

ZBIGNIEW RAU  
ORCID: 0000-0002-8417-3456  
Uniwersytet Łódzki  
zrau@wpia.uni.lodz.pl

## Filozofia polityczna a racja stanu. Część 1

**Abstrakt:** Racja stanu, rozumiana jako racja istnienia państwa, wyrażona przez syntezę normatywności i polityczności, czy też szerzej — wymiaru normatywnego i empirycznego, a także uniwersalnego i partykularnego, abstrakcyjnego i konkretnego, wymaga uzasadnienia filozofii politycznej. Niemniej jednak w zasadniczym dorobku zachodniej filozofii politycznej, a więc zarówno w tradycji arystotelesowskiej, jak i marksistowskiej czy liberalnej, racja stanu nie może liczyć na doktrynalne wsparcie. W tradycjach tych nie ma bowiem rozróżnienia między tym, co charakteryzuje wszystkie państwa, a tym, co wyróżnia konkretne z nich. Wszystkie one koncentrują się prawie wyłącznie na tym, co dla państw jest wspólne. Wszystko, co w danej tradycji cechuje jedno państwo, cechuje też każde inne i wszystkie państwa razem. Jest tak dlatego, że wszystko, co w jednej tradycji charakteryzuje poddanego czy obywatela danego państwa, charakteryzuje też każdego innego poddanego czy obywatela tegoż państwa, a także każdego innego poddanego czy obywatela każdego innego państwa oraz wszystkich poddanych i obywateli wszystkich państw. Podobnie wszystko, co charakteryzuje w jednej tradycji dane społeczeństwo w konkretnym państwie, charakteryzuje też każde inne społeczeństwo w każdym innym państwie i wszystkie społeczeństwa we wszystkich państwach. Tym samym konieczne dla konceptualizacji racji stanu rozróżnienie między tym, co charakteryzuje wszystkie państwa, a tym, co wyróżnia konkretne z nich, w prezentowanych tu tradycjach filozofii politycznej nie ma racji bytu.

**Słowa kluczowe:** racja stanu, ograniczenia wolności, demokracja, polityczność, normatywność, państwo.

POLITICAL PHILOSOPHY AND THE REASON OF STATE.  
PART 1

Abstract

The reason of the state, understood as the reason of its existence and expressed by a synthesis of the normative as well as the political, including its normative and empirical, universal and

particular, abstract and concrete dimensions, requires a justification through political philosophy. Nevertheless, in the output of the main Western political philosophy body, including the Aristotelian, Marxist, and liberal traditions, the reason of state lacks any such justification. In these traditions, there is no distinction between what characterises all states and what distinguishes each state. They all focus almost exclusively on what is common for all states. Everything that is characteristic of one state in a given tradition is also characteristic of every other state and all states together. This is the case since everything that in one tradition characterises a subject or citizen of a given state, also characterises every other subject or citizen of that state, as well as every other subject or citizen of every other state, and all subjects and citizens of all states. Similarly, everything that in one tradition characterises a given society in a given state also characterises every other society in every other state, and all societies in all states. Thus, the distinction necessary for the conceptualisation of reason of the state between what characterises all states and what distinguishes specific states in the traditions of political philosophy presented here does not exist.

**Keywords:** reason of state, restrictions on freedom, democracy, politics, normativity, state.

Dzisiejsze doświadczenie pandemii COVID-19 skłania i zapewne długo jeszcze będzie skłaniać do wytężonego namysłu przedstawicieli prawie wszystkich dziedzin wiedzy — od nauk przyrodniczych i ścisłych po społeczne i humanistyczne. W niektórych z nich namysł ten musi prowadzić do rozważenia zasadności powszechnie przyjmowanych do tej pory założeń. W naukach społecznych doświadczenie to skłania do refleksji co najmniej w dwóch kierunkach. Pierwszym jest oczywiste napięcie między wymuszoną przez pandemię powszechnie akceptowaną praktyką wprowadzania przez państwo szerokiej pomocy dla rodzimych prywatnych przedsiębiorstw (szczególnie płacących w nim podatki) czy też udzielania im ochrony przed wrogim przejęciem z zagranicy a powszechnie akceptowanymi dotąd zasadami globalizacji, wolnej gry sił rynku czy wolnego handlu. Drugim jest nie mniej oczywiste napięcie między wymuszoną przez pandemię powszechną praktyką wprowadzania narodowej kwarantanny z radykalnym ograniczeniem przez organy państwa praw i wolności obywatelskich, począwszy od wolności poruszania się aż po wolność zgromadzeń, a powszechnie dotąd akceptowanym oraz prawnie gwarantowanym przez prawo krajowe i międzynarodowe katalogiem praw człowieka i obywatela.

