanych: „Proponowana zasady wymaga, aby nierówności majątkowe i dochodowe – na przykład wynikające z większych udziałów przypadających w przedsiębiorcom i profesjonalistom – znajdowały swoje uzasadnienie także w oczach członków tej grupy. Różnice w majątku i dochodach są sprawiedliwe tylko wówczas, gdy dzieje się to z korzyścią dla przedstawicieli grupy najmniej uprzywilejowanej”²⁹.

Na pierwszy rzut oka taka interpretacja zdaje się być jak najbardziej do przyjęcia. Oczywiście jest, że przedsiębiorcy, inwestujący swój kapitał i ponoszący ryzyko inwestycji oraz kadra profesjonalistów, którzy zainwestowali w wykształcenie i kwalifikacje, powinni czerpać większe zyski niż robotnik niewykwalifikowany, który nie inwestował w swoje umiejętności ani nie ponosi żadnego ryzyka czy odpowiedzialności.

Spójrzmy na inny przykład, który *pozornie* potwierdzałyby tę tezę Rawlsa i zasadność jego ujęcia podzasady sprawiedliwości (a) 'największa korzyść dla każdego', rozumianej jako 'obopólna korzyść'. Przykładem tym jest delegowanie procesów gospodarczych przez przedsiębiorstwa amerykańskie do Indii, czyli na zjawisko tzw. amerykańskiego *outsourcingu* w Indiach.

Nie ma wątpliwości co do tego, że gospodarka indyjska, w wyniku zlecenia określonych zadań pracownikom w Indiach przez firmy amerykańskie, na tym korzysta, gdyż w ten sposób tworzone są w Indiach nowe miejsca pracy, pracownicy indyjscy zarabiają lepiej, a budżet Indii ma dodatkowe wpływy z podatków. Korzystają też na *outsourcingu* firmy amerykańskie, gdyż dzięki temu udaje się im w znacznym stopniu ograniczyć swoje koszty. Zyskują także na tym amerykańscy konsumenci (produkty stają się tańsze) i indyjscy producenci (wraz ze wzrostem zamożności choćby części Hindusów zatrudnionych w branżach *outsourcingowych* zwiększa się popyt na towary, rośnie produkcja i pojawiają się nowe miejsca pracy). Jak zwracałem uwagę gdzie indziej³⁰, każdy dolar zainwestowany w wy-

²⁸ J. Rawls, *Distributive Justice*, "Natural Law Forum" 1968, 13, s. 51–71 [reprint w: Rawls J., *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, New Delhi 1999, s. 161–164.

²⁹ Ibidem, s. 163.

³⁰ Piotr Balcerowicz, *Gospodarcze wcielenie Indii...*, s. 151.

niku *outsourcingu* w Indiach przez przedsiębiorstwa amerykańskie, generuje zyski ogółem w wysokości 1,46 dolara³¹. Z tej sumy w Indiach pozostają 33 centy (22%)³², podczas gdy reszta – 1,13 dolara, czyli aż 78% zysków³³ – trafia do USA jako oszczędności firmy, wzrost eksportu do Indii, zwrot z inwestycji amerykańskich w Indiach itp. Tendencja ta nie jest czymś specyficznym dla relacji indyjsko-amerykańskich. Jak ocenia firma konsultingowa McKinsey & Company, „każdy dolar wydany poza granicami przynosi Stanom Zjednoczonym zyski w wysokości 1,12 dolara”³⁴. Wydawałoby się, że zasada Rawlsa doskonale sprawdza się także na tym przykładzie: *outsourcing* odbywa się z korzyścią zarówno dla strony amerykańskiej, jak i indyjskiej. PKB Stanów Zjednoczonych rośnie szybciej dzięki *outsourcingowi*, a z kolei Indie – i inne kraje, do których kraje bogate delegują procesy gospodarcze – uzyskują dzięki temu zyski, których w przeciwnym razie nie miałyby. Wydaje się zatem być to rozwiązaniem sprawiedliwym.

To jest jednak tylko część obrazu. Po pierwsze, przykład ten pokazuje, że zdecydowanie większy wkład pracy Hindusa, który wykonuje gros zadań, zostaje wynagrodzony w stopniu niejednokrotnie nieproporcjonalnie mniejszym niż wkład przedsiębiorcy amerykańskiego, który ogranicza się przede wszystkim do zorganizowania warsztatu pracy i zapewnienia rynku zbytu, czego wagi nie należy umniejszać i nie wolno zapominać o odpowiedzialności finansowej, którą taki przedsiębiorca ponosi. Po drugie, tego typu *outsourcing* ma zdecydowanie korzystniejszy wpływ na wzrost PKB w USA niż w Indiach, choć przyczynia się do wzrostu PKB w obydwu krajach. Zgodnie z prognozami banku inwestycyjnego The Goldman Sachs, PKB w USA z poziomu 11 697 mld dolarów w 2005 r. wzrośnie do poziomu 18 340 mld dolarów w roku 2025 i poziom 35 165 mld w 2050 r., podczas gdy w Indiach PKB będzie wzrastał z 604 mld dolarów w 2005 r. do 3 174 (2025 r.) i 27 803 (2050 r.). Jak z kolei przedstawiają się projekcje wzrostu produktu krajowego brutto na głowę mieszkańca (PKB *per capita*) w Indiach i USA do roku 2050? Zmiany te pokazuje poniższa tabela.

³¹ Za V. Agrawal, D. Farrell, *Who wins in offshoring*, “McKinsey Quarterly Special Edition” 2003, 4, s. 24–35, diagramy do artykułu: www.cfr.org/content/meetings/innovation_rt/2_4_2004/Farrell.pdf.

³² Na owe 33 centy składają się podatki odprowadzane do budżetu centralnego (0,03 USD) oraz budżetu stanowego (0,01 USD), zarobków indyjskiej siły (0,10 USD) i przychodów, które pozostają w Indiach (0,10 USD) oraz zysków indyjskich dostawców (0,09 USD).

³³ Na tę sumę składają się 1) oszczędności i zyski w wysokości 0,67 USD, w postaci: oszczędności amerykańskich inwestorów i klientów (0,58 USD), eksportu towarów i usług do Indii (0,05 USD) wymuszonych *outsourcingiem*, transferu zysków uzyskanych przez indyjskich partnerów do USA (0,04 USD) oraz 2) ok. 0,45-0,47 USD wytworzone dzięki ponownemu zatrudnieniu siły roboczej w USA, zwolnionej w wyniku *outsourcingu*.

³⁴ P. Tjia, E. Carmel, *Offshoring Information Technology. Sourcing and Outsourcing to a Global Workforce*, Cambridge–New York 2005, s. 224, por. V. Agrawal, D. Farrell, *op.cit.*

Tabela 1. Wzrost PKB *per capita* w Indiach i USA do 2050 r.

ROK	USA	Indie
2004 ^a	39 935	622
2005 ^a	41 975	686
2006 ^a	43 803	732
2025 ^b	52 450	2 331
2050 ^b	83 710	17 366

^a Źródło: Międzynarodowy Fundusz Walutowy (IMF), wartości w USD w cenach bieżących.

^b Źródło: The Goldman Sachs, wartości w USD w cenach stałych.

Wyraźnie widać, że roczne dochody przeciętnego Amerykanina w ciągu 45 lat (od 2005 do 2050 r.) niemal się podwoją, podczas gdy w tym samym okresie dochody przeciętnego Hindusa wzrosną aż 25-krotnie! Widząc te wskaźniki Rawls tylko zacierałby ręce.

Obraz zdecydowanie się zmienia, gdy spojrzymy na te same dane nieco inaczej. Z powyżej tabeli wyraźnie wynika, że w ciągu 45 lat roczne dochody przeciętnego Amerykanina w zwiększą się o 41 735 dolarów³⁵, podczas gdy roczne dochody przeciętnego Hindusa wzrosną jedynie o 16 680 dolarów, a więc po 45 latach osiągną nieco ponad jedną trzecią *obecnego* rocznego dochodu Amerykanina.

Tendencja ta – tj. zwiększające się dysproporcje w dochodach – jest wyraźnie dostrzegalna na całym świecie, a poniższe zestawienie obrazuje, jak pogłębiała się przepaść między 20% najbiedniejszych mieszkańców globu i najbogatszymi 5%:

Tabela 2. Dysproporcje w dochodachna świecie od 1820 r.

na świecie	1820	1950	1992
udział najbiedniejszych 20% mieszkańców świata w globalnym PKB:	4,7%	2,4%	2,2%
udział najbogatszych 5% mieszkańców świata w globalnym PKB:	31,8%	35,5%	36,0%

Źródło: Dane za UNDP, *Human Development Report 1992. Global Dimensions of Human Development*, United Nations Development Programme (UNDP), 1992, raport: <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr1992/chapters/>; , UNDP, *Human Development Report 1992. Global Dimensions of Human Development*, United Nations Development Programme (UNDP), 1999, raport: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_1999_EN.pdf; oraz G. DeMartino, *Global Economy, Global Justice. Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism*, London 2000, s. 10–11; F. Bourguignon, Ch. Morrisson, *Inequality among World Citizens: 1820–1992*, “The American Economic Review” 2002, 92, 4, s. 731–732; idem, *Data sources for ‘Inequality among world citizens: 1820–1992’*, Département et Laboratoire d’Economie Théorique et Appliquée, École Normale Supérieure, Paris 2002, <http://www.delta.ens.fr/XIX/>.

³⁵ Do tak dużego wzrostu zarobków przeciętnego Amerykanina przyczyni się właśnie *outsourcing*. Szacunki te potwierdza raport Stowarzyszenia Techniki Informatycznej USA (*Information Technology Association of America*, ITAA) z 2004 r. w sprawie *outsourcingu* w dziedzinie IT. Wskazuje się w nim (ITAA, *Executive Summary: The Comprehensive Impact of Offshore IT Software and Services Outsourcing on the U.S. Economy and the IT Industry*, Information Technology Association of America, Virginia (Massachusetts) 2004, s. 1), że „Zyski z globalnego *outsourcingu* dodały do PKB Stanów Zjednoczonych 33,6 miliardów USD, a w 2008 PKB ma być o 124,2 miliarda USD wyższy niż w wypadku, gdyby *outsourcing* w zakresie technologii i usług IT nie miał miejsca”. Ponadto *outsourcing* tylko w zakresie przemysłu IT miał się przyczynić do wzrostu miejsc pracy o 90 000 w 2003 r. i o 317 000 w 2008 r. Z kolei „pracownicy odczuwają gwałtowny wzrost realnych zarobków”.

Obraz ten potwierdza m.in. raport ONZ z 2000 r.³⁶, według którego przepaść w dochodach 20% najbogatszych i 20% najbiedniejszych mieszkańców globu sukcesywnie się pogłębia: 30:1 (1960), 45:1 (1980), 59:1 (1989), 60:1 (1990), 74:1 (1997), i ma osiągnąć 100:1 w 2015 r.³⁷. Proporcje te bazują na dostępnych danych, z pominięciem wielu krajów najuboższych. Szacunki wskazują, że w 1989 r., gdyby uwzględnić wszystkie 160 ówczesnych krajów, to stosunek dochodów 20% najbogatszej części ludności świata do 20% najuboższych wyniósłby 150:1³⁸. Oczywiście od tamtej pory wiele się zmieniło: niestety, na niekorzyść³⁹.

