

## SPRAWIEDLIWOŚĆ GLOBALNA: SZLACHETNY IDEAŁ CZY RZETELNA TEORIA?

- Miłowit Kuniński -

„Sprawiedliwość – powiada Sokrates w *Państwie* – to oddawanie każdemu tego, co mu się winno”, i jest ona „dzielnością duszy”<sup>1</sup>. Arystoteles z kolei pisze w *Etyce Nikomachejskiej*, iż „to, co sprawiedliwe, jest tedy tym, co zgodne z prawem i ze słusnością, to zaś, co niesprawiedliwe, jest tym, co niezgodne z prawem i ze słusnością”<sup>2</sup>. A wskazując, iż sprawiedliwość jest relacją do innych osób, stwierdza: „sprawiedliwość, jedyna spośród cnót, zdaje się być »cudzym dobrem«, ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób, jako że czyni to, co pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli”<sup>3</sup>. Odnosząc się zaś do kwestii związków prawa i moralności podkreśla, iż „to, co jest zgodne z prawem, jest przeważnie identyczne z tym, co dyktuje dzielność etyczna w ogóle; wszak prawo nakazuje postępować zgodnie ze wszystkimi cnotami”<sup>4</sup>, które jak wiadomo, scala sprawiedliwość. Od żyjącego zaś około sześciu wieków później Ulpiana pochodzi podobna formuła *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* („sprawiedliwość to stała i niezmienna wola oddawania (przydzielania) każdemu tego, do czego ma on prawo”, albo „tego, co mu się należy”). Może ona wydawać się niewystarczająca i nieuwzględniająca norm prawa przedmiotowego, które określałyby miary praw do czegoś, to jednak bierze ona pod uwagę to, co należne drugiemu<sup>5</sup>. Nie trudno dostrzec, iż przytoczone formuły mają zarówno charakter etyczny, jak i prawny, a właściwie metaprawny.

Oczywiście określenie, co i komu jest należne, jest przedmiotem sporów i prowadziło od wieków do różnych stanowisk. Paremia Ulpiana ma związek z filozofią Cyncerona i poprzez niego ze stoicyzmem. To, co najistotniejsze u Cyncerona,

---

<sup>1</sup> Platon [1958] s. 335E i 353D.

<sup>2</sup> Arystoteles [1956] s. 161 (1129a33).

<sup>3</sup> Arystoteles [1956] s. 163-164 (1130a17).

<sup>4</sup> Arystoteles [1956] s. 167 (1130b24-25).

<sup>5</sup> Szlachta [2004] s. 1343.

podobnie jak wcześniej u Sokratesa, Platona i Arystotelesa, to traktowanie sprawiedliwości jako cnoty<sup>6</sup>. Zatem kwestią podstawową przy określaniu istoty sprawiedliwości i warunków jej realizacji (stosowania) jest uznanie wartości każdego bez wyjątku człowieka, a nie tylko współobywatela. Zanim wszakże takie rozumienie sprawiedliwości i człowieka w pełni się ugruntowało, mieliśmy do czynienia w dziejach cywilizacji zachodniej z rozgraniczeniami na ludzi, wobec których zasady sprawiedliwości były stosowane, i z kategoriami ludzi wyłączonymi spod ich działania albo też odnosiły się do nich normy specjalne. Inaczej mówiąc nie było równości wobec prawa stanowionego czy prawa zwyczajowego i zasad etycznych, pojmowanych jako normy uniwersalne.

Nie oznaczało to wszakże, że równość wobec prawa nie istniała, ale przybierała ona postać norm stosowanych wobec tych jednostek, czyli podmiotów prawa, które wyróżniało posiadanie jakiejś (jakichś) wspólnych cech. Innymi słowy istniała równość materialna wobec prawa, czyli równe traktowanie równych, i równość formalna polegająca na równym traktowaniu wszystkich podmiotów prawa, niezależnie od różnic. Wiemy, że zróżnicowanie podmiotów nie zaniknęło do dziś, choć jest znacznie ograniczone (np. odpowiedzialność polityków za ich działanie w trakcie wypełniania funkcji urzędowych może podlegać sądom powszechnym lub jak w niektórych krajach, w tym w Polsce, specjalnemu trybunałowi, co skądinąd jest przedmiotem poważnych debat, toczonych np. na przełomie XIX i XX wieku, między zwolennikami sądownictwa powszechnego i opowiadającymi się za dopuszczalnością sądownictwa specjalnego, a więc odpowiednio prawa stosowanego równo w sensie formalnym bez względu na cechy różniące podmioty prawa i prawa stosowanego równo w sensie materialnym, czyli wobec posiadających wspólne cechy np. bycia politykiem sprawującym urząd w jakimś okresie)<sup>7</sup>.

Zróżnicowanie między podmiotami wydaje się dzisiaj znacznie mniej rozbudowane – choć i co do tego można mieć wątpliwości – w porównaniu ze średniowieczem, kiedy przynależność do określonej grupy czy warstwy społecznej lub grupy etnicznej decydowała o stosowaniu odpowiednich norm (prawnych, ale również moralnych) i sankcji wobec członków tych grup w sensie kolektywnym.

---

<sup>6</sup> Plisecka [2002] s. 131.

<sup>7</sup> Por. klasyczne dzieło A.V. Dicey'a z 1885 roku (wielokrotnie wznawiane bez istotnych zmian): Dicey [1982].

## Sprawiedliwość i sprawiedliwość globalna

Przedmiotem naszych rozważań nie jest samo prawo, jego różne kategorie czy instytucje je egzekwujące, lecz przede wszystkim kwestie natury etycznej. Choć oba systemy normatywne prawa i moralności są różne, to pozostają ze sobą w złożonych związkach i nierzadko nakładają się na siebie. Zazwyczaj stoją za nimi różne sankcje, a sposób ich stosowania w przypadku systemu prawnego jest wysoce sformalizowany i zinstytucjonalizowany. Wydaje się także, iż nie tylko równość wobec prawa jest odmienna w zależności od tego, czy pojmujemy ją formalnie czy materialnie, ale również stosowanie norm etycznych nierzadko uwzględnia właściwości podmiotów, do których normy te są odnoszone. Nie zmienia to ogólnego przekonania, że prawo czy normy prawa i normy etyczne mają albo powinny mieć charakter uniwersalny.

