NR 13/2013

Σ Ο Φ Ι Α

ISSN 1642-1248

Przekłady

Переводы

Sebastiano Maffettone

Powszechny obowiązek i globalna sprawiedliwość. Część I*

*Всеобщая обязанность и глобальная справедливость. Часть I**

Wy, którzy żyjecie bezpiecznie
W waszych ciepłych domach,
Wy, którzy wracając wieczór
Zastajecie ciepły posiłek i przyjazne twarze;
Zastanówcie się, czy jest człowiekiem
Ten, co pracuje w błocie,
Co nie zna spokoju
Co walczy o połówkę chleba,
Co umiera bez żadnego powodu
(Primo Levi, *Czy to jest człowiek*)**

* Tekst w formie drukowanej publikowany jest po raz pierwszy w języku polskim w Piśmie „ΣΟΦΙΑ". Tekst, ze względu na jego objętość, w celu umożliwienia jego publikacji w Piśmie, podzielony został na dwie części. W numerze 13. Pisma „ΣΟΦΙΑ" publikujemy część pierwszą przełożonego tekstu. Część druga zostanie opublikowana w numerze 14.

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

** Przekład H. Wiśniowskiej, zob. P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przekł. H. Wiśniowska, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1996, s. 11 (przypis tłumacza).

I

Świat, w którym żyjemy, charakteryzuje się ogromnymi dysproporcjami bogactwa i władzy. Według większości stanowisk, stopniowa liberalizacja międzynarodowego handlu i globalizacja gospodarcza przyczynią się z czasem do zwiększenia dystansu między bogatymi a biednymi. Statystyki międzynarodowe wydają się to wszystko potwierdzać, jednak niepokojącym nadal pozostaje fakt, że prawie 20% ludności świata żyje za mniej niż dolara dziennie, a 45% za mniej niż dwa. Tymczasem, jako że narastające procesy globalizacyjne mają charakter nie tylko ekonomiczny, ale także kulturalny i polityczny, powoli dają one początek szerszej światowej społeczności, zmniejszając tym samym wpływ państw na życie każdego z nas. Niewątpliwe jest również to, że nawet poszczególne państwa różnią się pod względem dochodów i siły. Tak jak w wypadku jednostek, istnieją państwa bogate i ubogie, silne i słabe. Mimo zwiększonego uczestnictwa państw w społeczności międzynarodowej, rodzi to moralne i polityczne problemy, które wykluczają jakiekolwiek proste rozwiązanie. Wielu spośród nas, przyznając, że w skali światowej, pośród narodów i państw występują nadmierne nierówności, utrzymuje również, że nierówności takie są niesprawiedliwe[1]. Stwierdzenie, że niesprawiedliwość tego typu istnieje, jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że – w skali świata – najważniejsze dobra ekonomiczne nie są dystrybuowane, wśród jednostek oraz państw, w sposób moralnie akceptowalny. Wydaje się to tym bardziej oburzające, gdy ekstremalne ubóstwo prowadzi wielu ludzi do śmierci bądź uniemożliwia im prowadzenie godnego życia. Przesłanki tego typu stanowią podstawę powszechnego żądania większej sprawiedliwości na poziomie światowym[2].

Po tym początkowo wspólnym kursie myślenia, jego drogi rozgałęziają się w przeciwnych kierunkach. Według niektórych, nierówność powinna być rozpatrywana z punktu widzenia stosunków między jednostkami. W tym podejściu, które może określić mianem *kosmopolityzmu*, niesprawiedliwość związana jest z relacjami zachodzącymi między poszczególnymi osobami zamieszkującymi

[1] Nadmierne nierówności między jednostkami wewnątrz państw (z zanikającą klasą średnią), jak również między państwami, mogą stać się problemem dla efektywności ekonomicznej i demokracji jako takiej. Książka Josepha E. Stiglitza, *Making Globalization Work* (2006), traktuje o tego typu problemach dość przekonująco, począwszy od założenia, że samo odwołanie się do rynku na nic się nie przyda, aby je rozwiązać.

[2] Przez sprawiedliwość globalną rozumiem to, co zazwyczaj nazywa się „sprawiedliwością dystrybutywną", choć przyznaję, że istnieją inne przypadki globalnej sprawiedliwości, na przykład sprawiedliwości wymiennej – która zależy od uczciwości w międzynarodowym obrocie gospodarczym – czy sprawiedliwości wyrównującej – która może wynikać z próby rekompensaty poprzedniej niesprawiedliwości, tak jak w przypadku kolonializmu. Jeśli chodzi o ten temat zob. P. Van Parijs, *Global Distributive Justice* [in:] R. Goodin, P. Pettit, T. Pogge (eds.), *Blackwell's Companion to Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 2006; Ch. Jones, *Global Justice (Defending Cosmopolitanism)*, Oxford University Press, Oxford 1999.

świat[3]. W konsekwencji tego założenia, jesteśmy zobowiązani do osobistego zaangażowania w walkę z ubóstwem i nierównością, a także do zaangażowania w tworzenie nowych (lub wspieranie już istniejących) instytucji, które mogą pomóc w zwalczaniu niesprawiedliwości, których działalność może przyczynić się do tego, aby warunki życia wszystkich ludzi na świecie były bardziej wyrównane. Według innych z kolei, rozumowanie dotyczące poziomu globalnego w kategoriach odnoszących się stosunków jednostkowych jest mylące i niebezpieczne. W tym drugim podejściu, dającym się określić jako *etatyzm*[4], jeśli chcemy mówić o świecie, w którym rzeczywiście żyjemy, nie należy pomijać roli historycznie zróżnicowanych państw i narodów[5]. Aby przeciwdziałać temu, co uważają za złą, kosmopolityczną utopię, etatyści proponują minimalistyczny obraz globalnej sprawiedliwości. Obraz, w którym mamy uzasadnione prawo, by żądać sprawiedliwszego świata, nie jako świata bezpośrednio równych jednostek, ale jako świata państw i narodów, w którym każde zachowuje się w sposób na tyle sprawiedliwy, aby budować bardziej egalitarne społeczeństwo[6].