Pogłębianie się różnic w dochodach mieszkańców nie ogranicza się tylko do przepaści między krajami najbogatszymi a najbiedniejszymi, lecz jest zjawiskiem zachodzącym w obrębie każdego kraju z osobna. Dla przykładu, w latach 1979–1995 w Stanach Zjednoczonych dochód 20% najbogatszych mieszkańców wzrósł o 26%, dochód 20% średniozamożnych mieszkańców wzrósł o 1%, podczas gdy dochód 20% najbiedniejszych mieszkańców zmniejszył się o 9%. Procesy te potwierdzają analizy Konferencji Narodów Zjednoczonych ds. Handlu i Rozwoju (*United Nations Conference on Trade and Development*, UNCTAD). W swoim raporcie UNCTAD⁴⁰ wskazuje, że w latach 90. najbogatszym 20% ludności, zamieszkującym przede wszystkim rozwinięte gospodarki obszaru Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD), przypadało w udziale 83% światowego dochodu, podczas gdy udziałem najuboższych 20% ludności świata było zaledwie 1,4% światowego dochodu⁴¹.

Z pogłębiającym się rozwarstwieniem świata wiąże się także kwestia globalnego handlu czy inwestycji zagranicznych i dysproporcji w zyskach, które czerpią z tych procesów gospodarczych kraje bogate i biedne. Otóż istnieją dane, by są-

³⁶ Human Development Report 1999 (UNDP), Raport: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_1999_EN.pdf, s. 3.

³⁷ Porównaj też dane F. Bourguignon, Ch. Morrisson, *Inequality among World...*, op.cit., s. 737 dla 20% najbogatszych i 60% najbiedniejszych mieszkańców globu: 1:3 (1820), 1:5 (1910), 1:9 (1950). To samo źródło (s. 731) wskazuje, że w okresie 1820–1992 najszybciej te różnice pogłębiały się w latach 1820–1950, a więc w okresie kolonialnym.

³⁸ UNDP, *Human Development Report 1992. Global Dimensions of Human Development*, United Nations Development Programme (UNDP), 1992, raport: <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr1992/chapters/>. Patrz także DeMartino G., *Global Economy, Global Justice. Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism*, London 2000, s. 10–11.

³⁹ Por. zestawienia w B. Sutcliffe, *World Inequality and Globalization*, "Oxford Review of Economic Policy" 2004, 20, 1, s. 15–37.

⁴⁰ UNCTAD, *Trade and Development Report, 2001. Report by the Secretariat of the United Nations Conference on Trade and Development*, United Nations Conference on Trade and Development, United Nations, New York and Geneva 2003, www.unctad.org/en/docs/trd2001_en.pdf.

⁴¹ Por. obrazowe zestawienia danych, w tym bazujące na współczynniku Giniego, w pracy: J. Damooci, *Globalization: Is It the Promise for Greater World Economic Convergence and a Better and More Equitable Future for Developing Countries?*, "Journal of Globalization for the Common Good" 2006, <http://lass.calumet.purdue.edu/cca/jgcg/2007/sp07/jgcg-sp07-damooci.htm>. Patrz także UNCTAD, *Trade and Development Report, 2001...*, op.cit. oraz M. Mullard, op.cit., s. 104, 156.

dzić, że wprawdzie kraje ubogie czerpią zyski z inwestycji zagranicznych i udziału w rosnącym światowym handlu, to jednak procesy te sprzyjają przede wszystkim gospodarkom rozwiniętym⁴².

Nawet jeżeli analizy te bazowałyby na błędnych przesłankach, a wydaje się, że tak jednak nie jest, to odwołuję się to tych tendencji w gospodarce światowej jedynie po to, by przeanalizować samą zasadę sprawiedliwości w ujęciu Rawlsa. Moim zamierzeniem nie jest faktografia i ocena tego, czy procesy globalizacyjne, liberalizacja handlu czy *outsourcing* zachodzą w rzeczywistym świecie w sposób sprawiedliwy, czy też nie. Traktuję je wyłącznie jako hipotetyczne tło do analizy samej idei sprawiedliwości i przetestowanie, czy Rawlowska zasada sprawiedliwości faktycznie jest sprawiedliwa. Czy w świetle tej zasady należałoby uznać pogłębiające się rozwarstwienie na bogatych i biednych, przy założeniu, że poziom życia tych ostatnich stopniowo by wzrastał, za sprawiedliwe czy też nie?

Celowo też przyjmuję takie podejście do zasady sprawiedliwości, gdyż – o czym mówiłem na wstępie – rosnące dysproporcje w poziomie życia i dochodach na świecie bezpośrednio wiążą się z głównymi czynnikami generującymi konflikty etniczne na świecie, (patrz rozdział 3. „Czy istnieją konflikty etniczne i religijne?” w niniejszej publikacji), mianowicie determinują złe warunki bytowe i nędzę, prowadzą do niszczenia zasobów naturalnych lub negatywnych zmian w środowisku naturalnym regionów ubogich, a pośrednio tworzą warunki do rozwoju represyjnych systemów politycznych i prowadzą do dysonansu poznawczego mieszkańców regionów ubogich.

Można by bronić punktu (a) drugiej zasady sprawiedliwości Rawlsa, dowodząc, że owo pogłębianie się nierówności odbywa się z korzyścią dla każdego, w tym także „dla przedstawicieli grupy najmniej uprzywilejowanej”⁴³. W tym samym przecież czasie zwiększyła się globalnie długość życia na Ziemi ze średnio 26,5 lat w 1820 r. do 61,1 lat w 1992 r., a spadek ubóstwa w okresie ostatnich 50 lat był większy niż w ciągu wcześniejszych 5 tysięcy lat historii ludzkości. W 1820 r. w ubóstwie żyło 94,4% ludzkości, a w 1992 r. – 51,3%⁴⁴. Wprawdzie można na tej podstawie uznać, że pogłębianiu się różnic w dochodach i poziomie życia faktycznie towarzyszą także procesy pozytywne (np. globalne eliminowanie ubóstwa i wzrost życia), a więc postępujące dysproporcje niosą korzyści także najbardziej szym, jednak trudno uznać taki proces sam w sobie za sprawiedliwy.

Paradoksalnie ten negatywny proces pogłębiania dysproporcji między bogatymi a biednymi, będący wynikiem np. *outsourcingu*, ale także globalnej wymiany handlo-

⁴² Patrz Penalver M., *Globalization, FDI and Growth: A Regional and Country Perspective*, United Nations Department of Economic and Social Affairs, Marrakesh, Morocco, 10–13 December 2002, <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/UN/UNPAN006429.pdf>, B. Sutcliffe, *World Inequality and Globalization*, “Oxford Review of Economic Policy” 2004, 20, 1, s. 15–37, M. Mullard, *op.cit.*, J. Damooei, *op.cit.*

⁴³ J. Rawls, *Distributive Justice...*, *op.cit.*, s. 163.

⁴⁴ Dane za F. Bourguignon, Ch. Morrisson, *Inequality among World*, *op.cit.*, s. 731–732.

wej, spełnia oba warunki składające się na ideę sprawiedliwości Rawlsa. Szczególnie druga zasada ma tutaj zastosowanie: w danym momencie narastanie dysproporcji w wyniku *outsourcingu* dzieje się z największą korzyścią dla każdego, zgodnie z zasadą optimum w sensie Pareto i jest to korzyść obopólna, a jednocześnie nierówności społeczne i ekonomiczne współwystępują wraz z „pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi”, np. w ramach wolnego handlu. Skoro zasada sprawiedliwości Rawlsa nie sprawdza się w praktyce (*outsourcing* jest tu tylko przykładem, a relacje w globalnym handlu dostarczają szereg innych przykładów ilustrujących pogłębianie się dysproporcji między bogatymi i biednymi), należy ją odrzucić, a nasze rozumienie idei sprawiedliwości radykalnie zmodyfikować.

To, że także grupy upośledzone i najuboższe uzyskują pewną (nikłą) korzyść w danej sytuacji, jest niejako efektem ubocznym procesu pogłębiania się różnic majątkowych i dochodowych. Tym, co czyniłoby różnice majątkowe i dochodowe w pewnej mierze uzasadnionymi i sprawiedliwymi (wszak szukamy tutaj właściwego sformułowania zasady sprawiedliwości), byłby sam charakter zmian towarzyszących tym różnicom: zmiany te miałyby raczej zmierzać ku niwelowaniu różnic poprzez zwiększanie szans poszczególnych jednostek, niż te różnice pogłębiać i stopniowo zwiększać zależność biednych od bogatych.

Podobnie jak z *outsourcingiem* sprawa się ma z liberalizacją światowego handlu i stopniowym znoszeniem barier celnych itp. czy ze światowym wzrostem gospodarczym. Jak zauważają David Dollar i Aart Kraay, w często cytowanej analizie, sporządzonej pierwotnie (w 2000 r.) dla Banku Światowego, „przeciętne dochody najbiedniejszej części populacji danego kraju średnio wzrastają lub obniżają się podobnie jak średnie dochodów”⁴⁵ w tym kraju. Co więcej, „ta relacja jest zachowana także na poziomie regionów i grup dochodowych, a także zarówno w okresie normalnym, jak i w okresie kryzysu”. Dlatego też autorzy konkludują, że ogólnie rzecz biorąc wzrost gospodarczy sprzyja najbiedniejszym. Nawet jeśli by tak było, to zważywszy, że udział koszyka dóbr podstawowych w budżecie domowym osób najbiedniejszych jest proporcjonalnie wyższy, niż ma to miejsce w budżecie osób zamożnych (mówiąc to samo prościej: biedni muszą wydatkować na podstawowe artykuły, takie jak żywność, proporcjonalnie większą część swego budżetu domowego, niż dzieje się to w budżecie domowym rodzin bogatych, gdzie wydatki na żywność stanowią niewielką tylko część), to logiczną konsekwencją tego stwierdzenia będzie, moim zdaniem (choć autorzy tego nie dostrzegają), następująca konstatacja: jakkolwiek kryzys i załamania gospodarki dotyczą nieporównywalnie bardziej najuboższych niż warstw zamożniejszych, i to najubożsi w większym stopniu ponoszą konsekwencje takich kryzysów. Dużo większa podatność tej grupy na fluktuacje w gospodarce wiąże się także z niemożnością długofalowego oszacowania domowych budżetów

⁴⁵ D. Dollar, A. Kraay, *Growth is Good for the Poor*, “Journal of Economic Growth” 2002, 7, 3, s. 218.

i planowania najbardziej podstawowych wydatków, co dodatkowo plasuje tę grupę na zdecydowanie gorszej pozycji, gdyż grupy zamożniejsze takich dylematów nie doświadczają. W pierwotnej wersji, publikowanej na stronach Banku Światowego, D. Dollar i A. Kraay⁴⁶ dowodzą nawet, że „zasadniczo wzrost jest bezspornie korzystny dla najbiedniejszych i każdy, komu zależy na losie najbiedniejszych, powinien wspierać politykę stymulującą wzrost, polegającą na właściwych rządach prawa, dyscyplinie fiskalnej i otwartości na międzynarodowy handel”. Trudno zaprzeczyć, że wzrost gospodarczy *może* poprawiać poziom życia najbiedniejszych, ale sama teza, że faktycznie tak się *zawsze* dzieje, jest słusznie krytykowana. Zarówno wyniki, jak i metodologia tych badań była kwestionowana, np. przez zespół: Mark Weisbrot, Dean Baker, Robert Naiman i Gila Neta⁴⁷ czy w pracy Maurice’a Mullarda⁴⁸. Nieco później Richard Ashley⁴⁹, krytycznie przeanalizowawszy ponownie dane, na których bazowali David Dollar i Aart Kraay, podważa wyniki ich badań i stwierdza, że „powyższe [wyniki] wskazują, że najbiedniejsza piąta część ludzkości prawdopodobnie nie ma proporcjonalnego udziału we wzroście, a do tego ponosi największe koszty spadku w dochodzie realnym”.