Gdy idzie o sprawiedliwość globalną, czy jak ją się czasem nazywa sprawiedliwość kosmopolityczną, to jest to ogólna idea lub koncepcja, której urzeczywistnienie polegać ma na rozszerzeniu zasad sprawiedliwości respektowanych i egzekwowanych w obrębie poszczególnych społeczeństw (od czasów nowożytnych w państwach narodowych lub wielonarodowych imperiach) na poziom uniwersalny, obejmujący relacje między wszystkimi ludźmi i między wszystkimi państwami. Można zatem przyjąć, że globalna sprawiedliwość polega (lub powinna polegać) na uznaniu, iż wszyscy ludzie na świecie mają te same prawa (uprawnienia) i że istnieją ogólne normy etyczne i zasady prawa, stosowane równo wobec wszystkich ludzi, a także wobec państw. Uniwersalność norm etycznych potencjalnie dotyczy wszelkich istot ludzkich, choć nie od razu oznaczała ich globalizację, czyli objęcie nimi wszystkich ludzi, a nie na przykład jedynie Greków w przeciwieństwie do *barbaroi*, czy tylko obywatele rzymskich, a nie mieszkańców innych państw, nie mówiąc o niewolnikach traktowanych jak sprzęty czy wyposażenie domu i gospodarstwa.

Idea sprawiedliwości globalnej ma swoje odległe korzenie w stoicyzmie, w chrześcijańskiej średniowiecznej teorii prawa naturalnego i jej nowożytnych kontynuacji, wiele zawdzięcza pomysłom Leibniza pragnącego pogodzić różne odłamy chrześcijaństwa i stworzyć podstawy trwałego pokoju i porządku politycznego<sup>8</sup>. Największe jednak znaczenie miała kantowska koncepcja ustroju kosmopolitycznego i prawa kosmopolitycznego, czyli tworzącej się stopniowo (rozszerzającej się) federacji wolnych państw-republik, to znaczy państw opartych na zasadzie rozdziału władzy wykonawczej i sądowniczej, i posiadających przedstawicielską formę rządów, które dla utrzymania pokoju zawarłyby porozumienie

---

<sup>8</sup> Por. np. O'Neill [2001] s. 188.

o przestrzeganiu prawa narodów<sup>9</sup>. Federacja ta, według Kanta, z rozumowego punktu widzenia, czyli dla efektywnego utrzymania pokoju i przestrzegania prawa na poziomie międzynarodowym, powinna się przekształcić w przyszłości w państwo narodów<sup>10</sup>.

Można odnieść wrażenie, iż mówiąc o sprawiedliwości mieszamy ze sobą kwestie etyczne, prawne i polityczne. A więc, że w istocie w materii tej panuje chaos. A jednak nie mamy tu do czynienia z pomieszaniem porządków, lecz raczej ze wzajemnymi związkami łączącymi wymienione trzy sfery. I w tym sensie starożytne teorie sprawiedliwości wciąż mają dla nas znaczenie. W dodatku połączenie to sprawia, że podejście teoretyczne łączy się z ujęciem normatywnym, w którym istotną rolę pełni określenie powinności, jakie znajdują wyraz w unormowaniach prawnych, normach etycznych i w propozycjach odnoszących się do kształtu i zakresu działania instytucji politycznych. Dlatego analizy teoretyczne łączą się z ideałami moralnymi, choć dzieje się to w sposób zróżnicowany, co sprawia, iż po pierwsze, poszczególne koncepcje mieszczą się pomiędzy szlachetnymi ideałami a teoretycznymi systemami, które mają je uzasadnić, po drugie, jak nie trudno wywnioskować, mogą także sytuować się bliżej bądź dalej względem realizmu i idealizmu politycznego.

Zasady sprawiedliwości były przez tysiąclecia stosowane do swoich, czyli do członków jakiejś jednej społeczności zorganizowanej instytucjonalnie i politycznie pod suwerenną wewnątrz i zewnątrz władzą lub do członków jakiejś cywilizacji, hołdującej temu samemu systemowi wartości. Obcy przebywający czasowo w takiej społeczności podlegali obowiązującym w niej regułom sprawiedliwości, choć zwykle wiązało się to z ograniczeniami, gdy idzie o przywileje, jakie były udziałem stałych członków tej społeczności określanych czasem mianem obywateli. Dystrybucja zasad sprawiedliwości miała charakter lokalny i ekskluzywny. W szeregu społeczności mogły panować reguły sprawiedliwości, ale stosowały się one do ich członków. Przenosząc się do innej społeczności czasowo lub na stałe, traciło się uprawnienia do sprawiedliwego traktowania, jakie obowiązywały w macierzystej społeczności, a zyskiwało znacznie węższy zakres uprawnień, jakie posiadali przybysze, czyli obcy traktowani jako goście. Idea, by zasady sprawiedliwości były stosowane wobec swoich i obcych, a więc, by miały one charakter uniwersalny, mimo owej ekskluzywnej dystrybucji, stawała się coraz powszechniejsza, choć napotykała na opór. Jeśli bowiem członkowie czy obywatele jakiejś społeczności są chronieni przez lokalne zasady sprawiedliwości, to

---

<sup>9</sup> Kant [1995a] s. 38-45 (p.b. 307-313), s. 58-60 (p.b. 352-353).

<sup>10</sup> Kant [1995b] s. 64 (p.b. 357).

nie tylko wiąże się to z przywilejami, ale także z obowiązkami. Bycie obywatelem *polis* czy nowożytnego państwa oznaczało i oznacza posiadanie uprawnień, ale także obowiązków, zwłaszcza na wypadek wojny.

Możliwa jest wszakże, a nawet w pewnym zakresie jest urzeczywistniana, inna dystrybucja zasad sprawiedliwości, którą można określić jako inkluzywną, to znaczy włączającą w zakres stosowanych zasad sprawiedliwości ludzi należących do różnych form stowarzyszenia się – od naturalnych po sztucznie konstruowane. Zasady sprawiedliwości obejmują wówczas ludzi niezależnie od właściwości, które mogą ich różnić i tym samym pozwalają ich zaliczać do bardzo różnych kategorii społecznych. Powiada się, że zasady sprawiedliwości obowiązują ponad granicami dzielącymi owe, w ten czy inny sposób wyodrębnione, kategorie ludzi, ale przede wszystkim obowiązują ponad granicami państw.

Nie sposób więc nie zgodzić się z opinią Onory O'Neill, iż większość najbardziej znanych koncepcji sprawiedliwości ma, jak przyjęło się określać za Kantem i współczesnymi teoretykami sprawiedliwości powszechnej, charakter kosmopolityczny<sup>11</sup>.