---

[3] Zawężam definicję kosmopolityzmu dla dobra argumentacji. Oczywiście, biorę za pewnik, że mogą istnieć różne formy kosmopolityzmu. Zob. C. Lu, *The One and Many Faces of Cosmopolitanism*, „Journal of Political Philosophy" 2000, No. 8(2), s. 35–59. Jednakże, interesuje mnie tutaj kosmopolityzm w kontekście sprawiedliwości (zob. Ch. Beitz, *International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought*, „World Politics" 1999, No. 51, s. 269–296; Kok-Chor Tan, *Justice Without Borders*, Cambridge University Press, Cambridge 2004). Nawet jednak jeśli istnieją różne formy kosmopolityzmu, myślę, że uprawnionym jest twierdzenie, iż wszystkie formy kosmopolityzmu liberalnego podzielają indywidualistyczne założenie, zgodnie z którym to jednostki są – jak pisał Thomas Pogge – „ostatecznym elementem moralnej troski". T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002, s. 169. Zob. również Ch. Beitz, *Cosmopolitanism and Global Justice*, „The Journal of Ethics" 2005, No. 9, s. 17.

[4] Tak jak w przypadku kosmopolityzmu, również ta definicja jest definicją specyficzną dla niniejszego tekstu: musi zostać dobrze zrozumiane, że „etatyzm" w niniejszym tekście nie jest klasycznym etatyzmem wyznawanym przez zwolenników tzw. „realizmu politycznego", takich jak Morgenthau, Waltz i inni (zob. H. Morgenthau, *Politics Among Nations*, McGraw-Hill, New York 1985; K. Waltz, *The Theory of International Politics*, McGraw-Hill, Boston 1979).

[5] Jest rzeczą oczywistą, że rozróżnienie między kosmopolityzmem a etatyzmem jest interesujące nie tylko z punktu widzenia filozofii politycznej i politologii. Oczywiście, posiada ono znaczną tradycję w kontekście prawa międzynarodowego i interpretacji jego głównych źródeł. Jeśli weźmiemy pod uwagę, na przykład, Kartę Narodów Zjednoczonych, to zobaczymy, że jest ona wyrazem podejścia etatystycznego – począwszy od artykułu drugiego, mówiącego o przymusowej obronie integralności terytorialnej państw wobec jej zagrożenia ze strony innych państw. Z drugiej strony, cała dziedzina tzw. prawa humanitarnego i praw człowieka jest w dużej mierze inspirowana kosmopolityzmem. Należy mieć nadzieję, że ta teoretyczna debata może również wpłynąć na interpretację tekstów prawa międzynarodowego, choć – raz jeszcze powtarzam – w tym artykule będę zajmował się wyłącznie sprawiedliwością dystrybutywną.

[6] Koncepcja ta jest nazywana przez Ch. Beitza (idem, *Cosmopolitanism* ...) „moralnością państw". Głównym jej twierdzeniem jest to, że w ramach sfery międzynarodowej, moralność jednostkowa przekształca się we wspomnianą moralność państw. Źródeł różnicy między kosmopo-

Zwolennicy kosmopolityzmu zazwyczaj wierzą w potencjał globalnej teorii sprawiedliwości dystrybutywnej oraz w pełną realizację praw człowieka. Innymi słowy, stawiają na potencjał „mocnej sprawiedliwości globalnej”[7]. Zwolennicy etatyzmu natomiast wątpią w sprawiedliwość globalną, choć często przyjmują zasadność niektórych praw człowieka oraz istnienie humanitarnych względów dla wspierania ludzi najmniej uprzywilejowanych. Jako całość, artykuł ten poświęcony jest krytycznej analizie argumentów wysuwanych zarówno przez jednych, jak i drugich. Mam zamiar wykazać, iż istnieje możliwość trzeciego podejścia – bardziej realistycznego, niż to przyjęte przez kosmopolitów oraz bardziej utopijnego, niż to przyjęte przez etatystów. Jednakże, jest to podejście – moim zdaniem, niespecjalnie oryginalne – opierające się na szerszym i zazwyczaj pomijanym aspekcie. Kiedy mamy do czynienia ze wspomnianymi problemami, mieszamy dwa najbardziej charakterystyczne rodzaje argumentów na rzecz większej sprawiedliwości społecznej na świecie.

Z jednej strony istnieją globalne teorie sprawiedliwości dystrybutywnej, które – uogólniając – mają rozszerzyć paradygmaty lokalnej (państwowej) sprawiedliwości społecznej na poziom globalny. Teorie te koncentrują się na względnej nierówności, polegającej na tym, że najbiedniejsi na świecie dotknięci są trwałą[**], wszechobecną a jednocześnie dającą się uniknąć nierównością, co czyni ją porównywalną z nierównością lokalną[8].

Z drugiej strony jednak, istnieją podejścia bazujące na zasadności i efektywności społeczno-ekonomicznych praw człowieka. Zazwyczaj podejścia te są „adekwatne”[***] w tym sensie, że starają skupiać się raczej na ubóstwie absolutnym, niż na względnej nierówności, z tego to powodu nie porównują nierówności globalnej z nierównością lokalną[9].

---

lityzmem a etatyzmem, którą zarysowałem, można szukać w odrębnych ontologiach społecznych, jak twierdzi Philip Pettit. Zob. P. Pettit, *Rawls's Peoples* [in:] R. Martin, D.A. Reidy (red.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Backwell, Oxford 2006, s. 38–56.

[7] Z tego punktu widzenia, mogą występować silniejsze i słabsze formy kosmopolityzmu. Zob. D. Miller, *Citizenship and National Identity*, Polity Press, Cambridge 2000, s. 174.

[**] W oryginale *impervious* – ‘nieprzepuszczalny’. Wydaje się jednak, że użycia słowa ‘trwała’ jest uprawnione ze względów stylistycznych (przypis tłumacza).