I rzeczywiście, doskonale kierunek tych tendencji, tj. większą podatność najuboższych na kryzysy gospodarcze czy skoki cenowe na światowych czy lokalnych rynkach, ilustruje kontekst społeczny wzrostu kosztów żywności, który towarzyszył m.in. wzrostowi cen ropy naftowej na świecie w okresie 2007–2008, choć spowodowany był także innymi czynnikami, w tym m.in. produkcją biopaliw i towarzyszącym jej zjawiskiem przeznaczania dużych arealów upraw pod produkcję biopaliw, a nie żywności⁵⁰. Według danych Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), w okresie od marca 2007 r. do marca 2008 r. cena kukurydzy wzrosła o 31%, cena ryżu o 74%, cena soi o 87%, a cena pszenicy aż o 130%. Ten wzrost cen żywności nie wpłynął dramatycznie na budżety domowe najbogatszych, natomiast był katastrofalny w skutkach dla najbied-

⁴⁶ D. Dollar, A. Kraay, *Growth is Good for the Poor*, *The World Bank Development Research Group*, March 2000, [pierwotnia wersja sporządzona dla Banku Światowego], s. 27.

⁴⁷ M. Weisbrot, D. Baker, R. Naiman, G. Neta, *Growth May be Good for the Poor – But Are IMF and World Bank Policies Good for Growth?*, “CEPR Briefing Paper” 2000, Center for Economic and Policy Research, www.cepr.net/documents/publications/econ_growth_2001_05.pdf.

⁴⁸ M. Mullard, *op.cit.*, s. 101–106.

⁴⁹ R. Ashley, *Growth May be Good for the Poor, but Decline is Disastrous: On the Non-Robustness of the Dollar-Kraay Result*, “International Review of Economics and Finance” 2008, 17, s. 337.

⁵⁰ Międzynarodowy Instytut Badań Polityki Żywnościowej (*The International Food Policy Research Institute, IFPRI*) wskazuje, że produkcja biopaliw przyczyniła się do 30% wzrostu żywności w okresie roku. O zagrożeniach dla bezpieczeństwa żywnościowego na świecie, jakie powoduje produkcja biopaliw, patrz na przykład R.L. Naylor, A.J. Liska, M.B. Burke, W.P. Falcon, J.C. Gaskell, S.D. Rozelle, K.G. Cassman, *The Ripple Effect: Biofuels, Food Security, and the Environment*, “Environment Magazine, Science and Policy for Sustainable Development”, November 2007: <http://www.environmentmagazine.org/Archives/Back%20Issues/November%202007/Naylor-Nov07-full.html>.

niejszych, na przykład dla mieszkańców Afryki czy Azji, którzy przeznaczają na żywność średnio ok. 80% posiadanych środków. Przykładowo, w Indiach, gdzie jedna czwarta populacji żyje na poziomie 1 dolara dziennie, tj. poniżej progu ubóstwa, okazało się w ciągu kilku miesięcy, że środki przeznaczane na podstawowe produkty żywnościowe znacznie przekroczyły możliwości finansowe rodzin najuboższych i doprowadziły w 2009 r. do sytuacji, w której ta sama jedna czwarta ludności Indii znalazła się w obliczu klęski głodu, choć jeszcze kilka lat wcześniej wydawało się, że widmo głodu w Indiach bezpowrotnie zostało zażegnane dzięki zielonej rewolucji w latach 60. Posługując się metaforą, można powiedzieć, że za samochodowy bak pełen taniego biopaliwa w Stanach Zjednoczonych płacą najbiedniejsi w Afryce i Azji pustym brzuchem.

Ponadto pojawia się istotna wątpliwość, czy dotychczasowe rozwiązania w dziedzinie *outsourcingu*, liberalizacji światowego handlu itp. zasługiwałyby słusznie na miano sprawiedliwych, nawet jeśli miało by faktycznie tak się dziać, że najbiedniejsi *zawsze* zyskują przy wzroście gospodarczym przynajmniej w stopniu symbolicznym? Jak stwierdziłem powyżej, wzrostowi gospodarczemu towarzyszy sukcesywne rozwarstwienie, przy czym udział najbogatszych 5% mieszkańców świata w globalnym PKB do tej pory wzrastał, a nic nie wskazuje, aby w przyszłości tendencja ta miała się zmienić.

Przykłady analizowane przez Errol Mendes i Ozay Mehmet⁵¹, dotyczące globalizacji w światowym handlu, do pewnego stopnia potwierdzają tezę Mattiasa Lundberga i Lyn Squire, że „większe otwarcie na handel jest negatywnie skorelowane ze wzrostem dochodów wśród najbiedniejszych 40 procent populacji”⁵². Mattias Lundberg i Lyn Squire podtrzymują tę hipotezę po przeprowadzeniu dalszych analiz na pogłębionych modelach: „naszym głównym rezultatem jest wykazanie, że determinanty wzrostu i nierówności nie wykluczają się wzajemnie”⁵³, a zatem jest możliwe, że wzrost gospodarczy nie musi być skorelowany z bardziej wyważoną dystrybucją dóbr, a co za tym idzie, nierówności między regionami biednymi i bogatymi, czy też warstwami ubogimi i zamożnymi w danym państwie, mogą się pogłębiać.

Nie chcę tutaj ani polemizować z wynikami powyższych badań (które skądinąd uważam za dobrze uzasadnione), ani przeprowadzać ich pogłębionej analizy. Przytaczam je po to, aby pokazać, że tendencje, jakie zarysowują się w wypadku *outsourcingu*, nie ograniczają się do tego zjawiska, lecz dają się potwierdzić w innych dziedzinach. Nawet jeśli rzeczywiście jest tak, że wzrost gospodarczy świata przekłada się bezpośrednio pozytywnie na wzrost dochodów najbiedniejszych, to

⁵¹ E. Mendes, O. Mehmet, *Global Governance, Economy and Law. Waiting for justice*. London–New York 2003. gł. s. 67–115.

⁵² Lundberg M., Squire L., *Inequality and Growth; Lessons for Policy*, Research Paper Preliminary Draft, World Bank, Washington, December 1999, www.eudnet.net/download/lundberg_squire.PDF

⁵³ M. Lundberg, L. Squire, *The simultaneous evolution of growth and inequality*, “Economic Journal” [Royal Economic Society] 2003, 113/487, s. 326–344.

procesy gospodarcze nadal zachowują pewien trend: w ich wyniku pogłębiają się dysproporcje między najbiedniejszymi i najbogatszymi. Nawet jeśli jest też prawdą, że najbiedniejsi zyskują, to z pewnością zyskują wolniej i proporcjonalnie do potencjalnej puli zysków w mniejszym stopniu niż najzamożniejsi, a więc ich pozycja wyjściowa i szanse na realizację własnych aspiracji, choć rosną w niewielkim stopniu, to rosną wyłącznie względem bardzo niskiego poziomu wyjściowego i proporcjonalnie stają się coraz gorsze w stosunku do podobnych możliwości grup najzamożniejszych. Tendencje te pozostają jednak w zgodzie z zasadą sprawiedliwości Rawlsa, więc należałoby je uznać za sprawiedliwe.

Powracając do przykładu amerykańskiego *outsourcingu* w Indiach, sprawiedliwym można by tu określić taki proces współpracy gospodarczej, w wyniku którego zostaje stopniowo eliminowana zależność jednego partnera od drugiego (tu: Indii od USA) oraz wzrastają szanse równego udziału w zyskach partnera dotychczas upośledzonego. Innymi słowy sprawiedliwy będzie taki układ, który promuje równe szanse i stopniowo prowadzi do porównywalnych zysków po obu stronach, przy identycznym lub porównywalnym wysiłku dwóch stron. Zatem druga zasada sprawiedliwości Rawlsa, tj. zasada dyferencji, w niniejszym przykładzie (i w każdym innym, podobnym) się nie sprawdza i wymaga poszerzenia, tj. nałożenia dodatkowego warunku, obok zachowania zasady obopólnej korzyści (ale już nie na jakimkolwiek poziomie), jakim jest stopniowy wzrost szans strony upośledzonej.

Można by starać się bronić Rawlsa, dowodząc, że jego projekt dotyczy przede wszystkim sprawiedliwości jako zasady regulującej działanie społeczności w obrębie państwa, a powyższe przykłady dotyczą relacji między dwoma organizmami państwowymi lub między regionami, stąd też takiego ponadpaństwowego układu Rawlsowska zasada sprawiedliwości nie dotyczy. Taka obrona byłaby błędna z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, sam Rawls stara się rozwijać swoją ideę sprawiedliwości także na płaszczyźnie ponadpaństwowej, jako podstawę tzw. 'prawa ludów'⁵⁴. Po drugie, nawet gdy uznamy, że zasada sprawiedliwości ma określać podstawy państwa i relacje wewnątrz państwa, to pojawia się pytanie, czy za sprawiedliwe można uznać państwo – a za sprawiedliwy układ w obrębie tego państwa – które dopuszcza wyzysk innego państwa i zakłada w swoich podstawach ustrojowych, że wypracowane przez to państwo bogactwo w części bierze się z nieproporcjonalnego układu międzynarodowego faworyzującego owo państwo

⁵⁴ Obie prace noszą ten sam tytuł: *The Law of Peoples*, choć pierwsza – wprawdzie intelektualnie dużo bardziej inspirująca – jest stosunkowo mało znanym artykułem, druga zaś książką, opublikowaną w 1999 r.; niestety, najważniejsze i najbardziej obiecujące teoretycznie aspekty artykułu z 1968 r. są w wydaniu książkowym całkowicie nieobecne. Zob. także Rawls J., *The Law of Peoples*, [w:] Hurley S., Shute S. (red.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, New York 1993, s. 41–82, 220–230 [reprint w: Rawls J., *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, New Delhi 1999, s. 529–564] i idem Rawls J., *Prawo ludów*, przełożył M. Kozłowski, Warszawa 2001, [wydanie oryginalne: *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge (Massachusetts) 1999].

kosztem innego lub innych. Gdybyśmy uznali, że taki układ jest sprawiedliwy, to tym samym uznalibyśmy za sprawiedliwe każde państwo kolonialne oraz samo zjawisko kolonializmu, pod warunkiem że kolonie na tym procederze zyskiwałyby w pewnej mierze, a nie przechwytywałyby cały zysk. Musielibyśmy także uznać, że wojna, której celem jest zysk, jest także sprawiedliwa.

Gdy porzucimy natomiast podejścia Rawlsa do idei sprawiedliwości, to dojdziemy do przekonania, że – przekładając powyższe na ‘język’ projekcji dochodów przeciętnego Amerykanina i Hindusa – przez najbliższe 40 lat sprawiedliwy byłby taki układ, w którym przepaść między dochodami przedstawicieli tych samych grup zawodowych w USA i Indiach (np. profesjonalistów w przemyśle komputerym o zbliżonych kwalifikacjach), będzie stopniowo zanikać, a nie pogłębiać się (jak to obecnie ma miejsce).