### **Sprawiedliwość: uprawnienie i obowiązek**

Według jednego z teoretyków sprawiedliwości kosmopolitycznej czy uniwersalnej Thomasa W. Pogge wszelkie koncepcje sprawiedliwości, które nawiązują do praw człowieka, cechują trzy elementy: *indywidualizm* – najważniejszym przedmiotem zainteresowania i troski (*concern*) są jednostki, *uniwersalność* – status ten posiadają wszelkie istoty ludzkie i *ogólność* – osoby są przedmiotem zainteresowania i troski ze strony każdej jednostki<sup>12</sup>. Pogge konstruuje pewne założenia antropologiczne, z których ma wynikać, iż wszyscy ludzie posiadają te same podstawowe uprawnienia (prawa człowieka), które rodzą zobowiązania po stronie innych ludzi; innymi słowy ludzie są powiązani relacjami uprawnień i obowiązków przez sam fakt bycia ludźmi. Pogge posługuje się zamiennie pojęciami osoby, istoty ludzkiej i jednostki, choć zaznacza, iż czyni to na użytek konkretnego wywodu. Jednak różnica między tymi pojęciami nie jest jasna. Wydaje się, że osoba jest pojmowana przez Poggego przede wszystkim jako odrębna istota ludzka, posiadająca prawa (uprawnienia) niezależnie od jej związków genetycznych, etnicznych, kulturowych czy politycznych. Zatem uniwersalność o jakiej mówi Pogge należałoby rozumieć jako równą dystrybucję praw człowieka: każdy człowiek bez względu na okoliczności swego bytowania jest podmiotem praw człowieka, przy-

---

<sup>11</sup> O'Neill [2001] s. 188.

<sup>12</sup> Pogge [1995] s. 48.

sługują one każdemu z racji bycia człowiekiem. Prowadzi to, jak zauważa Michael Blake, do swoistego paradoksu: z jednej strony jednostki winny być traktowane jednakowo (egalitaryzm moralny), z drugiej zaś strony dążenie do sprawiedliwego traktowania ludzi zakłada, iż znajdują się one w różnym położeniu, a więc wymagają działań wyrównujących i wspomagających, a to z kolei może naruszać ich poczucie godności<sup>13</sup>. Ponadto jeśli parafrazując Roberta Mertona można uznać, iż każda jednostka jest wiązką praw człowieka, to nie jest wcale oczywiste, co składa się na ową wiązkę, gdyż każdemu uprawnieniu, by nie było ono jedynie fikcją czy pobożnym życzeniem, powinien odpowiadać stosowny obowiązek.

Pogge przytacza fragment artykułu 25 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (podajemy go w całości), który stwierdza, iż

Każdy człowiek ma prawo do stopy życiowej zapewniającej zdrowie i dobrobyt jego i jego rodziny, włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie, opiekę lekarską i konieczne świadczenia socjalne, oraz prawo do ubezpieczenia na wypadek bezrobocia, choroby, niezdolności do pracy, wdowieństwa, starości lub utraty środków do życia w inny sposób od niego niezależny<sup>14</sup>.

To zaś oznaczałoby, iż owemu prawu (uprawnieniu) odpowiadają obowiązki, których podmioty nie są wszakże określone, choć wydaje się, że są to instytucje poszczególnych państw.

Skrajne ubóstwo nie tylko prowadzi do powszechnego braku realizacji prawa scharakteryzowanego w artykule 25 *Deklaracji*, ale uniemożliwia ludziom, wskutek opóźnienia w rozwoju, analfabetyzmu, wyczerpującej pracy, urzeczywistnianie praw obywatelskich i politycznych, i w rezultacie osiągnięcie wpływu na rządy i instytucje własnych krajów. Jednak w porównaniu z trudnościami, jakie wiążą się ze zwalczaniem przemocy zagranicą za pomocą interwencji militarnej, zmniejszenie skrajnego ubóstwa zdaniem Poggego jest daleko łatwiejsze. Skoro prawa człowieka są naruszane, to możliwe jest wskazanie przyczyn ich łamania. Pogge jest przekonany, iż różnica poziomu rozwoju ekonomicznego między światem zachodnim a światem globalnej nędzy jest związana z ludobójstwem, kolonializmem, niewolnictwem, eksploatacją bogactw naturalnych z wykluczeniem miejscowej ludności z korzyści z nich czerpanych (są one udziałem krajów bogatych i miejscowych elit), a globalny ład gospodarczy podtrzymuje i pogłębia globalną nierówność gospodarczą.

---

<sup>13</sup> Blake [2005].

<sup>14</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka [1948].

Być może nie przewidzieliśmy tych negatywnych skutków, gdy tworzyliśmy nową architekturę ekonomiczną na skalę globalną pod koniec lat 1980. Teraz, gdy jesteśmy ich świadomi nasza sytuacja moralna jest bardziej zbliżona do sytuacji Mao Tse-Tunga w 1959 roku. Nie przewidział on, że jego program Wielkiego Skoku rozpoczęty w 1958 roku, zdecydowanie pogłębi biedę w Chinach. Lecz, gdy katastrofalne skutki tej polityki stały się widoczne podczas wielkiego głodu w latach 1959-1962, Mao kontynuował swoją politykę i odrzucił zagraniczną pomoc. Dwaście do trzydziestu milionów Chińczyków zmarło w wyniku tego fatalnego moralnego błędu. Podtrzymywanie naszych obecnych globalnych struktur gospodarczych i kontynuowanie polityki gospodarczej bez żadnych zmian jest przejawem tej samej moralnej niewydolności<sup>15</sup>.

Porównanie skutków procesów globalizacji gospodarczej z efektami wprowadzenia komunistycznych zasad w gospodarce: likwidacji prywatnej własności i wprowadzenia chałupniczych metod produkcji surowców przemysłowych (wytop żelaza) przy równoczesnej kolektywizacji rolnictwa i czyszkach etnicznych jest zdumiewające, a poza tym nie wnosi nic do zrozumienia natury procesów globalizacyjnych końca XX wieku, natomiast umożliwia Poggemu prostą identyfikację przyczyn nędzy, chorób, analfabetyzmu i innych zjawisk negatywnych na południowej półkuli.

Stwierdza on jednoznacznie, iż niemożność realizacji praw człowieka w krajach rozwijających się nie jest zjawiskiem endogennym, lecz jest „fenomenem, do którego powstania w znacznej mierze przyczyniliśmy się przez uprawianie określonej polityki i narzucanie pewnego typu ładu międzynarodowego”<sup>16</sup>. Inaczej rzecz ujmując Pogge obarcza kraje cywilizacji zachodniej odpowiedzialnością za różne odmiany zła w krajach, które eufemistycznie nazywa się krajami rozwijającymi się albo krajami trzeciego świata. Kraje, które poczynając od przełomu XVI i XVII wieku kolonizowały różne obszary Azji i Afryki, są przyczyną ich zacofania cywilizacyjnego, gospodarczego i politycznego.