[8] Używam terminu „względna nierówność”, aby odróżnić ją od wyrażenia „radykalna nierówność” używanej przez Thomasa Nagela (T. Nagel, *Responsibility of the United States in the Life and Death Choices* [in:] P. Brown, H. Shue (eds.), *Food Policy: the Responsibility of the United States in the Life and Death Choices*, The Free Press, New York 1977). Nowe sformułowanie nierówności jako trwałej, wszechobecnej i dającej się uniknąć znajduje się w artykule T. Pogge, *Real World Justice*, „Journal of Ethics” 2005, No. 9, s. 37.

[***] W oryginale *sufficientist* – neologizm raczej nieprzetłumaczalny na język polski.

[9] Słowo „adekwatne” zasugerował mi Kok-Chor Tan. Autorem pomysłu, aby odróżniać zasady sprawiedliwości lokalnej i globalnej pod względem ich porównywalności (zasad sprawiedliwości globalnej nie da się z niczym porównywać, podczas gdy zasady sprawiedliwości na poziomie lokalnym są jak najbardziej porównywalne), jest natomiast David Miller (D. Miller, *The Limits*

Nierozróżnianie tych dwóch kierunków przyczynia się do powstawania sporego zamieszania, co – moim zdaniem – rodzi zasadnicze trudności teoretyczne w odniesieniu do opisywanego problemu. Istotne jest również wzięcie pod uwagę faktu, że teoria i praktyka praw człowieka ma wymiar nie tylko etyczno-polityczny, ale także instytucjonalny i prawny.

Możemy stwierdzić, że przywiązanie kosmopolitów do modelu globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej z reguły redukuje prawa społeczno-ekonomiczne do konsekwencji ich własnych twierdzeń dotyczących sprawiedliwości. Etatyści natomiast całkowicie odrzucają ideę globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej, a czasami nawet samą możliwość posiadania przez społeczno-ekonomiczne prawa człowieka poważnych uzasadnień i skuteczności.

Mówiąc krótko, podejście trzecie, które tu postuluję, zakłada, że na obecnym etapie historii całościowy ideał globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej – oparty na modelu lokalnej sprawiedliwości dystrybutywnej – nie jest jeszcze wystarczająco uzasadniony teoretycznie, aczkolwiek jest wobec niego mniej sceptyczne, niż teza etatystów o jego stopniowym ustanawianiu. Jednakże, moja teza jest ufundowana przede wszystkim na fakcie, iż szeroka i przekonująca interpretacja społeczno-ekonomicznych praw człowieka może w znaczący sposób przyczynić się do zmniejszania niesprawiedliwości społecznej w dzisiejszym zglobalizowanym świecie (będąc adekwatną na sposób zdefiniowany powyżej), począwszy od redukcji ekstremalnej biedy a skończywszy na umożliwieniu narodom, z biegiem czasu, na decydowanie o ich własnym losie.

Można powiedzieć, że teza ta, przenosząca naszą uwagę ze względnej nierówności na radykalny niedostatek, jest ufundowana na ideale skromniejszym, niż równość globalna, na ideale „słabej globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej". Moim zdaniem, opcja pośrednia spełnia jeszcze jedno wymaganie o pewnym znaczeniu dla teoretyka polityki wywodzącego się ze środowiska liberalnego. Kosmopolici mają skłonność do radykalnego umoralniania międzynarodowej polityki, której instytucje są przez nich traktowane jako działające w służbie wyznawanych przez nich ideałów moralnych.

Etatyści, wręcz przeciwnie, próbują ograniczać do minimum moralny aspekt polityki międzynarodowej. Uważam, że dla liberała oba podejścia okazują się być mało przekonujące. Z tego właśnie powodu nazywam własną trzecią propozycję – opartą na ideale słabej sprawiedliwości globalnej oraz niebędącą ani moralizatorską, ani sceptyczną – „koncepcją liberalną".

Celem tego artykułu jest prezentacja koncepcji liberalnej bazującej na rozróżnieniu (rozpatrywanym niżej) między argumentem instytucjonalnym a antymonistycznym, które to rozróżnienie zaczerpnięte jest ze stanowiska etatystycznego. Najnowsza wersja tego stanowiska, sformułowana przez Thomasa Nagela

---

of Cosmopolitan Justice [in:] D.R. Mapel, T. Nardin (eds.), *International Society*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 171).

(podążającego drogą Johna Rawlsa), zostanie zaprezentowana pod nazwą „koncepcji politycznej”[10].

Następnie spróbuję oddzielić dwa znaczenia antymonizmu oznaczone tutaj jako antymonizm 1 oraz antymonizm 2, gdzie antymonizm 1 jest ściśle związany z argumentem instytucjonalnym a antymonizm 2 jest od niego relatywnie niezależny. Koncepcja polityczna Nagela-Rawlsa zostanie później zbadana, zaczynając od możliwej krytyki, jaką wobec niej wysunąć mogą zwolennicy kosmopolityzmu. Będę utrzymywał, że w krytyce tej zazwyczaj nie uwzględnia się koniecznej do zarysowania dystynkcji między argumentem instytucjonalnym a dwojakim argumentem antymonistycznym, o którym wspomniałem powyżej. Zaczynając od krytyki argumentu instytucjonalnego, będę podtrzymywał możliwość dokonywania postępów w kierunku ustanawiania globalnej sprawiedliwości, opierając się na koncepcji politycznej, nawet jeśli idea globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej może nie być jeszcze konsekwentnie broniona.