Aby zilustrować nieadekwatność Rawlowskiej zasady sprawiedliwości, posłużę się jeszcze innym przykładem, tym razem z dziedziny pomocy humanitarno-rozwojowej z obszaru geograficznego, gdzie od kilku lat prowadzę takie właśnie projekty humanitarno-rozwojowe⁵⁵. Pewna wieś – nazwijmy ją tu enigmatycznie Q – nieopodal niewielkiej miejscowości Karoch, położona jest ok. 80 kilometrów na wschód od Heratu w północno-zachodnim Afganistanie. Zamieszkuje ją ok. 150 rodzin, czyli 1500 osób – Pasztunów, którzy przybyli z południa Afganistanu do północnoafgańskiej prowincji Herat na początku XX wieku, kiedy pasztuński władca Afganistanu, amir Habibullah rozpoczął politykę wspierania tego typu migracji (kontynuowaną po 1919 r. przez amira Amanullaha), aby poszerzyć wpływy własnej grupy etnicznej. Pasztunowie w Q już kilka dekad wcześniej zaczęli posługiwać się językiem dari, całkowicie zapomniawszy język paszto. Osiedlili się oni pierwotnie w regionie położonym kilkanaście kilometrów na zachód od Heartu, a do wioski Q te pasztuńskie rodziny przybyły ok. 30 lat temu jako pracownicy najemni i podjęli pracę na polu właściciela ziemskiego, zamindara. Poprzedni chłopci tam zamieszkujący opuścili wioskę Q z uwagi na niekorzystne ich zdaniem warunki dzierżawy. Okolice te, w tym samą wioskę, odwiedziłem kilkakrotnie w ostatnich latach, dzięki czemu miałem możliwość bliższego poznania tamtejszej struktury społecznej. Cała ziemia w tej i okolicznych wioskach należy do rodziny zamindara, a obecnie do jego czterech synów (z wyjątkiem jednego, wszyscy mieszkają w USA), natomiast chłopci dzierżawią ziemię i oddają zamindarowi 50% plonów w dobrych latach i 40% przy niskich plonach podczas klęski nieurodzaju. Chłopi są z tego układu w miarę zadowoleni, gdyż inne wioski w okolicy oddają zamindarowi nawet 60%, bez względu na wysokość plonów i urodzaj. Jediną powierzchnią ziemi, która nie jest w posiadaniu zamindara, to kilka akrów, na których stoją domy wieśniaków. Tamtejsze tereny

⁵⁵ Są one realizowane od 2002 r. pod szyldem Stowarzyszenia Edukacja dla Pokoju (www.edukacjadlapokoju.org, www.orient.uw.edu.pl/edu).

są niezbyt żyzne, po części półpustynne i poważnym problemem jest okresowy brak wody. Od stuleci funkcjonuje w okolicy wielokilometrowej długości system sieci podziemnych kanałów, zwany *karez*⁵⁶. Kanały te, o wysokości półtora metra (na tyle wysokie, aby okresowo mógł przejść przez nie lekko pochylony człowiek i je oczyścić), znajdują się na głębokości ok. 3–4 metrów pod ziemią, a woda do nich doprowadzana jest z kilku studni, każda o głębokości ok. 30–50 metrów. Dzięki temu systemowi, utrudniającemu parowanie wody i doprowadzającemu ją bezpośrednio do upraw, gospodarka wodna jest dużo oszczędniejsza w warunkach afgańskich, gdy latem temperatura z łatwością przekracza poziom 40°C i parowanie wód powierzchniowych jest niezwykle wysokie⁵⁷. Od kilku lat jednak, także w wyniku silnie odczuwalnych w Afganistanie zmian klimatycznych, wieśniacy odnotowują poważny spadek ilości wody w karezie: w okresach suchych wody bywa tak mało, że trudno nawodnić nią pola, a w wyniku zabrudzenia mechanicznego w karezie nie nadaje się ona niekiedy do picia.

Jeden z synów zmarłego zamindara, który odziedziczył duże obszary ziemskie wraz z tą wioską, a mieszkający od lat w USA i będący członkiem (a także wiceprezesem zarządu lokalnego oddziału) pewnej znanej międzynarodowej organizacji charytatywnej, mającej swoje kluby także w Polsce, zwrócił się do zarządu swojej organizacji o pomoc w dostarczeniu wody pitnej dla wioski Q, nie wspominając jednak przy tym zupełnie o naturze własnych z nią powiązań. Sprawę przedstawił z perspektywy osoby znającej lokalne problemy z tej racji, że akurat się tam urodził i wychowywał. Organizacja ta postanowiła zebrać fundusze, aby dostarczyć wiosce stałe źródło wody. Obecny zamindar zasugerował wspomnianej organizacji charytatywnej, że najlepszym rozwiązaniem problemu będzie budowa studni głębinowej, do której należy dokonać odwiertu na głębokość 180 metrów. Zaznaczył także, że wstępnie zostało wyznaczone miejsce na taką studnię. Nie wspomniał jednak o tym, że studnia miałyby powstać na ziemi będącej bezpośrednio pod jego pełną kontrolą, tj. ziemi niedzierżawionej przez chłopów, a nie na przykład w jakimś miejscu pomiędzy domostwami chłopów, czyli na jedynym skrawku terenu pozostającym poza kontrolą zamindara. Organizacja amerykańska zwróciła się o ocenę techniczną, *know-how* i ewentualną realizację tego projektu do dobrze mi znanych inżynierów w Heracie.

Łączny koszt realizacji tego projektu oceniono na ok. 15 000 USD, nie licząc kosztów paliwa do generatora, niezbędnego do napędu pompy, i obsługi technicznej samego generatora. W skali pięciu lat te dodatkowe koszty to co najmniej drugie tyle, pod warunkiem, że ze studni będzie korzystać się regularnie, codzienne.

⁵⁶ Na temat tego systemu nawadniania patrz M. Gawęcki, *Wieś środkowego i północnego Afganistanu*, Wrocław 1983, s. 108–116.

⁵⁷ Ok. 200 kilometrów na północ, w Turkmenistanie, naziemne kanały irygacyjne z czasów radzieckich tracą w ten sposób niekiedy aż do 90% wody.

Jednak w wypadku większej dostępności wody (przy większych opadach) studnia ta może być czasowo wyłączana z eksploatacji, a tym samym koszty paliwa okażą się niższe. Mankamentem tego rozwiązania byłoby po pierwsze, całkowite osuszenie karezu, tradycyjnego systemu nawadniającego, który funkcjonował tam z powodzeniem od kilkuset lat i tylko czasem wymagał usunięcia osadu z kanałów podziemnych, a po drugie – długofalowo osuszenie także wszystkich studni w promieniu co najmniej 10 kilometrów, gdyż w tym swoistym systemie podziemnych naczyń połączonych wody gruntowe spływałyby do punktu poboru wody przez studnię głębinową. Organizacja amerykańska zadeklarowała, że gotowa jest opłacać koszty paliwa na potrzeby generatora przez kilka najbliższych lat, choć oczekiwałyby, że po ich upływie wieśniacy sami zadbają o paliwo. Zaletą tego rozwiązania byłby stały dostęp mieszkańców do czystej wody, a okresowe susze nie wpływałyby na ilość dostępnej wody.

Alternatywą zaproponowaną przez inżynierów, byłyby jednorazowy gruntowny remont karezu, obejmujący umieszczenie w nim specjalnych cementowych obręczy, które chroniłyby go przez osypywaniem się ziemi, oraz oczyszczenie kanałów, dzięki czemu podwodny system nawadniający mógłby funkcjonować bez żadnych dodatkowych remontów i kosztów co najmniej przez kolejne 80–100 lat, pod warunkiem, że byłby oczyszczany regularnie co kilka lat. Wieśniacy nie musieliby również zdobywać środków na zakup paliwa do generatora, na co zresztą nie byłoby ich nigdy stać. Koszt tego rozwiązania został obliczony na ok. 30–40 tysięcy dolarów. Wadą tego systemu jest pewna podatność na zmiany pogodowe: w okresie wzmożonej suszy poziom wody w karezie może spaść do 40% normalnych zasobów, jednak – jak się wydaje – nigdy poniżej tego pułapu. W takich sytuacjach woda wymagałaby dodatkowego filtrowania, aby mogła nadawać się do picia.

Ostatecznie zarząd organizacji, w której zarządzie zasiada tenże zamindar, podjął wstępną decyzję o budowie studni głębinowej.

Dlaczego tak szczegółowo opisuję ten przypadek? Wspomniana organizacja charytatywna, a w podobnej sytuacji znajduje się wiele organizacji niosących pomoc humanitarno-rozwojową, stoi przed wyborem, który powinien być optymalny w dwóch znaczeniach: zarówno efektywny ekonomicznie, jak i sprawiedliwy⁵⁸.

⁵⁸ Między uznaniem, że dane rozwiązanie jest efektywne ekonomicznie, a przyjęciem, że jest ono sprawiedliwe, ani nie zachodzi sprzeczność, ani nie można mówić o rozłączności tych pojęć. Co więcej, jak się okazuje, pojęcia rozwiązania sprawiedliwego i rozwiązania ekonomicznie efektywnego dają się z powodzeniem wzajemnie przekładać. Jedną z pierwszych prób zastosowania narzędzi ekonomicznych do idei sprawiedliwości znajdujemy w pracach J.L. Colemana, *Efficiency, Auction and Exchange: Philosophic Aspects of the Economic Approach to Law*, "California Law Review" [Symposium: The Jurisprudence and Social Policy Program] 1980, 68,2, s. 221–249, przedruk w: Coleman J.L., *Market, Morals, and the Law*, New York 1998, s. 67–94 oraz idem, *Market, Morals, and the Law*, New York 1998, s. 67–150, a także w piątym rozdziale („Law and Economics”) pracy z 1990 r. autorów J.G. Murphy, J.L. Coleman, *Philosophy of Law. An Introduction to Jurisprudence*, Oxford–New York–New Delhi 2004, [1. wydanie: 1990], s. 181–234.

Organizacja taka, mając ogromną moc sprawczą na terenie potrzebującym pomocy, znajduje się w sytuacji pierwotnej (*original position*) – na wzór eksperymentu myślowego przeprowadzanego przez Rawlsa – zasadniczo organizacja taka jest bezstronna i chce dokonać wyboru, który przysłużyłby się wszystkim jak najlepiej, a nikomu nie zaszkodził. Jednocześnie jednak podejmowane decyzje determinują pewien układ społeczny. Chcąc nieść pomoc humanitarną czy wesprzeć rozwój lokalnej społeczności, organizacja taka podejmuje decyzje, które niejako na nowo kształtują w lokalnej społeczności powiązania gospodarcze i relacje społeczne, będące pochodną tych pierwszych.

Chcąc rozstrzygnąć, jakie rozwiązanie będzie sprawiedliwe i ekonomicznie efektywne, należałoby dokonać pewnego teoretycznego eksperymentu. Jest nim mianowicie hipotetyczne przyjęcie pozycji wyściowej, zwanej przez Rawlsa (patrz powyżej) sytuacją pierwotną. Wolne i równe jednostki – zarówno wieśniacy, jak i zamindar – mają dokonać wyboru ‘zasad i konstytucji’, które będą kształtowały relacje społeczne i gospodarcze w obrębie tej społeczności w przyszłości. Na konkretnym przykładzie projektu dostarczenia wody pitnej i wody na potrzeby irygacji: podążając za głosami wieśniaków i zamindara jako ‘znawcy regionu’, organizacja pomocowa – poza dostarczeniem wody – wzmocni lub osłabi pozycję pewnych osób czy grup społecznych i długofalowo wpłynie na losy tej społeczności.