Refleksja wywołana przez pierwsze napięcie należy do sfery ekonomii, natomiast ta zainspirowana przez napięcie drugie — do sfery prawa. Niemniej jednak ani jedna, ani druga nie jest *sui generis* refleksją ekonomiczną czy prawną. Każda z nich wyrosła w obszarze humanistyki, a mianowicie z filozofii politycznej, której recepcja znalazła miejsce zarówno w ekonomii, jak i prawie. By odwołać się do najbardziej spektakularnych współcześnie jej przykładów, wystarczy wymienić dorobek Milтона Friedmana w ekonomii czy Ronalda Dworkina w prawie.

Na gruncie filozofii politycznej refleksja nad tym, co w ekonomii i prawie uchodziło za powszechnie akceptowane przed doświadczeniem pandemii i co

spotyka się zasadniczo z powszechną akceptacją w obliczu pandemii, koncentruje się na podstawowej kategorii tejże filozofii — kategorii państwa<sup>1</sup>.

Bez wątplenia perspektywa postrzegania państwa przed i w czasie pandemii uległa zasadniczej zmianie. Przed doświadczeniem pandemii państwo, jego instytucje i polityka postrzegane były jako część bynajmniej nie statycznego, ale jednak stosunkowo stabilnego ładu normatywnego. Ład ten tworzyły międzynarodowe konwencje, traktaty, sojusze, ponadnarodowe i narodowe systemy wyborcze, konstytucyjne podziały i równowaga władz, odpowiedzialność rządów przed parlamentami, a także wynikające z nich międzynarodowe i narodowe zasady politycznej gry, gospodarczej konkurencji, promocji interesów, formalne i nieformalne reguły podejmowania decyzji, wywierania nacisków, negocjowania i deliberowania, aktywności uznanych ośrodków opiniotwórczych. Był to zatem ład, w którym normatywność wyznaczała pole polityczności, a przewidywalność pozwalała na rutynę myślenia i działania.

W obliczu pandemii, gdy nieprzewidywalność wymusza niekonwencjonalne myślenie i działanie, polityczność znajdujemy zarówno ponad zasadami normatywnego ładu, jak i poza jego granicami. Państwo, jego instytucje i polityka postrzegane są jako powołane do postępowania zgodnie z maksymą Cycerona, iż ocalenie ludu jest prawem najwyższym, a zatem ich postępowanie nie może być traktowane jako bezprawie. Jest to więc postrzeganie państwa jako realizującego zadania, których powinność nie jest możliwa do skutecznego wydestylowania wyłącznie z zarysowanego już normatywnego ładu. Wynika ona z samej racji istnienia państwa — racji, którą próbowano w doktrynach polityczno-prawnych określać między innymi jako suwerenność Bodina, wolę powszechną Rousseau czy *Grundnorm* Kelsena. Tym samym racja istnienia państwa nie może być ani wykreowana, ani zanegowana nie tylko przez postanowienia tego normatywnego ładu, ale też przez samo państwo poprzez uprawianą przez nie politykę czy stanowione prawo.

## Państwo wobec uniwersalnych reguł i partykularnych potrzeb

Zaprezentowane zestawienie wymusza próbę bardziej kompleksowego rozumienia państwa, rozumienia, które winno sprowadzać się do połączenia tych dwóch perspektyw jego postrzegania, a więc jednej sprzed doświadczenia pandemii i drugiej właściwej dla tego właśnie doświadczenia. Takie rozumienie państwa winno zawierać oczywiste napięcie między tym, co normatywne, i tym, co polityczne;

<sup>1</sup> Trzymam się tu metodologii pozwalającej na wskazanie pięciu podstawowych dla filozofii kategorii, które stanowią: człowiek, społeczeństwo, własność, władza i państwo. Prezentację tej metodologii zawiera rozdział 1 pracy Z. Rau *et al.*, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Łódź-Warszawa 2018, s. 14–32.

tym, co przewidywalne i regulowane, oraz tym, co nieprzewidywalne i nieuregulowane. Wszystko to bowiem, niezależnie od właściwych tu napięć, stanowi zarówno o ludzkiej, jak i społecznej kondycji, a zatem też o kondycji państwa. Kondycja ta jest zawsze syntezą norm i faktów, a jej rozumienie sprowadza się do przyznania, iż nie pozostają one z sobą w zgodzie, lecz łączą je tylko dedukcyjne hipotezy. Tym samym napięcie wynikające z rozbieżności norm i faktów nie oznacza bynajmniej, jakoby państwo miałyby być ufundowane na założeniu o zasadności eliminacji jednych przez drugie. Oznacza to tylko, że państwo nie może wyłącznie opierać się ani na utopijnej propozycji, ani kompromisie ze społeczną czy polityczną rzeczywistością.