W następnej kolejności, wychodząc od krytyki antymonizmu 2, będę utrzymywał główną tezę mojej koncepcji liberalnej. Brzmi ona: istnieją „podstawowe prawa”, to znaczy prawa człowieka konieczne do przetrwania, które mogą tworzyć pewne zobowiązania, nie naruszając przy tym Rawlsowskiego antymonizmu. Prawa te, opierają się na czymś, co nazywam „powszechnym obowiązkiem sprawiedliwości” – stanowiącym swego rodzaju moralną wartość progową dla społeczności ogólnoludzkiej. Artykuł kończą rozważania, w których koncepcja liberalna rozwijana jest na gruncie socjalno-ekonomicznych praw człowieka w celu zapewnienia jej pewnego podbudowania instytucjonalnego. Ponadto, wskazuję na dodatkowe zastrzeżenia dotyczące zakresu i granic koncepcji liberalnej w odniesieniu do pewnych możliwych alternatyw czy obiekcji.

W artykule niniejszym, chciałbym osiągnąć dwa różne, aczkolwiek łączące się ze sobą, cele. Po pierwsze, chciałbym podnieść kilka problemów mieszczących się w uniwersum określonym przez Rawlsowski model globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej. Po drugie zaś, moje twierdzenia pretendują do naświetlenia pewnych ogólniejszych cech pytania o globalną sprawiedliwość. Jak już wcześniej zaznaczyłem, zamierzam zaprezentować tu trzeci typ tezy – określonej mianem „koncepcji liberalnej” – która może pozwolić uniknąć najpoważniejszych problemów, z którymi boryka się kosmopolityzm, jak i etatyzm.

Koncepcja liberalna ma na celu odróżnienie ogólnie pojętej teorii globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej od obrony fundamentalnych praw człowieka koniecznych do przetrwania i utrzymywania się przy życiu. Koncepcja liberalna zakłada, że „silnej” perspektywy globalnej sprawiedliwości nie da się obronić w sposób teoretycznie niepodważalny. W tej sprawie, przynajmniej częściowo, rację mają etatyści, nawet jeśli ja sam uważam, że dalsze kroki w jej kierunku

[10] T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, „Philosophy & Public Affairs” 2005, Vol. 33, No. 2, s. 113–147.

mogą zostać podjęte, biorąc pod uwagę to, co Nagel nazywa koncepcją polityczną. Podstawowych praw niezbędnych do przeżycia i przetrwania dla wszystkich istot ludzkich można natomiast teoretycznie bronić w sposób przekonujący w kontekście „słabej" perspektywy sprawiedliwości dystrybutywnej.

Jest rzeczą oczywistą, że pełne zaistnienie takich praw doprowadzi do powstania odpowiadających im obowiązków uwzględniających, że podstawowe prawa człowieka mają naturę nie tylko moralną, ale także instytucjonalną i prawną. Pod tym względem koncepcja liberalna, w znacznym stopniu różni się od zwykłego odwołania się do humanitaryzmu.

II

Stanowisko etatystyczne, które tutaj rozważam, reprezentowane jest przez Thomasa Nagela. W artykule opublikowanym w piśmie „Philosophy & Public Affairs" podkreśla on problematyczny charakter „sprawiedliwości globalnej"[11]. W pracy tej „globalna sprawiedliwość" znaczy dla Nagela tyle, co globalna sprawiedliwość dystrybutywna, autor nie zajmuje się tymi problemami ze sprawiedliwością, które nie są związane ze znaczną nierównością ekonomiczną charakteryzującą dzisiejszy świat.

Według Nagela, taki typ sprawiedliwości nie jest możliwy poza tym, co tradycyjnie nazywamy państwem. Z tego to powodu można jego stanowisko określić jako „silnie etatystyczne", jak robią to J. Cohen i Ch. Sabel[12]. Dla jasności, Nagel nie prezentuje w omawianym artykule żadnej odświeżonej wersji politycznego realizmu[13]. Wręcz przeciwnie, nie należy bowiem wykluczać istnienia pewnego normatywnego poziomu relacji międzynarodowych i humanitarnego obowiązku solidarności między osobami i grupami, które nie posiadają wspólnego obywatelstwa. Jednakże, jego zdaniem, obowiązki te, mogą nie być zależne od teorii sprawiedliwości dystrybucyjnej rozszerzonej z poziomu lokalnego na globalny. Dla przykładu, błędną byłaby próba zastosowania do świata czegoś w rodzaju Rawlsowskiej zasady dyferencji[14]. Zobowiązania globalne będą miały co najwyżej

[11] *Ibidem*.

[12] Zob. J. Cohen, Ch. Sabel, *Extra Republicam Nulla Justitia?*, „Philosophy & Public Affairs" 2006, Vol. 34, No. 2, s. 147–175.

[13] Zob. przypis 4.

[14] Zasada dyferencji mówi o tym, że każde społeczeństwo zobowiązane jest do zbudowania swych instytucji w taki sposób, aby poprawić sytuację jego najuboższych członków. Jeśli wedle tej tezy, każde społeczeństwo powinno zastosować zasadę dyferencji do samego siebie, takie zobowiązanie na poziomie globalnym po prostu nie występuje. Zob. na ten temat: S. Freeman, *Distributive Justice and The Law of Peoples* [in:] R. Martin, D.A. Meady (eds.), *op. cit.*, s. 243–260, oraz S. Freeman, *The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights and Distributive Justice*, „Social Philosophy & Policy" 2006, No. 23(1), s. 29.

charakter humanitarny i będą wyglądały raczej na przejaw jałmużny i dobroczynności, niż sprawiedliwości[15].