Rozwiązanie przyjęte przez wspomnianą organizację amerykańską można uznać za zarazem sprawiedliwe i gospodarczo efektywne. Dlaczego? W skali dziesięciu lat obydwa rozwiązania są porównywalne pod względem poniesionych kosztów inwestycyjnych. Zdecydowanie zmienia się to w perspektywie już np. dwudziestoletniej na korzyść karezu, choć z perspektywy budżetu organizacji nie ma to większego znaczenia, gdyż gotowa jest ona wyłożyć w ciągu najbliższych 5 lat co najmniej 30 000 USD. Z perspektywy wieśniaków istnieje pewna różnica: po kilku latach ciężar zakupu paliwa do pompy przy studni głębinowej spada już na nich, a w wypadku remontu karezu ponosić musieliby pewne (aczkolwiek mniejsze) koszty raz na kilka lat. Jednak studnia głębinowa zapewnia stały dostęp do czystej wody, bez podatności na fluktuacje pogodowe – a na tym przede wszystkim zależy samym wieśniakom. W ujęciu zasad sprawiedliwości Rawlsa można powiedzieć, że zasada swobody zostaje spełniona: każdy w wiosce uzyskuje równy dostęp do wody. Także dwa warunki zasady drugiej, tj. zasady dyferencji, są spełnione. Po pierwsze, przyjęte rozwiązanie będzie wiązało się z największą korzyścią dla każdego: zarówno dla każdego mieszkańca wioski, jak i dla zamindara (którego istnienia organizacja nie była świadoma), czerpiącego przy większych plonach większe zyski z odprowadzanej przez chłopów pańszczyzny. Po drugie, większy zysk zamindara z tytułu większych zysków z pańszczyzny przy większych plonach będzie wiązał się także ze zwiększoną korzyścią dla chłopów, którym pozostanie połowa plonów – i tak większych niż w czasie suszy. Mogło by

się zatem wydawać, że niczego nie można zarzucić przyjętemu przez tę organizację charytatywną rozwiązaniu.

A jednak! Studnia wybudowana na parceli pozostającej pod pełną kontrolną zamindara i z zasady nigdy niedzierżawionej wieśniakom, daje zamindarowi dodatkowe potężne narzędzie kontroli całej lokalnej społeczności. Wieśniacy stają się uzależnieni od niego nie tylko jeśli chodzi o dzierżawę ziemi, ale także pod względem dostępu do wody (pitnej i irygacyjnej), gdyż długofalowo system ten doprowadzi do wyschnięcia karezu i studni dostarczających wody karezowym podziemnym kanałom. A karez pozostawał własnością lokalnej społeczności. O losach studni decydować będzie już nie wieś i jej mieszkańcy, lecz zamindar, gdyż będzie ona wywiercona na parceli będącej poza kontrolą wieśniaków. Co więcej, wpływ zamindara rozszerzy się na sferę będącą wcześniej poza jego kontrolą: dostęp do wody. Dlatego też zależność wieśniaków od zamindara stanie się dwojakiego rodzaju: ekonomiczna i biologiczna.

Mimo to nadal będzie można twierdzić, odwołując się do Rawlsa, że nowy system zależności stworzonych przez studnię głębinową jest sprawiedliwy, gdyż każdy na nim korzysta: z pewnością rozwiązanie ze studnią głębinową będzie lepsze niż sytuacja obecna, kiedy czasem po prostu brak wody. Taki wniosek, moim zdaniem, trudno byłoby jednak przyjąć.

Widzimy więc wyraźnie, że zasada sprawiedliwości Rawlsa, a w szczególności pierwszy jej punkt – tj. (a) największa korzyść dla każdego, rozumiana jako zasada obopólnej korzyści – prowadzi do pogłębiania się różnic gospodarczych i społecznych, faworyzując grupy uprzywilejowane. Teoria sprawiedliwości wymaga więc w sposób oczywisty przeformułowania, a przynajmniej uzupełnienia o dodatkową zasadę.

Faktycznie czyni to w pewnym zakresie sam Rawls⁵⁹, choć zapewne z nieco innego powodu. Dostrzega on mianowicie, że równość rozumiana jako otwartość karier dla talentów (pierwsza interpretacja zasady (b) ‘równego dostępu’), w połączeniu w zasadą obopólnej korzyści, prowadzi do systemu, jaki on nazywa naturalną arystokracją. Byłby to system, w którym wykształca się nowy typ arystokracji, nie dzięki urodzeniu i dziedzicznym przywilejom, lecz dzięki zdolnościom, aktywności i wykształceniu. System taki daleki byłby, moim zdaniem, od sprawiedliwego, choćby dlatego, że utrzymywałby on nierówności społeczne, a nawet je pogłębiał. Wprawdzie przywileje i wyższa pozycja w hierarchii społecznej nie byłaby bezpośrednio dziedziczna, ale samo urodzenie w takiej ‘nowoarystokratycznej’ rodzinie dawałoby już praktyczne przywileje, np. w statusie, dostępie do wykształcenia i możliwości realizowania swoich aspiracji. Patrząc długofalowo, prowadziło by do pogłębiania różnic społecznych.

⁵⁹ J. Rawls, *Distributive Justice...*, *op.cit.*, s. 161–164.

Z tego też powodu Rawls⁶⁰ interpretuje zasadę równego dostępu (punkt (b)) jako równe szanse w tych samych warunkach, czyli równość rozumianą jako autentyczna równość możliwości. Zgodnie z tą zasadą, urzędy i kariery powinny być w równym stopniu dostępne każdemu, kto uzyska niezbędne kwalifikacje, nie tylko formalnie, ale także praktycznie. Każdy, kto posiada porównywalne zdolności i kwalifikacje oraz podobną gotowość, by uczynić z nich użytek, powinien mieć też podobne szanse na osiągnięcie podobnych korzyści w życiu, bez względu na swoją pozycję wyjściową w społeczeństwie, np. status majątkowy, pozycję rodziny i klasy społecznej.

Połączenie tejsze zasady równości, rozumianej jako zasady autentycznej równości możliwości, z zasadą skuteczności (optimum w sensie Pareto) determinuje system określony równością liberalną, także z wielu względów niezadowolający⁶¹, w tym z uwagi na problemy związane z optimum w sensie Pareto.

Optymalnym rozwiązaniem dla Rawlsa⁶² jest równość demokratyczna, która jest rezultatem złożenia zasady równości, rozumianej jako równe szanse w tych samych warunkach, z zasadą obopólnej korzyści. Jak powiada, „przy założeniu instytucjonalnych ram wymaganych przez równą wolność i autentyczną równość możliwości, większe oczekiwania lepiej sytuowanych są sprawiedliwe wtedy i tylko wtedy, gdy działają jako element systemu podnoszącego poziom oczekiwań najmniej korzystnie usytuowanych członków społeczności”⁶³. Zgodnie z tą tezą, sprawiedliwy porządek społeczny może przyczyniać się do dalszego wzrostu atrakcyjnych perspektyw życiowych dla lepiej sytuowanych, pod warunkiem, że dzieje się to z korzyścią dla gorzej sytuowanych.

Takie ujęcie sprawiedliwości okazało się niezwykle nośne i wywarło ogromny wpływ na to, jak współcześnie rozumie się to pojęcie, szczególnie w kręgach liberalnych. Jednak powyższe przykłady, w tym przykład *outsourcingu* firm amerykańskich w Indiach (a szerzej na świecie), pokazują, że taki model w ujęciu Rawlsa, choć jest uznawany za sprawiedliwy, to – jak widzimy – będzie prowadził do coraz głębszego rozwarstwienia majątkowego między bogatymi a biednymi, a co za tym idzie – do coraz większego uzależnienia tych ostatnich i coraz większych wpływów tych pierwszych, mimo że ci ostatni odnoszą niezaprzeczone korzyści.

Jeżeli dany porządek społeczny permanentnie faworyzuje grupy zamożniejsze i nie stwarza – nawet w dalekiej perspektywie – realnego zbliżenia ich szans, to nie można go uznać ani za porządek rzeczywiście sprawiedliwy, ani za porządek demokratyczny, gdyż grupy gorzej sytuowane sukcesywnie będą miały coraz mniejsze

⁶⁰ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 94 nast.

⁶¹ J. Rawls, *Distributive Justice...*, *op.cit.*, s. 160–162 i idem, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 104–105.

⁶² Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 107–120), Idem, *Distributive Justice...*, *op.cit.*, s. 159.

⁶³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op.cit.*, s. 107.

szanse udziału w procesach politycznych i życiu publicznym w porównaniu z lepiej sytuowanymi. A to zjawisko będzie *nieuchronnie* prowadzić do konfliktów.

U podłoża zasady dyferencji, jako drugiej z zasad sprawiedliwości, leżał oczywiście refleksja starająca się pogodzić ideę równości, jako kluczowej zasady sprawiedliwości, z empirycznie powszechnie dostrzegalnym zróżnicowaniem jednostek w obrębie społeczeństwa. Ponieważ ludzie mają różne aspiracje, zdolności, pragnienia, zainteresowania i cechują się odmiennym zaangażowaniem w realizowane (czy też tylko zamierzone) cele, równość nie może oczywiście oznaczać identyczności ról i talentów. Byłoby to z wielu względów niepożądane, a także jawnie niesprawiedliwe. Zasada równości nie mogłaby też automatycznie w jednakowy sposób obdzielać wszystkich dobrami i urzędami, nie zważając na ich indywidualne kwalifikacje czy bezpośredni wkład poszczególnych podmiotów w wypracowanie tychże dóbr.

3. Nowa zasada sprawiedliwości

Na tym etapie wydaje się niezaprzeczalne, że formułując zasadę sprawiedliwości, musimy uwzględnić co najmniej dwa istotne aspekty. Pierwszym jest poszanowanie jednostkowej wolności, bez czego mówienie o sprawiedliwości traci jakikolwiek sens. Nie jest możliwa sprawiedliwość grupowa, tj. sprawiedliwość, której podmiotem są całe grupy, jeśli nie działa ona *jednocześnie* względem członków tych grup indywidualnie. Mówiąc inaczej, nie może być sprawiedliwy porządek społeczny, w którym swobody jednostki byłyby notorycznie ograniczane w imię praw grupy, a podmiotem sprawiedliwości stałaby się grupa. Poniżej postaram się sformułować zasady sprawiedliwości, które, moim zdaniem, wolne są od wykazanego powyżej paradoksu, w jaki uwikłana jest koncepcja Rawlsa.

W nowo konstruowanym modelu sprawiedliwości, jako pierwszą zasadę sprawiedliwości postulowałbym zasadę wolności (*freedom principle*), która głosi, że każda jednostka lub zbiorowy podmiot posiada prawo do realizowania własnej wolności i wyboru zachowań w takim zakresie, w jakim jej wolność nie narusza podobnej wolności innych jednostek lub podmiotów zbiorowych. W dużej mierze jest to zbieżne z zasadą swobody (*liberty principle*) Rawlsa. Z zasady tej oczywiście wypływa równość demokratyczna, ale nakłada ona także wymóg autokorekty własnych zachowań. To z kolei narzuca obowiązek znajomości alternatywnych systemów wartości, które funkcjonują w danym społeczeństwie, np. społeczeństwie wielokulturowym, tak aby nasza wiedza ograniczała możliwość konfliktów wynikających z odmiennego rozumienia wolności, wpływającego z odmiennych systemów wartości. Ta zasada przydatna będzie więc także w określeniu zasad sprawiedliwie regulujących interakcje społeczne w środowiskach czy krajach wielokulturowych.