Dla współczesnego konstytucjonalisty taka synteza<sup>2</sup> sprowadza się do „osadzenia racji stanu [czyli racji istnienia państwa — Z.R.] w zinstytucjonalizowanych strukturach współczesnego państwa i głębokiego zakorzenienia jego w codziennym funkcjonowaniu” tak, że koncepcja ta „żegluje przez granice tego, co narodowe i międzynarodowe, tego, co stanowi wewnętrzną konstrukcję państwa i jego zewnętrzne działania”<sup>3</sup>. Koncepcja ta zawiera w sobie materialną i psychologiczną pomyślność wspólnoty, na straży której stoi państwo. Przestrzega ono praw człowieka i w czasie pokoju, i wojny; posługuje się siłami zbrojnymi tylko w celu samoobrony, a działania zbrojne prowadzi wyłącznie zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego. Pozostaje także związane siecią powiązań z międzynarodowymi podmiotami prywatnymi, respektując normy przez nie stanowione. Obecność koncepcji racji stanu w instytucjach państwa podlega legalizacji jako działania na zasadzie odstępstwa od normy w warunkach wyjątkowości. Legalizacja ta przybiera postać normatywnej regulacji poprzez zawieszenie, odstąpienie czy ograniczenie znormatywizowanego postępowania. Napięcia między tym, co stanowi regułę, a co wyjątek od niej; między normatywnością a politycznością, nie sprowadzają się bynajmniej do napięć między konstytucyjnymi organami władzy publicznej, lecz między systemem prawa a systemem politycznym, chociażby strukturami systemu partyjnego, w których formułowane są ekspertyzy, powstają wizje odpowiedniego do sytuacji działania i podejmowane są rozmaite decyzje. Który z tych systemów okaże się w konkretnej sytuacji bardziej dynamiczny czy bardziej skuteczny, wymyka się zarówno normatywnej regulacji, jak i politycznym przewidywaniom. Niemniej jednak należy spodziewać się, iż wzajemne relacje między tymi dwoma systemami pozostaną w granicach zakreślonych przez kulturę polityczną danego kraju, ukształtowaną przez właściwe mu praktyki politycznego myślenia i działania<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Posługuję się tutaj najnowszą próbą zaprezentowania takiej syntezy dokonanej w kontekście brytyjskiego konstytucjonalizmu w: T. Poole, *Reason of State: Law, Prerogative and Empire*, Cambridge 2015, s. 4–6.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 245–291.

Można zasadnie przyjmować, że taka synteza, która ogranicza się do obszaru refleksji konstytucyjnej, stanowi recepcję bardziej ogólnej i bardziej kompleksowej refleksji osadzonej w założeniach filozofii politycznej. To tam normatywność i polityczność powinny znaleźć najbardziej wyrafinowaną prezentację swoich wzajemnych relacji w wizji państwa. Niemniej jednak nawet pobieżna analiza najbardziej reprezentatywnych pozycji literatury przedmiotu poświęconych problematyce racji stanu wskazuje, iż filozofia polityczna daleka jest od zaoferowania potencjalnego bogactwa takiej syntezy. Zasadniczo bogactwo filozofii politycznej sprowadza się do prezentacji państwa albo w ujęciu polityczności, albo w ujęciu normatywności.