Hobbes i Rawls są mentorami Nagela. Jego zdaniem, Hobbes w istocie utrzymuje, że bez pełnej suwerenności nie istnieje sprawiedliwość a także, że tej pierwszej brakowałoby w przypadku sprawiedliwości globalnej. Z drugiej strony idea sprawiedliwości globalnej Rawlsa jest niczym więcej jak ideą świata wypełnionego tak bardzo, jak to tylko możliwe przez państwa, z grubsza sprawiedliwe. W obu przypadkach, zarówno dla Hobbesa jak i Rawlsa, prawdziwie polityczny charakter dystrybutywnej sprawiedliwości zapobiegałby jej rozszerzalności poza i ponad społeczność krajową. Odnośnie do tego tematu, powołajmy się na Nagela:

> Jeżeli Hobbes ma rację, idea globalnej sprawiedliwości bez światowego rządu jest chimerą. Jeżeli rację ma Rawls, możliwe jest, że istnieje coś, co można by nazwać sprawiedliwością lub niesprawiedliwością w relacjach pomiędzy państwami, lecz odnosi się to jedynie do odległego związku z ocenianiem samych społeczeństw jako sprawiedliwych lub niesprawiedliwych: w zasadzie, ideałem sprawiedliwego świata byłby dla Rawlsa ideał państw sprawiedliwych wewnętrznie[16].

U Hobbesa wniosek ten zależy – jak dobrze wiemy – od racjonalnych i egoistycznych motywacji jednostek. Hobbesowskie jednostki nie są skłonne dobrowolnie przenosić części swoich zysków na inne. Bez środków państwowego przymusu ich motywacje nie mogłyby zostać zmuszone do zgodności z zasadami teorii sprawiedliwości globalnej. Jeżeli jednak uwzględni się to, że Nagel ostatecznie zaakceptował ideę istnienia pewnej normatywności w kontekście stosunków międzynarodowych, to okazuje się, że jest on mniej podobny w poglądach do Hobbesa, niż można byłoby się spodziewać po jego wstępnych deklaracjach. Zdaniem Nagela, globalne społeczeństwo obywatelskie nie jest pustynią, gdzie nie ma szans zakorzenić się żadna motywacja moralna.

Z tego właśnie względu najbardziej interesujący aspekt jego tezy znajduje się w miejscu, w którym stwierdza on niemożliwość teorii globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej opierającej się na paradygmacie Rawlsa[17]. Stąd jego teza bezpośrednio odnosi się do tych, którzy przyczyniają się do rozszerzania tego paradygmatu. Dzieje się tak, ponieważ Nagel stanowczo sprzeciwia się tym kosmopoli-

---

[15] Mimo tego, że w opisywanej pracy widać wyraźnie skłonność Nagela do etatyzmu, to nie możemy zbyt wiele powiedzieć o tym, jak jego autor zapatruje się na obowiązki typu humanitarnego. Zob. T. Nagel, *The Problem ...*, s. 118.

[16] *Ibidem*, s. 116.

[17] Rawls starannie oddziela to, co nazywa „trzema poziomami sprawiedliwości", mianowicie sprawiedliwość lokalną, krajową i globalną. W konsekwencji, zasady odpowiednie dla sprawiedliwości wewnętrznej nie przenoszą się na pozostałe dwie domeny. Zob. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 11–12.

tycznym zwolennikom Rawlsa (takim jak Beitz, Pogge, Richards czy Kok-Chor Tan), którzy w istocie próbują rozszerzyć teorię sprawiedliwości Rawlsa do stosunków międzynarodowych[18]. Zaproponowane odczytanie teorii Rawlsa – które w końcu dowodzi niemożliwości zastosowania jej jako teorii sprawiedliwości globalnej – nazywa Nagel „koncepcją polityczną"[19]. Jej istota znajduje się w tezie, podług której obowiązki związane ze sprawiedliwością dystrybutywną nie mają zastosowania w skali światowej. Natura tej niemożliwości jest czysto polityczna. Z punktu widzenia Rawlsa, przekonująco zinterpretowanego przez Nagela, państwa nie są jedynie instytucjonalnymi instrumentami, których zadaniem jest osiąganie celów innych niż czysto polityczne, nawet jeśli chodzi o najszlachetniejsze z nich, takie jak na przykład większa bezstronność w dystrybucji światowych zasobów. Wspólne ograniczenia powiązane z takimi instytucjami jak państwo, tworzą wśród jego obywateli – lecz tylko między nimi – obowiązki „kolektywne"[20]. Obowiązki te jako takie nie mogą zostać rozszerzone na tych, którzy nie należą do danej wspólnoty, co prowadzi do tego, że poza państwem sprawiedliwość nie występuje. Dowód na tę tezę narzuca się sam, jeżeli spojrzymy na naturę obowiązku politycznego z uproszczonej perspektywy umowy społecznej. Oczywiście, umowa społeczna, jak każda inna umowa, wiąże jedynie jej sygnatariuszy – w omawianym wypadku jej idealnych sygnatariuszy – którzy są, *rebus sic stantibus*, członkami społeczności państwowej. Tylko wśród nich mogłyby zostać wyegzekwowane ograniczenia, które zapewniałyby powstanie ewentualnych obowiązków związanych ze sprawiedliwością.

Koncepcja polityczna Rawlsa – tak jak odczytuje ją Nagel – dostarcza dwóch różnych argumentów za oczywistą niemożliwością rozszerzenia zobowiązań dotyczących sprawiedliwości poza państwo. Uważam, że istotne jest nakreślenie rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma argumentami, na których oparte jest twierdzenie o niemożliwości koncepcji politycznej jako podstawy teorii sprawiedliwości globalnej. Przywołajmy pierwszy argument – argument instytucjonalny, jest on na swój sposób najbardziej uderzający, ale także najbardziej trywialny, podczas gdy drugi argument – argument antymonistyczny – wydaje się być w pewien sposób mniej jasny, lecz być może głębszy. Według Nagela, oba te argumenty sumują się i wzmacniają uprzednio wspomniane twierdzenie o niemożliwości sprawiedliwo-

---

[18] Odnośnie tego tematu zob. również: S. Freeman, *op. cit.*

[19] Rawls po raz pierwszy użył terminu „koncepcja polityczna" w *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, "Philosophy & Public Affairs" 1985, No. 14, s. 223–252. Idea ta jest punktem centralnym jego późniejszego dzieła *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (wyd. polskie: J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998).