Zasada ta, choć wyraźnie wskazuje na samoistną wartość i autonomiczność jednostki, ma charakter uniwersalny i może zostać uznana w każdym kręgu kulturowym, aczkolwiek stoi w sprzeczności ze światopoglądami o charakterze autorytarnym czy totalitarnym (religijne wizje państwa czy reżimy polityczne)⁶⁴. Nie oznacza to, że np. islam czy chrześcijaństwo samo w sobie uniemożliwiają akceptację tej zasady (czy idei z niej się wywodzących, takich jak koncepcja demokracji, społeczeństwa otwartego czy praw człowieka). Szczególnie wiele mówi się obecnie o sprzeczności między np. islamem czy kulturami pozaeuropejskimi a wartościami, które wynikają z zasady wolności. Argumenty te są często ubierane np. w otoczkę haseł głoszących tzw. azjatyckie wartości, afrykańskie wartości itp. W praktyce te kulturowo specyficzne wartości, ograniczające respektowanie praw jednostkowych, okazują się politycznym mitem, którego celem jest legitymizacja nadużyć ze strony reżimów (np. w ChRL, Korei Północnej, Birmie czy Iranie) lub dążenie do dominacji politycznej np. religijnych grup fundamentalistycznych. Podobnie teza o specyficznym chińskim systemie wartości, opierającym się na konfucjaniźmie, które rzekomo nie dają się w pełni pogodzić z prawami człowieka, ideą demokracji, społeczeństwa otwartego czy jednostkowej wolności, nie tyle ukazuje faktyczną naturę współczesnego *homo chinensis*, co istotę ideologii politycznych determinujących życie społeczne w Chinach, które wcale nie muszą odzwierciedlać norm kulturowych, skądinąd podlegających w sposób naturalny transformacjom, przystosowującym owe tradycyjne zasady do nowych warunków życia, oczekiwań społecznych i wymogów rozwojowych. Opór przed wartościami wynikającymi z zasady wolności np. w Chinach, może oprócz tego wynikać z tradycyjnych, konserwatywnych norm obyczajowych w podobny sposób, jak się to dzieje np. w kręgach fundamentalistycznych w Polsce czy w Arabii Saudyjskiej. Faktyczne rozbieżności między postulatami zasady wolności a konserwatywnymi modelami życia społecznego nie dowodzą, że nie da się demokracji czy praw człowieka pogodzić z chińską myślą, a jedynie wskazują na historycznie ustaloną funkcję tradycyjnych wartości, jaką jest utrzymanie społecznego *status quo* i dominację dotychczasowych elit. Odrzucanie idei uniwersalności wartości wynikających z zasady wolności przez odwołanie się do norm tradycyjnych, do których te wartości nie przystają, pociąga za sobą błąd logiczny *petitio principii* w sposób następujący: otóż celem tradycyjnych wartości jest utrzymanie dotychczasowego modelu życia (w tym zachowanie sposobu kontroli społecznej, nadzoru nad prokreacją itp.), zachowanie władzy przez dotychczasowe elity oraz zapobieżenie zmianom w tym systemie. Następnie uznaje się, że społeczeństwo otwarte, demokracja, prawa człowieka itp., chroniące interesy jednostek i grup, które w konserwatywnym systemie nie były gwarantowane (gdyż godziłyby w interesy elit), nie dają się pogodzić

⁶⁴ O totalitarnej wizji państwa i świata w islamie, czyli o tzw. „islamistycznym totalitaryzmie”, patrz B. Tibi, *Der neue Totalitarismus. »Heiliger Krieg« und westliche Sicherheit*, Darmstadt 2004.

z tym tradycyjnym systemem wartości, a więc nie przystaje do tamtejszej kultury. Wniosek, że wartości wynikające z zasady wolności muszą zostać zmodyfikowane tak, aby nie naruszały tradycyjnych wartości, okazuje się być ukrytym założeniem, przyjętym już na samym początku.

Autorów popełniających ten – groźny w skutkach, gdyż usprawiedliwiający systemy autorytarne i totalitarne pod pozorem obrony wartości tradycyjnych – błąd logiczny, bazujących na błędnych przesłankach i niewłaściwie analizujących materiał faktograficzny w imię szacunku dla ‘wartości azjatyckich’, jest wielu; można tu wspomnieć np. o Krzysztofie Gawlikowskim, który stwierdza, że „zakres realnych swobód jednostki może tam [w Azji – przyp. autora] przez wiele jeszcze dziesięcioleci odbiegać znacznie od standardów zachodnich, przy powszechnej akceptacji tego stanu rzeczy i traktowaniu przez ludność własnych modeli społecznych jako gwarantujących lepsze warunki życia, czego najlepszym przykładem jest Japonia i Singapur”⁶⁵. Takie ujęcie jest obroną nie tyle wartości azjatyckich, kultur pozaazjatyckich czy interesów azjatyckich społeczeństw jako takich, lecz jedynie tradycyjnych elit politycznych, dla których zmiana relacji społecznych i liberalizacja oznacza utratę władzy. Singapur, który Gawlikowski przytacza jako wzór, oceniany jest od lat w raportach organizacji Freedom House⁶⁶ jako częściowo wolny⁶⁷ – przybliżone wskaźniki za rok 2008 ma np. Afganistan, Armenia, Etiopia, Kirgistan, Liban, Maroko, Uganda. Na represyjny system polityczny w Singapurze wskazują raporty innych organizacji, np. Amnesty International. Wyraźnie widać więc, że odrzucanie uniwersalnego charakteru zasady wolności i powiązanych z nią idei (demokracja, społeczeństwo otwarte, prawa człowieka) w imię ‘wartości azjatyckich’, bezpośrednio przynosi szkodę samym obywatelom krajów azjatyckich.

Takie ideologie, jak islam czy chrześcijaństwo, bez względu na swoją rolę w polityce, są równie zmienne i uwarunkowane zamierzeniami politycznymi elit, co autokratyczne reżimy czy totalitarne ideologie, które były rozwijane na Zachodzie⁶⁸. Z kolei ideologie w obrębie islamu czy chrześcijaństwa oraz szerzej: na

⁶⁵ K. Gawlikowski, *Prawa człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Rocznik Azja –Pacyfik” 1998, 1, s. 52.

⁶⁶ www.freedomhouse.org

⁶⁷ Prawa polityczne: 5 punktów, swobody obywatelskie: 4 punkty, w skali od 1–7, gdzie 1 oznacza pełnię praw i wolności, 7 zaś całkowity ich brak.

⁶⁸ Przykładów analiz wskazujących na niesprzeczność idei społeczeństwa otwartego i demokracji z azjatyckimi systemami wartości i normami dostarcza np. zbiór pod redakcją C.M. Elliott (red.), *Themes in Politics. Civil Society and Democracy. A Reader*, New Delhi 2003.. Praca zbiorowa pod redakcją J.R. Bauer, D.A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999 dostarcza licznych analiz niesprzeczności idei praw człowieka i demokracji z azjatyckimi wartościami, w tym z konfucjańskim systemem wartości i z ideą państwa, bazującą na prawie koranicznym (*šari'a*). Podobne ujęcie, ale w odniesieniu do islamu, znajdziemy u wielu autorów w pracy pod redakcją S. Akbarzadeh, B. MacQueen (red.), *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah*, London – New York 2008;; u K. Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights. Implications for*

terenie Azji, są wewnętrznie niezwykle zróżnicowane, jeśli chodzi o teorię polityczną, i bez trudu można znaleźć przykłady myślicieli, którzy będąc intelektualnymi reprezentantami tych tradycji, wypracowują własne podejście do swobód obywatelskich, idei demokracji, społeczeństwa otwartego czy praw człowieka i nie dostrzegają w tym żadnej sprzeczności⁶⁹.

Drugą zasadą w proponowanym przeze mnie ujęciu sprawiedliwości jest zasada równości (*equality principle*). Składają się na nią dwa punkty.

Pierwszym jest warunek, który określam (a) zasadą równych możliwości (*equal opportunities principle*): w sprawiedliwym porządku społecznym zasada ta gwa-

International Relations. I.B. Tauris, London–New York 2003. i D.E. Price, *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights. A Comparative Study*, Westport (Connecticut)–London 1999.. D.A. Bell w swojej publikacji *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton–Oxford 2006 dowodzi kompatybilności wyżej wspomnianych koncepcji, a dodatkowo idei czynnego uczestnictwa jednostki w życiu społecznym (*active citizenship*), z azjatyckimi systemami wartości, w tym m.in. z wartościami chińskimi. A. Sharma w publikacji *Are Human Rights Western? A Contribution to Dialogue of Civilizations*, Oxford–New York 2006 drobiazgowo analizuje aż 36 argumentów, mających dowodzić tezy, że prawa człowieka są tworem Zachodu i nie zawsze dają się pogodzić z pozaeuropejskimi systemami wartości, po czym wykazuje bezzasadność tych argumentów. I. Ahmed (*The Concept of an Islamic State. An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, Department of Political Science, University of Stockholm, Stockholm 1985, [reprinty: *The Concept of an Islamic State. An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, London 1987; *The Concept of an Islamic State in Pakistan: An Analysis of Ideological Controversies*, Lahore 1991]) na przykładzie myślicieli w Pakistanie pokazuje bogactwo podejść do idei państwa islamskiego (zestawienie na str. 194–195 jest doskonałym podsumowaniem); analiza ta wskazuje, że niektórzy myśliciele widzą możliwość pogodzenia zasad państwa demokratycznego z islamem. Praca I.M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Intellectual History*, London–Sterling (Virginia) 2004 daje kilka przykładów myślicieli współczesnego świata arabskiego, których wizja polityczna obejmuje idee konotowane przez zasadę wolności i indywidualizmu. Twierdzą, że każdy, kto poważnie podtrzymuje tezę o specyficznie azjatyckich (czy afrykańskich) wartościach, z którymi wartość jednostki samej w sobie, idea demokracji, społeczeństwa otwartego czy praw człowieka nie dają się harmonijnie pogodzić, w sposób pośredni lub bezpośredni, świadomie lub nieświadomie, podtrzymuje systemy autorytarne i totalitaryzm. Patrząc historycznie, wartości, o których tu mowa, są równie sprzeczne z konfucjanizmem jako uzasadnieniem rządów autorytarnych w ChRL, z religijnym autorytaryzmem w Iranie czy religijnym totalitaryzmem w Islamskim Emiracie Afganistanu w okresie 1996–2001, co z ateńską demokracją (z której wykluczona była większość społeczeństwa) czy większością ustrojów, jakie dominowały w historii świata zachodniego aż do czasów współczesnych.

⁶⁹ Światopogląd religijny nie musi być bezpośrednio przeszkodą w uznaniu wartości jednostki, demokracji, społeczeństwa obywatelskiego czy praw człowieka, gdyż – jak trafnie w swojej pracy zauważa K. Dalacoura, *op.cit.*, s. 39 – odnosząc się do tych ostatnich, „Więcej korzyści w rozważaniach praw człowieka przyniesie zakreślenie linii podziału gdzie indziej: nie pomiędzy świeckim i nieświeckim światopoglądem lecz pomiędzy światopoglądem, który respektuje wrodzoną wartość jednostki i jej niezbywalnych praw, *nawet jeśli jest to wpisane w schemat metafizyczny lub religijny*, a światopoglądem, który tego nie czyni, czy to religijnym, czy świeckim”. Co więcej, „W doktrynie religijnej, nawet w szariacie, zawarte są pewne idee, które mogą dostarczyć komponentów do pogodzenia islamu z prawami człowieka, a wśród nich można wymienić równość wyznawców, szacunek dla mniejszości i przekonanie, że władca musi przestrzegać prawa” (s. 48). Do tych elementów można dodać mechanizm konsultacji i swoistych rad samorządowych (*šūrā*), z regionalnymi odmianami, czy poszanowanie własności.

rantuje wszystkim podmiotom równy dostęp do pozycji i urzędów na tych samych warunkach. Zasadniczo zbieżna jest ona z drugim warunkiem (punkt b) Rawlowskiej zasady dyferencji. Zasada równych możliwości gwarantuje, że wszystkie urzędy i pozycje są otwarte na równi dla każdego, a kryteria ich objęcia i piastowania są jednakowo określone dla wszystkich.