Pogge uznaje za niewątpliwy związek między polityką krajów kolonialnych a niskim rozwojem kolonii traktowanych jako źródło tanich surowców, bogactw naturalnych, siły roboczej, zwłaszcza w okresie niewolnictwa. Nie bierze przy tym pod uwagę, iż taka charakterystyka kolonializmu i jego skutków jest

---

<sup>15</sup> Pogge [1995] s. 14, 15. Wszystkie fragmenty tekstów Poggego w tłumaczeniu autora niniejszego artykułu.

<sup>16</sup> Pogge [1995] s. 22.

dalece jednostronna<sup>17</sup>. Nie dostrzega również niesprawiedliwości związanej z protekcjonizmem handlowym polegającym na wspieraniu gospodarek byłych kolonii krajów Unii Europejskiej przez cła ochronne na towary produkowane w innych regionach świata<sup>18</sup>.

Rozpowszechniony pogląd, iż bieda i zacofanie są pochodną rządów kolonialnych, jest oparty na uproszczeniach. Wprawdzie powstanie kolonii wiązało się z wyzyskiem i nierzadko z nieodwracalnymi zmianami w lokalnej kulturze i obyczajowości, to jednak wiele lokalnych społeczności czy nawet wielokulturowych społeczeństw (przykładem mogą być Indie) przyswoiło sobie zdobycze cywilizacji zachodniej i zaadaptowało jej instytucje prawne i polityczne do miejscowych warunków. Choć proces ten był powolny w porównaniu ze zmianami w świecie zachodnim, to jednak przyniósł efekty, dzięki którym Indie i do pewnego stopnia Chiny, kraje które kilkadziesiąt lat temu miały poważne problemy z likwidacją głodu, osiągają teraz wysokie tempo rozwoju gospodarczego. Indie dokonały zielonej rewolucji i choć przez pewien czas podlegały wpływowi idei socjalistycznych, to osiągnęły sukces dzięki połączeniu gospodarki rynkowej (kapitalistycznej) z demokratycznymi instytucjami i systemem prawnym przejętym od angielskich kolonizatorów.

Chiny są przykładem kraju autorytarnego, który przechodzi gwałtowne przemiany gospodarcze o charakterze rynkowym, ale utrzymujące się przez lata zacofanie gospodarcze Chin i niemożność uporania się z powszechną biedą miały przyczyny endogenne, wywołane wprowadzeniem przez partię komunistyczną reżymu niezdolnego do zapewnienia poziomu życia choćby w części odpowiadającego poziomowi krajów tamtego regionu. Reżym ten utrwalając swe panowanie, dokonywał masowych zaplanowanych zbrodni, by całkowicie zniewolić społeczeństwo i poddać je bezwzględnej kontroli. Porównanie maoistycznych rządów i ich zgubnych skutków dla ludności tego kraju z rządami kolonialnymi świadczy o ideologicznym zaciętrzewieniu Poggego i uniemożliwia mu zrozumienie rzeczywistych przyczyn zróżnicowania ekonomicznego w świecie, aczkolwiek wykazuje on dużą wrażliwość na ludzką biedę i nękające ludzi nieszczęścia. Wyczulony jest także na wszelkiego rodzaju nadużycia i manipulacje, które są ciemną stroną globalizacji gospodarczej, czy generalnie działalności na wolnym rynku. Firmy działające na rynku unikają odpowiedzialności, stosowania się do norm,

---

<sup>17</sup> Por. np. Jones [1986], Ferguson [2002]. Dziękuję Tomaszowi Żuradzkiemu za zwrócenie uwagi na książkę N. Fergusona.

<sup>18</sup> Jednym z wielu przykładów są cła nakładane na banany pochodzące z Ameryki Południowej wspierające producentów tych owoców w byłych koloniach państw Unii Europejskiej w Afryce, na Karaibach i wyspach Pacyfiku.



unikają płacenia podatków, dążą do monopolizacji itd. Ale gdyby przedsiębiorstwa państwowe uznać za właściwą formę gospodarowania, wówczas okaże się, że i one stosują praktyki korzystne dla siebie i naruszają obowiązujące, choć inne reguły.

Wspomniane ujęcie kolonializmu pozwala Poggeemu sformułować tezę o charakterze etycznym, stwierdzającą, iż określonym kategoriom ludzi, w tym wypadku żyjącym w skrajnej nędzy ekonomicznej i w socjalnym ubóstwie, przysługują uprawnienia, zaś na innych spoczywa obowiązek realizacji tych uprawnień. W ten sposób określa on podmioty odpowiedzialne za nędzę ludzi żyjących w byłych koloniach, co sprowadza się do znanego poglądu, że wzbogaceni dzięki wyzyskowi biednych, mają wobec nich moralne zobowiązania i winni są im wszelką pomoc, która ma nie tylko polepszyć ich obecną sytuację, ale przede wszystkim stworzyć trwałe podstawy poprawy ich położenia w przyszłości, czyli zapobiec dalszej pauperyzacji.

Choć Pogge nie uważa się za marksistę, jednak odwołuje się do pewnych tez materializmu historycznego, mimo że uważa go za teorię płytką (*thin*)<sup>19</sup>. Pożytek z Marksowskiego materializmu historycznego polegać ma na tym, iż pozwala on rozpoznać wpływ interesów jednostek i ich sytuacji na to, co uważa się za moralnie znaczące, jakich używa się pojęć etycznych i koncepcji sprawiedliwości, które reformy uważa się za zachęcające, a jakie za utopijne, wreszcie pozwala na określoną selekcję faktów ze względu na akceptowane wartości<sup>20</sup>. Teza o zależności świadomości od bytu odnosi się przede wszystkim do społeczeństw zamożnych:

Ze względu na błahę korzyści zamożni tego świata, ich rządy i międzynarodowe organizacje, utrzymują biedniejszą połowę świata w skrajnej a często zagrażającej życiu biedzie. Ta prosta prawda o światowej biedzie jest obecnie zręcznie ukrywana przez światową elitę, przez jej polityków, urzędników i ekonomistów<sup>21</sup>.

Materializm historyczny uzasadnia w tym wypadku spiskową interpretację procesów społecznych i gospodarczych. Zauważmy wszakże, że odrzucenie tej upraszczającej interpretacji nie oznacza, iż działania nastawione na zysk, w których używa się środków półlegalnych i nielegalnych, w ogóle nie występują. Jednak ich przedmiotem nie jest wyłącznie biedniejsza część świata. Niektóre

---

<sup>19</sup> Pogge [2008b] s. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Pogge [2010] s. 797.

jednostki i instytucje szukają, podobnie jak kapitał, najkorzystniejszych warunków zastosowania tego rodzaju środków, o czym mogliśmy się przekonać w ciągu ostatnich dwóch lat kryzysu ekonomicznego, który dotyka kraje pierwszego i drugiego, a nie tylko trzeciego świata.