[20] Autorem wyrażenia „obowiązki kolektywne" jest Ronald Dworkin. Zob. idem, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge1986, s. 195–205 (wyd. polskie: R. Dworkin, *Imperium prawa*, tłum. J. Winczorek, Wolters Kluwer Polska, Warszawa – Kraków 2006, s. 196–205).

ści globalnej[21]. Argument instytucjonalny opiera się przede wszystkim na nieistnieniu „podstawowej struktury" na poziomie globalnym w taki sposób, w jaki istnieje ona na poziomie państwowym (lokalnym). Jeżeli coś podobnego miałoby istnieć już teraz, implikowałoby istnienie obowiązków kolektywnych, których faktyczny brak uniemożliwia obecnie zaistnienie globalnej sprawiedliwości dystrybutywnej.

Nagel twierdzi, że dzisiejszy świat jest świadkiem istotnej obecności wielu międzynarodowych instytucji. Niewątpliwym jest także to, że współzależność między państwami jest dziś silniejsza niż, na przykład, za czasów Hobbesa. Fakt ten pozwala na mniejszą dozę sceptycyzmu wobec możliwości zaistnienia globalnego społeczeństwa obywatelskiego oraz normatywnych ograniczeń na poziomie światowym. Mimo wszystko, takie społeczeństwo obywatelskie *in nuce* jest nieporównywalne ze społeczeństwem obywatelskim i obowiązkami typu kolektywnego wewnątrz państwa, od których zdaniem Nagela winny zależeć zobowiązania do sprawiedliwości, które na chwilę obecną nie istnieją.

Chciałbym podkreślić specyficzny charakter Nagelowskiej interpretacji tej kwestii[22]. Zgodnie z nią, różnica pomiędzy podstawową strukturą państwową a podstawową strukturą światową nie jest różnicą jedynie ilościową. Krótko mówiąc, nie chodzi tutaj o państwo posiadające moc i władzę, jakiej nie posiada, jak na razie, społeczność światowa. Tak naprawdę problem tkwi głębiej, jego natura ma coś wspólnego z samą ideą liberalnej demokracji w takiej postaci, w jakiej wyewoluowała ona od Rousseau i Kanta do czasów współczesnych. Rzeczywiście jest tak, że tylko państwu udaje się sprawić, że autorzy prawa i podmioty jemu podległe są tożsame z tegoż właśnie państwa obywatelami. Poza tym, jak twierdzi Nagel, podążając za klasykami liberalnej demokracji, tylko obywatele, którzy są autorami prawa, mogą odnieść sukces w dziedzinie tworzenia między sobą tych

---

[21] Gruntowną krytykę argumentu instytucjonalnego interpretowanego w stylu Nagela można znaleźć u Thomasa Pogge'go. Zob. idem, *World Poverty* .... Natomiast, krytykę argumentu antymonistycznego można znaleźć u Kok-Chor Tana. Zob. idem, *Tolerantion, Diversity and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press 2000. Należy od razu wspomnieć o tym, że obie te książki powstały przed artykułem Nagela, na który się tu powołuję, zatem nie tyle go krytykują, ile raczej wyrażają inne opinie a czasami inne punkty widzenia. Poza tym, ze względu na powody, które niebawem staną się dla czytelnika jasne, biorąc pod uwagę, że podkreśliłem tu rozróżnienie między argumentem instytucjonalnym i antymonistycznym, argumenty przeciwko jednemu i drugiemu częstokroć pokrywają się z tezami z Pogge'go i Tana.

[22] W tym aspekcie Nagel wykazuje podobne, aczkolwiek nie tożsame, podejście jak Michael Blake (M. Blake, *Distributive Justice, State Coercion and Autonomy*, „Philosophy & Public Affairs" 2001, No. 30/3), jednocześnie jest ono ogólniejsze niż argument, według którego instytucjonalny aspekt etatyzmu polega po prostu na fakcie istnienia państwowego przymusu i jego uzasadnienia. Rozróżnienie to jest dobrze wyjaśniane przez Kok-Chor Tana w *The Boundary of Justice and the Justice of Boundaries; Defending Global Egalitarianism*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence" 2006, Vol. XIX, No. 2, s. 319–344.

obowiązków kolektywnych, od których zależą zobowiązania dotyczące sprawiedliwości[23]. Argument antymonistyczny dopuszcza dwie interpretacje.

Pierwsza oparta jest na zakresie argumentu, druga zaś, na jego zawartości. Antymonizm 1 związany jest głównie z opozycją lokalne-globalne, dzięki czemu łączy się także z argumentem instytucjonalnym. Jak ujmuje to Nagel, argument ten stwierdza, że Rawlsowskie zasady sprawiedliwości nie dotyczą jednostek, lecz instytucji, oraz że (biorąc pod uwagę różnicę między instytucjami państwowymi a międzynarodowymi) nie znajdują one zastosowania ani pomiędzy państwami, ani pomiędzy członkami różnych wspólnot politycznych. Jest tak ponieważ, jak stanowczo twierdzi Nagel: „są to osobne przypadki czy typy relacji, a zasady, które nimi rządzą również muszą być podejmowane jako osobne". Dlatego właśnie zasady światowej sprawiedliwości nie mogą zostać osiągnięte przez proste rozszerzanie zasad, którymi kieruje się sprawiedliwość na poziomie państwowym. Pojęcie „monizmu" zależy zatem od tego, co uznajemy za podstawową jednostkę moralną. Kosmopolici są w tym kontekście monistami, ponieważ wierzą, że jedynymi jednostkami moralnymi, mogącymi być w ten sposób rozpatrywanymi, są poszczególne osoby (*individuals*). Etatyści, tacy jak Nagel i Rawls, nie mogą zaakceptować takiej formy monizmu. Jest tak, ponieważ biorąc pod uwagę, że zasady sprawiedliwości mają zastosowanie do instytucji a nie bezpośrednio do jednostek, to tylko instytucjom właśnie należy się status podstawowych jednostek moralnych. Oczywiście, utrzymują oni, że istnieje różnica między instytucjami lokalnymi (takimi jak państwo) a instytucjami globalnymi. Jest to powód dla którego antymonizm 1 filozoficznie odrzuca indywidualistyczną logikę moralną, której bronią kosmopolici.