Drugim warunkiem jest (b) zasada równych perspektyw (*equal perspectives principle*), która bierze pod uwagę perspektywę czasową. Jest to kluczowy aspekt, który odróżnia niniejszą ideę sprawiedliwości od tej wypracowanej przez Rawlsa. Otóż układ będzie w danym momencie sprawiedliwy wówczas, gdy – w teoretycznym eksperymencie na wzór podobnego eksperymentu teoretycznego, nazwanego przez Rawlsa sytuacją pierwotną, w której uczestnicy działają pod wpływem tzw. zasłony niewiedzy – przedstawiciele grup obecnie uprzywilejowanych i upośledzonych, nie znając swojej przyszłej pozycji, a działając pod wpływem zasłony niewiedzy, uznają, że – przy zachowaniu obecnych tendencji i przemian – sytuacja zmierza w takim kierunku, że w dłuższej perspektywie zostanie osiągnięty taki punkt, że będzie im zasadniczo obojętne, w jakiej grupie społecznej się znajdą, gdyż wszystkie będą miały zagwarantowany faktycznie równy dostęp do urzędów i dóbr. Eksperyment taki można by nazwać ‘perspektywą długowieczności’. Zastępuje on Rawlowską koncepcję sytuacji pierwotnej. Wprowadzenie tego warunku pozwala nam właściwie ująć paradoks, jaki ukazuje nam zjawisko np. *outsourcingu* i pogłębiającej się sukcesywnie przepaści między biednymi a bogatymi na świecie, którą trudno uznać za rozwiązanie sprawiedliwe, choć odbywa się to z obopólną korzyścią i spełnia kryteria sprawiedliwości w teorii Rawlsa.

Z drugiego warunku będzie można wyprowadzić pewną dodatkową konsekwencję, którą określiłbym zasadą równego wkładu (*equal contribution principle*). Zgodnie z nią, dysproporcje w zyskach, przy podobnym wkładzie dwóch stron, powinny być w taki czy inny sposób kompensowane w stopniu wpływającym z ‘perspektywy długowieczności’⁷⁰. Mówiąc inaczej, osoba, której wkład w produkcję dóbr jest zdecydowanie większy, a której udział w zyskach jest mimo to mniejszy, powinna mieć poczucie, że mechanizmy kompensacyjne (np. zwiększone nakłady na edukację, ogólną infrastrukturę, z której korzysta nieuprzywilejowana grupa, jakiej członkiem jest ta osoba itp.) w dłuższej perspektywie – określonej teoretycznie ‘perspektywą długowieczności’ – prowadzić będą do sukcesywnego wyrównywania zysków (niekoniecznie mierzonych kryteriami ekonomicznymi) w sposób proporcjonalny do wkładu poszczególnych stron.

W teoretycznym modelu – który oczywiście nie funkcjonuje nigdy w rzeczywistości, a jest jedynie pomocnym narzędziem teoretycznym – uczestnicy takiego procesu decyzyjnego, mającego zakończyć się pewnym układem społecznym,

⁷⁰ Przy opisie mechanizmu kompensacji może się odwołać do kryterium efektywności Kaldora-Hicksa.

przystępują do wypracowania tego układu z pozycji wyjściowej, zakładającej *teoretyczną długowieczność*, nie wiedząc, jak rozkładają się głosy, jaki system norm i wartości stanowi większość, a jaki system jest w mniejszości. Sprawiedliwość jest zatem pewną ideą pragmatyczną i doraźną, której rzeczywisty kształt uzależniony jest od kontekstu historycznego i kulturowego. Myśl ta nie jest niczym nowym. Epikur, uznawany czasem za prekursora idei umowy społecznej⁷¹, wskazywał, że:

XXXIII. Nigdy nie istniała sprawiedliwość sama w sobie; sprawiedliwość jest raczej umową zawartą między społecznościami w dowolnym miejscu po to, aby nie wyrządzać ani nie doznawać szkody [...]

XXXVI. Ogólnie biorąc, sprawiedliwość jest jednakowa dla wszystkich, jeśli się założy, iż przynosi korzyść we wzajemnych stosunkach; jednakże w zastosowaniu do poszczególnych krajów i różnych warunków ta sama rzecz nie przedstawia się wszystkim jako sprawiedliwa⁷².

Oczywiście od czasów sofistów i Epikura idea sprawiedliwości jako podstawy systemu politycznego przeszła ogromną ewolucję, a jej rozumienie przybierało różne formy⁷³. Z reguły przyjmuje się, że zasada sprawiedliwości miałyby być także podstawą demokratycznego społeczeństwa.

⁷¹ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 Vols., Volume 1: *The Renaissance*; Volume 2: *The Age of Reformation*, New York 1978. Nie do końca jest to słuszne, gdyż Epikur miał swych poprzedników wśród sofistów, patrz: J.W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, New York 1936, rozdział II, Guthrie, K.C., *A History of Greek Philosophy*, Volume 3: *The Fifth Century Enlightenment*, Part 1: *The Sophists*, rozdział V, R.G. Mulgan, *Lycophron and Greek Theories of Social Contract*, "Journal of the History of Ideas" 1979, 40/1, s. 121–128.

⁷² Patrz „Główne Myśli” Epikura u Diogenesa Laertiosa, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 651–658. Por. także kolejne maksymy Epikura dotyczące idei sprawiedliwości i umowy społecznej: „XXXVII. Wśród przepisów ogłoszonych przez prawo za słuszne te, które zostały uznane za pożyteczne we wzajemnych stosunkach, uzyskały tym samym miano sprawiedliwych, niezależnie od tego, czy są sprawiedliwe dla wszystkich, czy nie. W wypadku, gdyby ktoś ustanowił prawo, które by nie było pożyteczne dla społeczności, prawo takie nie mogłoby być uznane za sprawiedliwe. A gdyby nawet związana z prawem pożyteczność zmieniła się, ale przez pewien okres czasu była jednak zgodna z pojęciem ustalonym przez to prawo, byłaby mimo to sprawiedliwa w tym okresie czasu dla tych wszystkich, którzy nie daliby się zbałamucić pustymi słowami, lecz uwagę swą koncentrowaliby na samych faktach. XXXVIII. Tam, gdzie się okazało, że przy nie zmienionych okolicznościach prawo uznane za sprawiedliwe w rzeczywistości nie jest już zgodne z pojęciem sprawiedliwości, w takim wypadku prawo przestało już być sprawiedliwe. Gdy wszelako wskutek zmiany okoliczności prawa ustanowione jako sprawiedliwe stały się już nieużyteczne, to jednak były sprawiedliwe dopóty, dopóki były korzystne dla stosunków społecznych obywateli tego samego państwa; atoli przestały być sprawiedliwe, bo nie były już więcej pożyteczne”.

⁷³ Por. np. monografie: B. Barry, *Theories of Justice*, Berkeley 1989; idem, *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge (Massachusetts) 2001; H. Brighouse, *Justice*, Cambridge 2004; W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2. Edition, New Delhi 2005.

Motywacja, jaka stoi za przyjęciem proponowanej tu idei sprawiedliwości, może wyływać z różnorodnych przesłanek. Może nią być na przykład kalkulacja zysków i strat, w wyniku czego poszczególne jednostki decydują się na takie własne rozwiązanie, sądząc, że ostateczny bilans będzie korzystny zarówno dla nich, jak i dla wszystkich pozostałych uczestników życia społecznego. Ale może też nią być choćby przekonanie o tym, że wszystkie jednostki są zasadniczo równe, a zasada sprawiedliwości zapewnia im więc takie same szanse na realizowanie ich potrzeb i aspiracji. Do przyjęcia proponowanych rozstrzygnięć może też prowadzić przekonanie, że w układzie proponowanym jako sprawiedliwy każda z jednostek zyskuje przynajmniej w ten sposób równe traktowanie, a długofalowo – realną nadzieję na poprawę własnego losu.

Musimy mieć świadomość, że sprawiedliwość – jako zasada porządkująca wartości i ludzi w obrębie społeczeństwa i wskazująca, jakie działania są właściwie w interakcji społecznej – ostatecznie wymusza pewien kompromis, którego uczestnicy występują jako jednostki wolne, choć świadomie ograniczające swoją wolność przez wzgląd na zasadę sprawiedliwości.

Nietrudno dostrzec, że idea sprawiedliwości pociąga za sobą koszty społecznej interakcji. Choć brak tu miejsca na rozwinięcie tego wątku, należy choć pokrótce wspomnieć, że koszty te są dwojakie. Po pierwsze jest to samoograniczenie jednostki (czy innego podmiotu, np. podmiotu grupowego), która dobrowolnie przyjmuje na siebie ograniczenie własnej wolności, mając na uwadze zasadę sprawiedliwości. Po drugie jest to ograniczenie jednostkowej wolności, jaką nakłada na jednostkę społeczeństwo, zakładając, że jednostka musi się podporządkować woli społecznej, zaaprobowawszy zasadę ograniczającą jednostkową wolność w imię sprawiedliwości.

U cierpliwego czytelnika, któremu udało się dotrzeć aż do tego miejsca, może się pojawić następująca wątpliwość. Czy aby ta koncepcja nie jest nazbyt idealistyczna? Czy może nie ma ona formy nazbyt życzeniowej, nieuwzględniającej *Realpolitik*? Czy nie mamy tutaj do czynienia z utopią? Jednak dokładnie takie same wątpliwości można by sformułować pod adresem Rawlowskiej koncepcji sprawiedliwości. Tego typu pytanie postawione jest niemniej jednak błędnie.

Po pierwsze, mówimy tutaj o rozstrzygnięciach normatywnych, wskazujących pewien ogólny kierunek myślenia nadający ludzkim, społecznym dążeniom cel, jakim jest sprawiedliwość w relacjach między podmiotami życia polityczno-społecznego i w relacjach międzynarodowych i międzykulturowych. Nie chodzi tu bynajmniej o osiągnięcie utopii, tj. stanu idealnego, w którym wszystkie ludzkie działania będą sprawiedliwe. Kontekstem sprawiedliwości jest społeczeństwo, które – jako całość złożona z jednostek – nigdy się nie uczy, a raczej: które uczy się zawsze od nowa, wraz z każdą zmianą pokoleniową, faktyczne nauki zaś i doświadczenie zdobyte przez poprzednie pokolenie odchodzi wraz z nim; nowe po-

kolenie co najwyżej przejmuje od poprzedniego tylko warstwę werbalną, którą od nowa wypełnia treścią, czemu towarzyszą te same błędy. Zatem osiągnięcie takiego stanu, pełnej sprawiedliwości, jest po prostu niemożliwe, natomiast niezbędne jest kryterium oceny tego, czy każdorazowo dane procesy są sprawiedliwe czy też nie, czy zmierzają we właściwym kierunku. Przy rozstrzygnięciach normatywnych zawsze będziemy myśleli o stanie optymalnym, do którego dążymy, choćby to był proces czasowo nieograniczony lub praktycznie nigdy nieosiągalny. Tego typu względy nie pozbawiają wartości stosownej teorii normatywnej, która pokazuje właściwy kierunek działań i pomaga w ocenie tego, co obecnie – w stanie niedoskonałym – można uznać za rozwiązanie *sprawiedliwsze od innych*.

Po drugie, u podłoża zarzutu utopii, czyli dążenia do stanu niemożliwego do ziszczenia, leży pytanie następujące: czy proponowany sprawiedliwy układ jest możliwy do spełnienia? Lub też, formułując tę samą wątpliwość inaczej: czy nie jest niemożliwe, żeby powyższa idea sprawiedliwości dawała się realizować w praktyce? Czy może raczej istnieją jakiegokolwiek logiczne i obiektywne przeszkody uniemożliwiające zastosowanie proponowanego modelu sprawiedliwości?