Tak więc Friedrich Meinecke, autor najbardziej podstawowej, klasycznej dwudziestowiecznej rozprawy poświęconej racji stanu, koncentruje się na oparciu jej wyłącznie na tym, co polityczne. Ojcem założycielem koncepcji racji stanu jest dla niego oczywiście Niccolò Machiavelli, którego ujęcie zostało zainspirowane pewnymi elementami myśli starożytnej, natomiast doczekało się bogatej, różnorodnej, po części krytycznej, recepcji w myśli nowożytnej. Meinecke wskazuje zatem, iż argumenty Machiavellego podjęli Innocent Gentillet i Jean Bodin, Giovanni Botero i Traiano Boccalini, książę Henri de Rohan i kardynał Richelieu, Grocjusz, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza i Samuel Puffendorf, Fryderyk Wielki oraz Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Gottlieb Fichte, Leopold von Ranke i Heinrich von Treitschke. Argumentuje, że o ile sam Machiavelli wyjął polityczność z normatywności opartej na prawie naturalnym, o tyle już pod wpływem niemieckiego idealizmu i historyzmu „powstała tendencja tłumaczenia i idealizowania polityki doktryną, zgodnie z którą stanowiła ona wyższy rodzaj moralności”<sup>5</sup>. Tym samym otworzyła ona drogę do „ustanowienia prymitywnie naturalistycznej, biologicznej etyki siły”<sup>6</sup>.

Z kolei Arkady Rzegocki, autor najbardziej przenikliwej w polskiej literaturze przedmiotu monografii poświęconej doktrynalnym aspektom racji stanu, przeciwstawia zdominowanym politycznością ujęciom nowożytnej racji stanu (zasadniczo zaprezentowanym przez Meineckego) jej ujęcia klasyczne, które eksponują ich normatywność. Do jej czołowych reprezentantów zdaniem Rzegockiego mają należeć Sokrates, Platon, Arystoteles, a dalej Giovanni Botero, José A. Fernández-Santamaria, Immanuel Kant i Woodrow Wilson. Wszyscy oni podporządkowali polityczność normatywności osadzonej w uniwersalnym ładzie moralnym, który przenika tak samo instytucje państwa, jak stosunki międzynarodowe. Założeniem właściwym klasycznej racji stanu jest rozumienie „świata jako pewnej całości, jako łańcucha różnych bytów, wpisujących się w ponadczasowy ład, którego twórcą jest Bóg lub też natura”, a dotyczy on:

<sup>5</sup> F. Meinecke, *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, przeł. D. Scott, New Haven 1962, s. 426.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

zarówno porządku materialnego, jak i transcendentnego [...]. Wszystkie podstawowe prawa konstytuujące wspomniany ład zostały stworzone przez Boga lub naturę, rolą człowieka jest zaś ich odkrywanie i aplikowanie, zarówno do życia osobistego, jak i społecznego. Państwo jest uznawane za byt naturalny; dla własnego dobra, dobrego życia, dla spełnienia swojej natury człowiek musi żyć w państwie, musi być jego częścią [...]. Dobro państwa, dobro wspólne zajmuje w tym porządku bardzo istotne miejsce, ale nie jest czymś najwyższym — to miejsce zarezerwowane jest dla Boga, jakakolwiek więc absolutyzacja pojęcia państwa, narodu czy władzy doczesnej traktowana byłaby jako bluźnierstwo<sup>7</sup>.

Fiasko wskazania na syntezę normatywności i polityczności w konceptualizacji państwa, która pozwalałaby na wyprowadzenie racji stanu z dorobku filozofii politycznej, oznacza fiasko jednoczesnego osadzenia refleksji politycznej w wymiarze normatywnym i empirycznym. A zatem jeśli przyjąć, iż racja stanu, racja istnienia państwa sprowadza się do ustalenia, dlaczego jest ono godne trwania i przetrwania<sup>8</sup>, oraz sposobów jego postępowania, by skutecznie jego trwanie i przetrwanie zapewnić<sup>9</sup>, to brak takiej syntezy nie pozwala na jakąkolwiek wiarygodną prezentację ani samej instytucji państwa, ani jej *modus operandi*. Ten ostatni bowiem, jak przypomina Meinecke, musi pozostawać zgodny „z tym, co jest trwałą strukturą konkretnego państwa, jak też z tym, co jest niezmiennie w prawach rządzących życiem wszystkich państw”. Jest tak dlatego, że:

państwo stanowi indywidualną strukturę z jej własnym charakterystycznym sposobem życia, a prawa ogólne właściwe dla wszystkich państw ulegają modyfikacji przez poszczególne państwa i ich otoczenie. Tak więc „inteligencja państwa” sprowadza się do właściwego rozumienia zarówno siebie samego, jak i swojego otoczenia, a później do kierowania się tym rozumieniem dla określenia zasad, których należy przestrzegać w jego postępowaniu. Te zasady zawsze muszą być jednocześnie i szczególne, i ogólne, i stałe, i zmienne. Ulegają one bowiem nieznacznym zmianom wtedy, kiedy zmienia się państwo i jego otoczenie<sup>10</sup>.