Antymonizm 2 z kolei zakłada klasyczny antyperfekcjonizm, typowy dla Rawlsowskiego odczytania liberalizmu[24]. Według Liama Murphy'ego, cała filozo-

---

[23] Tezę tę formułuje również Dworkin (idem, *Imperium prawa* ...). Według Jürgena Habermasa, teza ta może zostać pominięta, jeżeli uwzględni się rzeczywisty kontekst, który sprawia, że zgodność pomiędzy narodem i konstytucją wydaje się być ideą nieco staroświecką. Zgodność ta zależała bowiem od rewolucyjnego charakteru pierwszych liberalnych konstytucji oraz od idei niepodzielnej suwerenności. Jako że oba te aspekty nie są już tak ważne, można liczyć na globalną konstytucjonalizację prawa międzynarodowego. Zob. J. Habermas, *A Political Constitution for the Pluralist World Society* [in:] idem, *Between Naturalism and Religion: philosophical essays*, Cambridge 2008, s. 312–353 (wyd. polskie: J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?* [w:] idem, *Między naturalizmem a religią: rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012, s. 268–303).

[24] Częściowo zrewidowany w eseju J. Rawlsa. Zob. idem, *Basic Sturcture As Subject* [in:] idem, *Political Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge 1978 (wyd. polskie: J. Rawls, *Struktura podstawowa jako przedmiot* [w:] idem, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 350–390). Ta forma Rawlsowskiego antymonizmu została zauważona i poddana krytyce przez Liama Murphy'ego. Zob. L. Murphy, *Institutions and Demands of Justice*, „Philosophy & Public Affairs" 1998, Vol. 27, No. 4, s. 251–291.

fia polityczna Rawlsa charakteryzuje się silnym dualizmem. Koresponduje to z tym, co nazywam antymonizmem 2[25]. Intencją antymonizmu 2 jest utrzymywanie wyraźnego rozdziału między osobistą działalnością a spojrzeniem instytucjonalnym; zachowanie wyraźnego podziału pracy pomiędzy zaangażowaniem instytucji z jednej strony, a działalnością indywidualną z drugiej. Innymi słowy, antymonizm 2 opiera się na zasadzie, wedle której może nie istnieć zgodność pomiędzy indywidualnymi lub grupowymi koncepcjami dobra a państwowymi wizjami sprawiedliwości. W rezultacie, instytucje publiczne mogą nie być ukierunkowane na osiąganie celów związanych z wartościami jednostek lub grup, nawet jeśli te wartości i cele są jak najszlachetniejsze a z całą pewnością jedną z takich wartości jest równy podział podstawowych dóbr.

Na tej podstawie łatwiejszym staje się zrozumienie krytycyzmu Rawlsa wobec koncepcji kosmopolitycznych[26] zawartego w pracy pt. *Prawo ludów*. Koncepcje kosmopolityczne radzą sobie z relacjami równości pomiędzy jednostkami, podczas gdy dla Rawlsa to, co liczy się bardziej, przenoszone jest na poziom instytucji. Antymonizm 1 jednoznacznie blokuje wszystkie wizje kosmopolityczne. Z innego punktu widzenia, antymonizm 2 oraz pluralistyczny duch liberalizmu Rawlsa zapobiegają poważnemu rozpatrywaniu idei sprawiedliwości globalnej. Rawls w zasadzie zakłada, że główne instytucje są w jakiś sposób wolne (tzn. niezależne) od koncepcji dobra. Każda próba ich przystosowania do określonego światopoglądu oznaczałaby zdradę ich jednoznacznie publicznej natury[27].

Jest to jednak dokładnie to, co próbują zrobić kosmopolici, kiedy pretendują do stworzenia normatywnego modelu globalnej sprawiedliwości, niezależnie od obecnej sytuacji instytucji międzynarodowych. W ujęciu tym to, co etyczne, przesłania to, co polityczne. Dlatego też każda polityczna koncepcja (inspirowana antymonizmem 2) powinna konsekwentnie odrzucać kosmopolityzm.

Podsumowując moje odczytanie Nagela, jego koncepcja polityczna nie może zaakceptować idei globalnej sprawiedliwości dystrybucyjnej z powodu siły dwóch argumentów – instytucjnonalego i antymonistycznego, które można łączyć, pamiętając jednak o istniejącej między nimi znacznej różnicy. Zgodnie z pierwszym

---

[25] Murphy wskazuje raczej na dualizm niż na antymonizm teorii Rawlsa. Jego artykuł krytykuje Rawlsowski dualizm w imię większej spójności w stosunkach między osobistą odpowiedzialnością a instytucjami. Zgadzam się z sugestią Nagela, że pojęcie antymonizmu znajduje lepsze zastosowanie niż termin dualizm, odkąd Rawls rzekomo stał się zwolennikiem spojrzenia raczej pluralistycznego aniżeli dualistycznego.

[26] J. Rawls, *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Harvard University Press, Cambridge 1999 (wyd. polskie: J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, ss. 258). J. Rawls napisał: „Zasadniczą troską poglądu kosmopolitycznego jest dobro jednostek, nie zaś sprawiedliwość wśród społeczeństw. (...) Dla prawa ludów z dobrych powodów ważna jest sprawiedliwość i stabilność społeczeństw liberalnych i przyzwoitych (...)”. J. Rawls, *Prawo ludów …*, s. 174.