Otóż, moim zdaniem, takich przeszkód natury logicznej czy obiektywnej nie ma. Zastosowanie powyżej sformułowanej zasady sprawiedliwości jest w praktyce jak najbardziej możliwe, a co najwyżej przeszkodą będzie opozycja ze strony środowisk, grup lub jednostek, które na zastosowaniu sprawiedliwych zasad tu proponowanych mogą stracić. Nie jest to jednak przeszkoda systemowa, tj. logicznie wynikająca z samej konstrukcji powyższej idei sprawiedliwości, a jedynie przygodna, kontyngentna, wynikająca nie tyle z natury ludzkiej (gdyż wielu ludzi gotowych jest wyrzec się części korzyści w imię wyższych wartości, np. w imię sprawiedliwości), co mająca korzenie w psychice i żądzy niektórych osób. Ale także działania takich osób dają się określać jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe.

Na zakończenie pragnąłbym wyrazić przekonanie, że zaproponowany model sprawiedliwości może z powodzeniem znaleźć zastosowanie także przy analizie konfliktów, również tych uważanych za etniczne czy religijne, i przy poszukiwaniu ich *sprawiedliwych* rozwiązań, które mogą zostać przyjęte przez obydwie strony właśnie z tego względu, że są w perspektywie długofalowej sprawiedliwe.

Jak wspominałem na wstępie, w wypadku tak zwanych konfliktów etnicznych czy religijnych napięcia i spory wokół rzeczywistych problemów przenoszone są na płaszczyznę dyskursu, w którym różnice etniczne i religijne nabierają znaczenia w wymiarze tylko symbolicznym, co ułatwia mobilizację poszczególnych grup, wzmocnienie ich wewnętrznych więzi i samoidentyfikacji. Faktycznie przyczynami takich konfliktów pozostają rzeczywiste problemy, których natura leży poza sferą etniczną czy religijną. Próba zapobieżenia konfliktom lub ich rozwiązanie, gdy do otwartego konfliktu już doszło, musi bezwzględnie obejmować to, co odczuwane jest jako niesprawiedliwe, i zmierzać w kierunku rozwiązań sprawiedli-

wych. Inaczej będziemy leczyć jedynie symptomy choroby, a nie samą chorobę. Dostrzeżeniu tej różnicy służyć ma właściwe rozumienie zasady sprawiedliwości.

Bibliografia

- Abu-Rabi‘ I.M., *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Intellectual History*, London–Sterling (Virginia) 2004.
- Agrawal V., Farrell D., *Who wins in offshoring*, “McKinsey Quarterly Special Edition” 2003, 4, s. 24–35, diagramy do artykułu: www.cfr.org/content/meetings/innovation_rt/2_4_2004/Farrell.pdf.
- Ahmed I., *The Concept of an Islamic State. An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, Department of Political Science, University of Stockholm, Stockholm 1985, [reprinty: *The Concept of an Islamic State. An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, London 1987; *The Concept of an Islamic State in Pakistan: An Analysis of Ideological Controversies*, Lahore 1991].
- Akbarzadeh S., MacQueen B. (red.), *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah*, London – New York 2008.
- Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tom 5: *Etyka nikomachejska, Etyka wielka, Etyka eudemejska, O cnotach i wadach*, przekłady, wstępy i komentarze: D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996.
- Ashley R., *Growth May be Good for the Poor, but Decline is Disastrous: On the Non-Robustness of the Dollar-Kraay Result*, “International Review of Economics and Finance” 2008, 17, ss. 333–338.
- Balcerowicz P., *Gospodarcze wcielenie Indii - tygrys czy słoń?*, [w:] Bareja-Starzyńska A., Balcerowicz P., Rogala J. (red.), *Orient w Świecie – Świat Orientu*, Warszawa 2010, s. 135–157.
- Barry B., *Theories of Justice*, Berkeley 1989.
- Barry B., *Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge (Massachusetts) 2001.
- Bauer J.R., Bell D.A. (red.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999.
- Bell D.A., *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton–Oxford 2006.
- Borgetto M., *La Deviser: „Liberté, Egalité, Fraternité”*, Paris 1997.
- Bourguignon F., Morrisson Ch., *Inequality among World Citizens: 1820–1992*, “The American Economic Review” 2002, 92, 4, s. 727–744.
- Bourguignon F., Morrisson Ch., *Data sources for ‘Inequality among world citizens: 1820–1992’*, Département et Laboratoire d’Economie Théorique et Appliquée, École Normale Supérieure, Paris 2002, <http://www.delta.ens.fr/XIX/>.

- Brighthouse H., *Justice*, Cambridge 2004.
- Clegg P., *The Caribbean Banana Trade. From Colonialism to Globalization*, Houndmills (Hampshire)–New York 2002.
- Coleman J.L., *Efficiency, Auction and Exchange: Philosophic Aspects of the Economic Approach to Law*, “California Law Review” [Symposium: The Jurisprudence and Social Policy Program] 1980, 68,2, s. 221–249, przedruk w: Coleman J.L., *Market, Morals, and the Law*, New York 1998, s. 67–94.
- Coleman J.L., *Market, Morals, and the Law*, New York 1998.
- Dalacoura K., *Islam, Liberalism and Human Rights. Implications for International Relations*. I.B. Tauris, London–New York 2003.
- Damooei J., *Globalization: Is It the Promise for Greater World Economic Convergence and a Better and More Equitable Future for Developing Countries?*, “Journal of Globalization for the Common Good” 2006, <http://lass.calumet.purdue.edu/cca/jgcg/2007/sp07/jgcg-sp07-damooei.htm>.
- DeMartino G., *Global Economy, Global Justice. Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism*, London 2000.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982.
- Dollar D., Kraay A., *Growth is Good for the Poor*, *The World Bank Development Research Group*, March 2000, [pierwotnia wersja sporządzona dla Banku Światowego].
- Dollar D., Kraay A., *Growth is Good for the Poor*, “Journal of Economic Growth” 2002, 7, 3, s. 195–225.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przełożył T. Kowalski, Warszawa 1998.
- Elliott C.M. (red.), *Themes in Politics. Civil Society and Democracy. A Reader*, New Delhi 2003.
- Fridell G., *Fair Trade Coffe. The Prospects and Pitfalls of Market-Driven Social Justice*, Toronto 2007.
- Gawęcki M., *Wież środkowego i północnego Afganistanu*, Wrocław 1983.
- Gawlikowski K., *Prawa człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Rocznik Azja –Pacyfik” 1998, 1, s. 9–52.
- Gough J.W., *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, New York 1936.
- Guthrie, K.C., *A History of Greek Philosophy*, Volume 3: *The Fifth Century Enlightenment*, Part 1: *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Hicks J.R., *The foundations of welfare economics*, “Economic Journal” 1939, 49, s. 696–712.
- Hicks J.R., Allen R., *A Reconsideration of the Theory of Value*, “Economica (N.S.)” 1934, 1, s. 52–76, 196–219.
- ITAA, *Executive Summary: The Comprehensive Impact of Offshore IT Software and Services Outsourcing on the U.S. Economy and the IT Industry*, Information

- Technology Association of America, Virginia (Massachusetts) 2004.
- Josling T.E., Taylor T.G. (red.), *Banana Wars. The Anatomy of a Trade Dispute*, Wallingford (Oxon)–Cambridge (MA) 2003.
- Kaldor N., *Welfare propositions and interpersonal comparisons of utility*, “Economic Journal” 1939, 49, s. 549–552.
- Kymlicka W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2. Edition, New Delhi 2005.
- Leaman O., *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge 2002, [1. wydanie: 1985].
- Lundberg M., Squire L., *Inequality and Growth; Lessons for Policy*, Research Paper Preliminary Draft, World Bank, Washington, December 1999. www.eudnet.net/download/lundberg_squire.PDF
- Lundberg M., Squire L., *The simultaneous evolution of growth and inequality*, “Economic Journal” [Royal Economic Society] 2003, 113/487, s. 326–344.
- Mendes E., Mehmet O., *Global Governance, Economy and Law. Waiting for justice*. London–New York 2003.
- Mulgan R.G., Lycophron and Greek Theories of Social Contract, “Journal of the History of Ideas” 1979, 40/1, s. 121–128.
- Mullard M., *The Politics of Globalisation and Polarisation*, Cheltenham (UK)–Northampton (MA, USA) 2004.
- Murphy J.G., Coleman J.L., *Philosophy of Law. An Introduction to Jurisprudence*, Oxford–New York–New Delhi 2004, [1. wydanie: 1990].
- Naylor R.L., Liska A.J., Burke M.B., Falcon W.P., Gaskell J.C., Rozelle S.D., Cassman K.G., *The Ripple Effect: Biofuels, Food Security, and the Environment*, “Environment Magazine, Science and Policy for Sustainable Development”, November 2007: <http://www.environmentmagazine.org/Archives/Back%20Issues/November%202007/Naylor-Nov07-full.html>.
- Pareto V., *Manuale di Economia Politica, con una Introduzione alla Scienza Sociale*, Milano 1906 [wydanie francuskie: *Manuel d'économie politique*. Società Editrice Libreria, 1^{ère} édition française, Paris 1909].
- Penalver M., *Globalization, FDI and Growth: A Regional and Country Perspective*, United Nations Department of Economic and Social Affairs, Marrakesh, Morocco, 10–13 December 2002, <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/UN/UNPAN006429.pdf>.
- Price D.E., *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights. A Comparative Study*, Westport (Connecticut)–London 1999.
- Rawls J., *Distributive Justice*, “Natural Law Forum” 1968, 13, s. 51–71 [reprint w: Rawls J., *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, New Delhi 1999, s. 154–175].
- Rawls J., *The Law of Peoples*, [w:] Hurley S., Shute S. (red.), *On Human Rights:*

- The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, New York 1993, s. 41–82, 220–230 [reprint w: Rawls J., *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, New Delhi 1999, s. 529–564].
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, [wydanie oryginału: *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge (Massachusetts) 1971].
- Rawls J., *Prawo ludów*, przełożył M. Kozłowski, Warszawa 2001, [wydanie oryginalne: *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge (Massachusetts) 1999].
- Sen A.K., *On Ethics and Economics*, Oxford 1987.
- Sen A.K., *On Economic Inequality. Enlarged Edition with a Substantial Annexe ‘On Economic Inequality after a Quarter Century’ by James Foster and Amartya Sen*, Oxford 1997, [1 wydanie: 1973].
- Sharma A., *Are Human Rights Western? A Contribution to Dialogue of Civilizations*, Oxford–New York 2006.
- Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 Vols., Volume 1: *The Renaissance*; Volume 2: *The Age of Reformation*, New York 1978.
- Smith A., *Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan and T. Cadell, 6th edition, London 1791, [reprint w: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, general editors: R.H. Campbell and A.S. Skinner, Oxford 1976, wydanie polskie: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, tłumaczenie: S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, wydanie drugie, Warszawa 2007; wydanie pierwsze: 1954].
- Smith A.D., *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Cambridge 2001.
- Sutcliffe B., *World Inequality and Globalization*, “Oxford Review of Economic Policy” 2004, 20, 1, s. 15–37.
- Tibi B., *Der neue Totalitarismus. »Heiliger Krieg« und westliche Sicherheit*, Darmstadt 2004.
- Tjia P., Carmel E., *Offshoring Information Technology. Sourcing and Outsourcing to a Global Workforce*, Cambridge–New York 2005.
- Toft M.D., *The Geography of Ethnic Violence: Identity, Interests, and the Indivisibility of Territory*, Princeton (NJ) 2003.
- UNCTAD, *Trade and Development Report, 2001. Report by the Secretariat of the United Nations Conference on Trade and Development*, United Nations Conference on Trade and Development, United Nations, New York and Geneva 2001, http://www.unctad.org/en/docs/tdr2001_en.pdf.
- Smith A.D., *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London and New York 2006, 1. wydanie: 1998.
- Soucek S., *A History of Inner Asia*, Cambridge 2000.
- Tibi B., *Der neue Totalitarismus. »Heiliger Krieg« und westliche Sicherheit*, Darmstadt 2004.