Nie zmienia to jednak faktu, iż przytaczane za FAO i innymi instytucjami międzynarodowymi dane są przerażające: liczba osób chronicznie niedożywionych wynosi ponad 1 miliard, 884 miliony ludzi żyją bez czystej wody do picia, 2,5 miliarda ludzi nie ma odpowiednich urządzeń sanitarnych, 924 miliony żyją bez odpowiedniego dachu nad głową, a 2 miliardy nie mają dostępu do podstawowych medykamentów<sup>22</sup>. W obliczu takiej biedy, gdy bez trudu, pomijając różnice kulturowe i klimatyczne, można określić, absolutny próg nędzy, rodzi się dość naturalne pytanie o to, jak możliwe jest udzielenie pomocy tak wielkiej liczbie ludzi żyjących w różnych warunkach klimatycznych, społecznych i politycznych. Pogge i inni zajmujący się problemami biedy, etyką populacyjną czy zagadnieniami dystrybucji pomocy<sup>23</sup>, słusznie wskazują na ogólność jako cechę sprawiedliwości globalnej, to znaczy na podstawową moralną przesłankę ujmującą sprawiedliwość z perspektywy praw człowieka. Przesłanka ta głosi, iż jako ludzie, jako odrębne indywidua, pozostajemy w relacji do innych ludzi – osób w potrzebie (a właściwie w sytuacji zagrożenia życia), i winniśmy im udzielać wsparcia.

Nawiasem mówiąc świadomość fatalnego położenia ogromnych rzesz ludzi jest powiązana z funkcjonowaniem nowoczesnych środków przekazu informacji. Przed ponad stu laty świadomość sytuacji ludów żyjących z dala od głównych centrów cywilizacyjnych była ograniczona, a wiadomości na ich temat rozchodziły się z wolna i nie były przedmiotem powszechnego zainteresowania. Współcześnie informacja rozprzestrzenia się w ogromnym tempie, co sprawia, iż rośnie świadomość potrzeb ludzi w różnych regionach świata, gdzie toczą się wojny, panuje głód, trwają prześladowania, szerzą się epidemie, utrzymują się niewydolne systemy gospodarcze i polityczne.

Bliskość społeczna uwrażliwia na potrzeby osób, które znamy<sup>24</sup>. Dlatego też w naturalny sposób zasady sprawiedliwości dystrybutywnej stosuje się częściej i z przekonaniem w stosunku do tych, których znamy. Czy zbliżenie do obcych, jakie jest pochodną informacji o położeniu ludzi w odległych regionach świata, sprawia, że stają się nam bliscy i dlatego obejmujemy ich naszą troską? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, gdyż choć w pewnym stopniu jesteśmy

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 796.

<sup>23</sup> O'Neill [1986]; Mulgan [2010]; Clayton [2010].

<sup>24</sup> Pogge [2008b] s. 4.

globalną wioską, jak to ujął Marshall McLuhan, to jednak bliskość z obcymi uzyskiwana za pomocą telewizji jest złudna. Powtarzające się obrazy telewizyjne ludzi nękanym głodem, chorobami, katastrofami naturalnymi lub wojnami, obojętnieją telewidzom i tylko część z nich poczuwa się do udzielania im wsparcia, choćby w formie finansowania organizacji pomocowych.

Choć obowiązek moralny i odpowiedzialność moralna mają zasadniczo charakter indywidualny, a tego rodzaju ujęcie relacji pomiędzy ludźmi być może trafnie ukazuje znaczenie indywidualnej refleksji moralnej dla moralnego znaczenia czynów, lecz biorąc pod uwagę skalę problemu, bardziej istotne wydaje się podejmowanie działań, najczęściej zbiorowych, które poprawiają sytuację najuboższych w warunkach bezpośredniego zagrożenia życia i zdrowia. Najważniejsze jednak są działania, które tworzą trwałe podstawy poprawy warunków życia i pozwalają uzyskać samodzielność i samowystarczalność.

Czy zatem mamy pomagać obcym i na czym pomoc ta ma polegać? Jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku można było spotkać uzasadniany naukowo pogląd sprzeciwiający się udzielaniu pomocy biednym, przywołany przez Poggego, a będący swoistą wersją neomaltuzjanizmu, i podzielany niejawnie przez wielu, iż wysoka śmiertelność jest warunkiem koniecznym uniknięcia przeludnienia, powszechnego zubożenia i klęsk ekologicznych<sup>25</sup>. Pogge kwestionuje tezę neomaltuzjanizmu wskazując na tendencję do zmniejszania się dzietności w miarę wzrostu zamożności. Z kolei Hayek w przyroście ludności związanym z polepszającymi się warunkami życia, dostrzega zjawisko korzystne, jako że w wyniku wzrostu ludności następuje wzrost zróżnicowania społecznego i specjalizacji (praca przestaje być jednorodnym czynnikiem produkcji), sprzyjający rozwojowi materialnemu i duchowemu cywilizacji<sup>26</sup>. Pogge, O'Neill i Hayek konstatują, iż rozwiązanie problemu głodu jest związane z istnieniem wolnego rynku, choć odmiennie postrzegają skutki wzrostu zamożności. Wzrost liczebności populacji ludzkiej w skali światowej budzi obawy Poggego, lecz dostrzega on spadkowe tendencje demograficzne związane ze wzrostem dobrobytu w różnych krajach. Natomiast Hayek i O'Neill uważają wzrost populacji ludzi za czynnik sprzyjający rozwojowi gospodarczemu i cywilizacyjnemu<sup>27</sup>.

Wydaje się więc, iż pomoc doraźna, ratująca życie i zdrowie, niesiona znajdującym się w skrajnie trudnych warunkach jest obowiązkiem wynikającym ze zrozumienia potrzeb i cierpień istot rozumnych i zdolnych do odczuwania. Jeste-

---

<sup>25</sup> Hardin [1974] za: Pogge [2010] s. 802.

<sup>26</sup> Hayek [2004] s. 186.

<sup>27</sup> O'Neill [1986] s. 17, 18.