[27] W odniesieniu do tych problemów zob. S. Freeman, *op. cit.*, s. 41.

argumentem autonomia legislacyjna i wspólnotowe ograniczenia odnoszą się do poziomu lokalnego (takie odniesie nie występuje w społeczności międzynarodowej). Według drugiego argumentu zaś, podstawowymi jednostkami moralnymi, z punktu widzenia sprawiedliwości społecznej, nie są jednostki, lecz instytucje (antymonizm 1), poza tym zobowiązania publiczne nie mogą wywodzić się z ogólnych koncepcji moralności, które nie uznają faktu pluralizmu i niezależności instytucji od tak ogólnych wizji (antymonizm 2). Jeśli ta analiza jest wystarczająco przekonująca, nie powinno zaskakiwać, że koncepcję polityczną oraz jej twierdzenie o niemożliwości wystąpienia globalnej sprawiedliwości można zaatakować na dwa zupełnie różne sposoby (nie zamierzam tutaj rozróżniać pomiędzy tezami Rawlsa i Nagela, nawet jeśli nie są one identyczne).

Pierwszy typ krytyki utrzymuje, że zauważalna w ostatnich latach współzależność między poszczególnymi państwami oraz rozwój instytucji międzynarodowych są wystarczającym dowodem pozwalającym na spostrzeżenie, że silny etatyzm – który jest podstawą tez Nagela – jest już przestarzały. Chociaż obecnie istniejące stosunki międzynarodowe, rozpatrywane jako całość, nie stanowią fundamentów dla struktury podstawowej (*basic structure*) w taki sposób jak stanowi je państwo, to przybierają one konkretną formę w postaci pewnego rodzaju światowego quasi-porządku, który z całą pewnością jest efektywny a także częściowo zinstytucjonalizowany[28]. Drugi typ krytyki oparty jest – choć nie zawsze wyraża to poprawnie – na antymonizmie. Z jednej strony, możliwe jest zaatakowanie antymonizmu 1 jako efektu ubocznego udanej krytyki argumentu instytucjonalnego. Jeśli bowiem coś analogicznego do lokalnej struktury podstawowej mogłoby istnieć na poziomie globalnym, to uznanie jednostki za zasadniczą jednostkę moralną w perspektywie globalnej sprawiedliwości nie byłoby niczym szokującym. Widać tutaj wyraźnie, iż argument ten bazuje na tezie instytucjonalnej[29].

Niecodzienne i trudniejsze jest natomiast przebrnięcie przez krytykę antymonizmu 2. W tym przypadku liczy się obrona istoty jakiejkolwiek tezy o sprawiedliwości przed swego rodzaju fetyszyzmem reguł, którym wydaje się odznaczać Rawlsowski liberalizm[30]. Cel ten może obrać formę postulatu zwiększenia spójności pomiędzy moralnością osobistą a moralnością instytucji. Jak ujmuje to Murphy, optując za monizmem przeciwko rzekomemu antymonizmowi Rawlsa: „Tym, co odrzuca monizm, jest założenie, że mogłaby istnieć ewentualna podstawowa, normatywna zasada służąca do oceny instytucji prawnych (i innych), która nie odnosiłaby się jednocześnie do dziedziny osobistej działalności jednostek”[31].

---

[28] Zob. J. Cohen, Ch. Sabel, *op. cit*.

[29] *Ibidem*.

[30] Uwaga ta została wyłożona przez Murhpy’ego, wedle którego w przeciwieństwie do dualizmu i antymonizmu 2, które ograniczają nasz moralne zmartwienia do ram instytucji, „(…) monizm mówi ludziom co mogą zrobić, aby poprawę osiągnąć bezpośrednio”. L. Murphy, *op. cit.*, s. 280.

[31] *Ibidem*, s. 254.

Uproszczona forma tezy monistycznej w sferze globalnej sprawiedliwości znana jest uczonym od ponad trzydziestu lat, od czasu publikacji słynnego artykułu Petera Singera dotyczącego relacji między Północą a Południem[32]. Należy zauważyć, że teza ta, chociaż w innej formie, głoszona jest także przez tych kosmopolitów – od Ch. Beitza[33] do Kok-Chor Tan – którzy usiłują zaaplikować Rawlsowską drugą zasadę sprawiedliwości (zasadę dyferencji) do globalnej sprawiedliwości albo którzy chcą rozbudowy ogólnie pojętego liberalizmu (w takim przypadku występują oni przeciwko liberalizmowi politycznemu).

Dwa argumenty, które dają podstawy tezie liberalnej (instytucjonalny i polityczny), nie mają, moim zdaniem, takiej samej doniosłości. Podejrzewam, że polemiki między kosmopolitami a etatystami nie mogą być rozstrzygane na poziomie argumentu instytucjonalnego. Nie sądzę, by w tym właśnie punkcie swoje wywody mogliby zakończyć tak etatyści, jak i kosmopolici. Ponadto, biorąc pod uwagę, że antymonizm 1 jest silnie zależny od tezy instytucjonalnej, której pragnie się bronić, szczególnie ciekawym wydaje mi się sprawdzenie możliwości obrony globalnej sprawiedliwości poprzez zasady mogące omijać antymonizm 2. W kolejnej części rozważań postaram się zaprezentować zarys oryginalnej wizji teoretycznej, która może poradzić sobie z antymonizmem 2 dzięki perspektywie fundamentalnych praw człowieka.

Z języka angielskiego przełożył Mateusz Binek (i in.)

Od tłumacza

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

[32] Zob. P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, „Philosophy & Public Affairs" 1972, No. 1, s. 229–243. Zgodnie z tą tezą, zaczynając od utylitarnego tła oraz pozwalając na pewne zmniejszenie użyteczności krańcowej podstawowych dóbr, powszechniejszy egalitaryzm na świecie z pewnością przyniesie efekt w postaci powszechniejszej sprawiedliwości. Taka teza ma silnie rewizjonistyczny kontekst: głód na świecie jest skandalem i musimy dołożyć wszelkich starań, by stworzyć w możliwie najkrótszym czasie nowe instytucje, których brak w dniu dzisiejszym. Musimy to uczynić, by rozwikłać ogromny problem moralny, który ów brak powoduje.

[33] Ch. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979.

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

От переводчика

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

From the translator

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