śmy przecież w stanie rozumieć istoty odczuwające, a niekoniecznie rozumne, i niejednokrotnie odczuwamy większą siłę nakazu moralnego niesienia pomocy zwierzętom niż ludziom, być może dlatego, iż jesteśmy świadomi bezradności zwierząt. Czy potrzeby zwierząt są rodzajem uprawnień, to przedmiot współczesnych debat, które pozostają poza obszarem niniejszych rozważań. Natomiast uznajemy, że pewne potrzeby ludzi są rodzajem uprawnień, z którymi powiązane są nasze zobowiązania. Jednak na dłuższą metę realizacja obowiązków powinna sprzyjać rozwojowi lokalnej przedsiębiorczości, umożliwiającą usamodzielnienie się lokalnych społeczności i podnoszenie poziomu życia.

W tym zakresie podstawową rolę wypełniać mogą instytucje niezależne od państw i nie będące zbiurokratyzowanymi wielkimi instytucjami w rodzaju ONZ, które w naturalny sposób określają własne cele korporacyjne, przeznaczają na nie znaczące środki finansowe pochodzące od podatników i podlegają pokusom korupcyjnym. Rola rządów czy państw świata zachodniego powinna przede wszystkim polegać na zapewnieniu ochrony organizacjom pozarządowym niosącym pomoc doraźną i długofalową, i na stosowaniu nacisków, a nawet siły zbrojnej, dla obrony miejscowej ludności przed działalnością bandyckich rządów i współczesnych handlarzy niewolnikami (często muzułmanów), którzy działają w regionach wschodniej Afryki, tak jak czynili to przed kilkuset laty. Urzeczywistnianie zasad sprawiedliwości w skali globalnej musi przebiegać wielotorowo i nie może ograniczać się do sprawiedliwości dystrybtywnej polegającej na pomocy doraźnej. Sprawiedliwość powinna mieć charakter umożliwiający partycypację w dobrobycie i dobrostanie powyżej pewnego minimalnego poziomu, i być powiązana z aktywnością w życiu społecznym i gospodarczym. Sprawiedliwość dystrybtywna dóbr może skutkować biernością jednostek. Natomiast sprawiedliwość dystrybtywna uprawnień do samodzielnej aktywności (brak istotnych przeszkód obyczajowych i prawnych, sprawiedliwość liberalna choć powiązana z lokalną tradycją) jest czynnikiem aktywizującym i rozwijającym. Sprawiedliwość, używając określeń Onory O'Neill, może sprzyjać rozwojowi ukierunkowanemu na wzrost lub rozwojowi ukierunkowanemu na dystrybucję<sup>28</sup>.

Posługując się kategoriami uprawnień i obowiązków, które na ogół uważa się za silnie skorelowane, Pogge natrafia na problem trafnie ujęty przez Onorę O'Neill. Podmioty uprawnień i podmioty obowiązków odpowiadających tym uprawnieniom mogą mieć charakter uniwersalny lub określony; uprawnienie wiążące wszystkich lub tylko niektórych i obowiązki powszechne lub określone<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> O'Neill [1986] s. 19-26.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s.100 i r. 6-8.

Gdy idzie o zasady sprawiedliwości globalnej, ustalenie, jaki jest zakres uprawnień i czy odpowiadają im obowiązki, nie jest rzeczą prostą. Łatwo można popaść w swoisty entuzjizm moralny, którego jednym ze skutków jest misyjność i chęć wymuszenia postaw i czynów uważanych przez jakieś grupy za posiadające najwyższą rangę. Natomiast rozważne określenie obowiązków, uwzględniające realne możliwości osiągnięcia zamierzonych celów, jest ze wszech miar pożądane.

Podsumowując tę część rozważań możemy uznać, że pomoc obcym jest obowiązkiem moralnym odpowiadającym uprawnieniom po stronie głodujących, chorych i prześladowanych jako istot cierpiących, których cierpienie rozumiemy dzięki temu, iż sami jesteśmy istotami doznającymi cierpienia. Obowiązek moralny niesienia pomocy innym napotyka wszakże na przeszkodę, jaką stanowią warunki ich realizacji. Wprawdzie skuteczność realizacji obowiązków moralnych należy odróżnić od kwestii ich zasadności, to jednak w wypadku niesienia pomocy innym efektywność ma znaczenie istotne. Dlatego, nawiązując do stanowiska O'Neill, należy rozróżnić kręgi obowiązków, to znaczy różne zakresy przedmiotowe obowiązków.

Nie bez powodu angielskie powiedzenie „charity begins at home” wskazuje na pierwszeństwo sfery domowej i rodzinnej, w której uczymy się obowiązku dobroczynności (niesienia pomocy) i równocześnie uświadamiamy sobie siłę uprawnień po stronie naszych bliskich i *vice versa*. Poszerzanie kręgów obowiązków na sąsiadów, mieszkańców miasta, gminy, innych miast i gmin, kraju czy rodaków za granicą wymaga wychowania (swoistego treningu) w celu wyrobienia w sobie trwałej postawy moralnej (starożytni powiedzieliby, że idzie o nauczanie się cnoty dobroczynności). Dopiero ukształtowanie się takiej postawy, choć nie musi obejmować wszystkich tych kręgów, może stać się podstawą utrwalenia poczucia obowiązku pomagania obcym, o których wiemy tylko tyle, że cierpią i żyją w pewnym, odległym rejonie świata.

Wydaje się, że różne formy instytucjonalne, zwłaszcza w postaci wolontariatu, mogą nadać obowiązkowi większą efektywność. Istnienie (i powstawanie) organizacji krajowych i zagranicznych nastawionych na niesienie pomocy obcym umożliwia realizację obowiązku etycznego dobroczynności. Oczywiście można uznać, że daleko bardziej efektywne byłoby nadanie obowiązkowi moralnym charakteru prawa obwarowanego sankcjami. Jednak bardziej realistyczne wydaje się zawieranie międzynarodowych porozumień między państwami, które pozwalają nieść pomoc doraźną, ale także wspierać lokalną przedsiębiorczość, by po przezwyciężeniu największych trudności: głodu i epidemii, dopomóc obcym w osiągnięciu możliwie wysokiego poziomu samodzielności i samowystarczalności. Owe międzypaństwowe porozumienia powinny w szerszym zakresie uwzględ-

niać udział organizacji pozarządowych i uzyskiwać od państw – stron porozumień wsparcie logistyczne. Możliwe jest też cedowanie na nie przez państwa dystrybucji rządowych środków finansowych dla uniknięcia kosztów biurokratycznych.

### **Sprawiedliwość pomiędzy społeczeństwami**

Jeśli jednak poważnie rozważamy projektowanie prawnych i międzynarodowych ram pomagania obcym, powinniśmy przyjrzeć się propozycji Johna Rawlsa, przedstawionej w jego pracy *Prawo ludów*. Już w *Teorii sprawiedliwości* Rawls wskazywał na możliwość rozszerzenia sprawiedliwości jako bezstronności na prawo międzynarodowe w związku z kwestią celów i granic wojny sprawiedliwej<sup>30</sup>. Podobnie jak w teorii sprawiedliwości jako bezstronności, w której jednostki za zasłoną niewiedzy zawierają umowę społeczną co do zasad sprawiedliwości, jakie mają spełniać podstawowe instytucje dobrze urządzonego społeczeństwa, podstawą prawa ludów jest umowa społeczna również zawierana za zasłoną niewiedzy (co do bogactw, siły gospodarczej i demograficznej) między ludami traktowanymi jako zbiorowe podmioty różne od powiązanych z nimi państw.

Dwie podstawowe idee motywują prawo ludów:

- niesprawiedliwość jest źródłem różnych postaci wielkiego zła: niesprawiedliwych wojen, ucisku, prześladowań religijnych, naruszania wolności sumienia, głodu i ubóstwa, ludobójstwa i masowych zbrodni;
- wielkie zła zanikają, gdy najpoważniejsze formy politycznej niesprawiedliwości zostają zastąpione sprawiedliwą (lub przynajmniej przyzwoitą) polityką społeczną realizowaną przez ustanowione sprawiedliwe (lub przynajmniej przyzwoite) podstawowe instytucje<sup>31</sup>.

Interesujące jest, iż Rawls nie tylko ma na uwadze ustanowienie prawa ludów poprzez rozszerzenie liberalnej koncepcji sprawiedliwości wyrastającej ze społeczeństw wewnętrznych (odrębnych) i rozszerzonej na społeczność ludów, ale także wpływ rozumnych i sprawiedliwych instytucji na pokolenia wzrastające, które doszedłszy do wieku dorosłego, będą je aprobować w przyszłości, podtrzymywać i działać na rzecz ich przetrwania; w tym sensie natura ludzka jest dobra<sup>32</sup>. Innymi słowy, warunkiem istnienia instytucji długiego trwania jest dbałość o nie, oparta na ukształtowanych w sposób trwały postawach moralnych.

---

<sup>30</sup> Rawls [2001] s. 10, [1999] s. 331-335.

<sup>31</sup> Rawls [2001] s. 14-15.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 15.

Podobnie jak z perspektywy teorii sprawiedliwości jako bezstronności jednostki tworzą społeczeństwo decydując o jego kształcie instytucjonalnym, tak ludy tworzą społeczność ludów, a prawo ludów reguluje ich wzajemne stosunki. Prawu ludów (jego ideałom i zasadom) podporządkowują się ludy dobrze urządzone, występujące w dwóch formach:

- rozumnych ludów liberalnych;
- ludów przyzwoitych.

Te ostatnie są nieliberalne, lecz ich instytucje spełniają określone warunki politycznej praworządności i sprawiedliwości (obywatele mają pewien udział w decyzjach politycznych), niektóre z nich mogą mieć „pryzwoitą hierarchię konsultacji”, czyli „być przyzwoitymi ludami hierarchicznymi”<sup>33</sup>.

Pozostałe ludy to:

- państwa bezprawia;
- społeczeństwa obciążone niekorzystnymi warunkami;
- łaskawe absolutyzmy, w których prawa człowieka są przestrzegane, ale obywatele nie mają udziału w podejmowaniu decyzji politycznych<sup>34</sup>.

Bez wątplenia łaskawe absolutyzmy bliższe są ludom dobrze urządzonym.

Koncepcja prawa ludów zakłada, iż poprzez rozszerzenie idei ogólnej umowy społecznej na społeczność ludów liberalno-demokratycznych i społeczność ludów przyzwoitych, acz nieliberalnych, jest analizowana w ramach teorii idealnej, zaś teoria nieidealna dotyczy państw bezprawia i społeczeństw obciążonych niekorzystnymi warunkami. Teoria idealna ma charakter statyczny, to znaczy określa ideały, wartości i warunki ich osiągnięcia. Natomiast teoria nieidealna ma charakter dynamiczny i charakteryzuje sposoby stopniowego osiągnięcia długofalowego celu, jakim jest uznanie i przestrzeganie prawa ludów przez wszystkie ludy<sup>35</sup>. Przy czym określa granice tolerancji dla państw bezprawia, które odmawiają akceptacji prawa ludów, i analizuje warunki przewyciężenia obciążeń historycznych, ekonomicznych i społecznych oraz warunki osiągnięcia ustroju dobrze urządzonego.

Głównym rysem rozwijanej teorii jest jej realistyczna utopijność. Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż jest to oksymoron, ale Rawls ma na myśli podejście nie-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 9, przyp. 2, s. 11.

<sup>34</sup> Biorąc pod uwagę te kryteria należałoby uznać, iż Dystrykt Kolumbia w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy jego mieszkańcy nie mieli prawa wyborczego, miał ustrój łaskawego absolutyzmu. Por. Hayek [1960] s. 13.

<sup>35</sup> Rawls [2001] s. 131-132.

rzadko stosowane w filozofii politycznej (np. przez Hume'a<sup>36</sup>), polegające na rozszerzaniu granic tego, co uważa się za praktyczną możliwość polityczną i przedstawia możliwy do osiągnięcia świat społeczny<sup>37</sup>.

Gdyby prawo ludów zostało ustanowione pomiędzy ludami dobrze urządzonymi, wówczas nastąpiłoby ugruntowanie sprawiedliwych instytucji w stosunkach międzynarodowych, regulowanych dotąd zasadami prawa międzynarodowego. Tworząc społeczność ludów dzięki prawu ludów, które oparte zostało na zasadach sprawiedliwości, wiążących ze sobą poprawę położenia najgorzej sytuowanych społeczeństw z zasadą ich wolności i tolerancji pomiędzy nimi, ludy dobrze urządzone byłyby w stanie za pośrednictwem różnych instytucji pomagać innym ludom wydobyć się ze stanu nędzy.

Idealizm polityczny teorii Rawlsa znajduje wyraz w określeniu celu, jakim jest zbudowanie społeczności ludów opartej na prawie ludów, a obejmującej w ostateczności wszelkie społeczeństwa. Realizm polityczny teorii Rawlsa polega na trzeźwym uwzględnianiu warunków panujących w okresie konstrukcji społeczności ludów: skoro istnieją i istnieć będą różne państwa bezprawia, to ludy dobrze urządzone i inne nieagresywne ludy, nieposiadające dobrze urządzonego ustroju, muszą być przygotowane do odparcia ataku zbrojnego z ich strony.

Wydaje się, że połączenie koncepcji sprawiedliwości, pojmowanej jako obowiązek moralny jednostek wobec ludzi wymagających ratunku i systematycznego wsparcia, z systemem sprawiedliwości opartym na prawie i relacjach pomiędzy społeczeństwami zwanymi przez Rawlsa ludami, byłoby względnie realistycznym zarysem porządku opartego na zasadach sprawiedliwości urzeczywistnianych przez ludzi kierujących się obowiązkiem moralnym i wspartych systemem instytucji umożliwiających egzekwowanie zasad sprawiedliwości mających charakter prawa wiążącego różne społeczeństwa.

W teorii Rawlsa, którą można pogodzić z pewnymi elementami teorii Poggego, mimo iż on sam odnosi się krytycznie do rawlsowskiej teorii, można jednak dostrzec elementy wątpliwe. Rozróżnienie na ludy i państwa jest nieprzekonywające. Ludy według niego są podmiotami moralnymi, które w przeciwieństwie do państw nie kierują się wyłącznie racjonalnymi interesami, czyli racją stanu, a skoro tak, to ludy z natury rzeczy nie pozostają w sytuacji konfliktu, co rzecz oczywista ułatwia zawarcie umowy. Nie jest jednak jasne, czy rezygnacja z podejmowania decyzji ze względu na rację stanu przez ludy jest związana z sytuacją pierwotną i z zasłoną niewiedzy czy też jest stałą cechą ludów.

---

<sup>36</sup> Hume [1985] s. 512-529.

<sup>37</sup> Rawls [2001] s. 13.



Jednakże Rawls porównując ludy liberalne z państwami, stwierdza jednoznacznie: „również liberalne ludy mają fundamentalne interesy zgodne z ich koncepcjami słuszności i sprawiedliwości. Dążą one do ochrony swego terytorium, do zapewnienia bezpieczeństwa swoich obywateli, a także do zachowania wolnych instytucji politycznych, samych wolności i wolnej kultury swych obywatelskich społeczeństw”<sup>38</sup>. Jeśli tak, to różnica między państwami i ludami zaciera się. Gdy zaś weźmiemy pod uwagę, iż umowa zawierana jest w sytuacji pierwotnej przez przedstawicieli ludów, można uznać, że w tym hipotetycznym stanie mamy do czynienia z załączkową formą instytucji państwa. Stan poprzedzający logicznie zawarcie umowy społecznej, prowadzącej do ustanowienia prawa wiążącego wszystkie jej strony, jest więc stanem natury, w którym strony umowy nie są tylko zbiorowymi podmiotami moralnymi o szlachetnych intencjach, lecz państwami. Państwa te, nawet jeśli nie posiadają rozbudowanej struktury instytucjonalnej, lecz dysponują centrum władzy politycznej, kierują się jednak różnymi, także sprzecznymi interesami. Stan ten jest więc podobny do hobbesowskiego stanu natury, który wedle autora *Lewiatana* panuje między państwami. Jeśli nasza interpretacja jest trafna, to osiągnięcie sprawiedliwego porządku międzynarodowego, opartego na wspólnie akceptowanym i egzekwowanym prawie jest daleko trudniejsze – na poziomie teorii i w konsekwencji w praktyce – niż sądzi Rawls. Tym samym urzeczywistnienie zasad sprawiedliwości wyrażające się w pomocy obcym staje się jeszcze bardziej problematyczne.

## Bibliografia

- Arystoteles [1956] – Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum., oprac. i wstęp D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.
- Blake [2005] – M. Blake, *International Justice*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostępne na: <http://plato.stanford.edu/entries/international-justice/>.
- Clayton [2010] – M. Clayton, *Justice and Distribution*, [w:] *The Routledge Companion to Ethics*, J. Skorupski (ed.), Routledge, London and New York 2010: 692-703.
- Dicey [1982] – A.V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Roger E. Michener (ed.), Liberty Fund, Indianapolis 1982.
- Ferguson [2002] – N. Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Allen Lane, London 2002.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 47.

- Hardin [1974] – G. Hardin, *Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor*, "Psychology Today" 8 (4) 1974: 38-43.
- Hayek [1960] – F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.
- Hayek [2004] – F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kuniński, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2004.
- Hume [1985] – D. Hume, *Idea of a perfect commonwealth*, [w:] D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, E.F. Miller (ed.), Liberty Classics, Indianapolis 1985.
- Jones [1986] – S. Jones, *Two Centuries of Overseas Trading: Origins and Growth of the Inchcape Group*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1986.
- Kant [1995a] – I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, [w:] *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, krytyczne oprac., wstęp, uwagi, bibliografia i indeks H.F. Klemme, tłum. i przedmowa M. Żelazny, Wydawnictwo COMER, Toruń 1995.
- Kant [1995b] – I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, [w:] *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, krytyczne oprac., wstęp, uwagi, bibliografia i indeks H.F. Klemme, tłum. i przedmowa M. Żelazny, Wydawnictwo COMER, Toruń 1995.
- Mulgan [2010] – T. Mulgan, *Population Ethics*, [w:] *The Routledge Companion to Ethics*, J. Skorupski (ed.), Routledge, London and New York 2010: 731-741.
- O'Neill [1986] – O. O'Neill, *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, Allen & Unwin, London 1986.
- O'Neill [2001] – O. O'Neill, *The Agents of Justice*, [w:] *Global Justice*, Th.W. Pogge (ed.), Blackwell Publishing, Oxford 2001: 188-203.
- Platon [1958] – Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Plisecka [2002] – A. Plisecka, *Definicja sprawiedliwości w filozofii Cyserona i w prawie rzymskim*, „Studia Iuridica”, (XL) 2002: 131-139.
- Pogge [1992] – Th.W. Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty "Ethics"*, 103 (1) 1992: 48-75.
- Pogge [2008a] – *Global Justice*, Th.W. Pogge (ed.), Blackwell Publishing, Oxford 2001.
- Pogge [2008b] – Th. W. Pogge, *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms*, 2nd ed., Polity Press, Cambridge, Malden 2008.
- Pogge [2010] – *World Poverty*, [w:] *The Routledge Companion to Ethics*, J. Skorupski (ed.), Routledge, London and New York 2010: 796-807.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka [1948] – *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, dostępne na: [http://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Powszechna\\_Deklaracja\\_Praw\\_Czlowieka.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf).
- Rawls [1999] – J. Rawls, *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Rawls [2001] – J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Fundacja ALETHEIA 2001.
- Szlachta [2004] – B. Szlachta, hasło „sprawiedliwość”, [w:] *Słownik społeczny*, B. Szlachta (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.