Jeśli zatem uznać, iż racja stanu, czyli racja istnienia państwa, a co za tym idzie samo państwo winny być jednocześnie postrzegane w perspektywie normatywności i polityczności, czy też szerzej — w wymiarze zarówno normatywnym, jak i empirycznym, a także uniwersalnym i partykularnym, abstrakcyjnym i konkretnym, i jako takie winny być wyprowadzone z filozofii politycznej, to należy podjąć trud niejako nowego przemyślenia właściwego miejsca racji stanu w teźże filozofii.

Podejmując próbę takiego właśnie przemyślenia, należy postawić dwie tezy. Pierwszą, iż w zasadniczym dorobku zachodniej filozofii politycznej, dorobku wiodących jej tradycji, nie ma uzasadnienia dla tak postrzeganej racji stanu. W rzeczy samej nie tylko w tradycji arystotelesowskiej, ale i marksistowskiej czy

<sup>7</sup> A. Rzegeocki, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008, s. 127–128.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>9</sup> „Racja stanu jest fundamentalną zasadą narodowego postępowania [...], która powiada mężowi stanu, jak zachować zdrowie i siłę państwa” — F. Meinecke, *op. cit.*, s. 1.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

liberalnej tak postrzegana racja stanu nie może liczyć na doktrynalne wsparcie. Druga teza sprowadza się zatem do zasadności oparcia racji stanu na wspólnych założeniach właściwych dla liberalizmu Monteskiusza i konserwatyizmu Burke'a. W ten sposób tak postrzegana racja stanu znajdzie uzasadnienie w klasycznej filozofii politycznej, choć niejako poza jej głównymi tradycjami, które do dziś dominują w myśleniu o polityce większości z nas.

Dowodząc pierwszej tezy, będę argumentował, że w trzech wskazanych tradycjach filozofii politycznej nie ma dokonanego przez Meineckego rozróżnienia między tym, co charakteryzuje wszystkie państwa, a tym, co wyróżnia konkretne z nich. Będę dowodził, iż brak takiego rozróżnienia wynika z braku rozróżnienia między tym, co charakteryzuje wszystkich ludzi, a tym, co wyróżnia ludzi jako obywateli konkretnych państw, oraz między tym, co charakteryzuje wszystkie społeczeństwa, a tym, co wyróżnia społeczeństwa konkretnych państw. Co więcej, będę argumentował, że we wskazanych tradycjach temu, co wspólne dla ludzi, społeczeństw i państw, nadaje się walor normatywności, znacząco ograniczając, a nawet eliminując walor polityczności, co w radykalnym ujęciu prowadzi nawet do zanegowania zasadności istnienia państwa.

Dowodząc drugiej tezy, będę argumentował, że w założeniach wspólnych dla ujęć Monteskiusza i Burke'a dominuje wyraźne rozróżnienie między tym, co charakteryzuje wszystkich ludzi, wszystkie społeczeństwa i wszystkie państwa, a co wyróżnia każde z nich. Tym samym ujęcia te oferują *equilibrium* normatywności i polityczności, co z kolei stanowi doktrynalne wsparcie koncepcji racji stanu.

## Uniwersalne reguły głównych tradycji filozofii politycznej. Człowiek, społeczeństwo, państwo

W trzech wskazanych wcześniej tradycjach filozofii politycznej człowiek całe swoje życie pozostaje w egzystencjalnym związku z państwem. W takim samym związku pozostaje z innymi ludźmi, z którymi tworzy społeczeństwo. Wizja państwa, jego koncepcyjna geneza, zakres i sposób jego funkcjonowania wynikają w tych ujęciach z wizji natury człowieka, ale i charakteru społeczeństwa. Innymi słowy to, jakie jest państwo, jest określone przez to, jaki jest człowiek i jakie jest społeczeństwo.

Arystoteles przyjmuje zatem, iż człowiek jest istotą społeczną, gdyż nie może istnieć ani samotnie, ani samodzielnie. Taka samotna i samodzielna egzystencja może być udziałem tylko nędzników (jako pozbawionych podstawowych więzi społecznych) albo istot nadludzkich (jako samowystarczalnych)<sup>11</sup>. Dlatego też łączą się „ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc żeńska i męska, w celu płodzenia” dzieci, a to „pod wpływem naturalnego popędu do

<sup>11</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2003, ks. I, 1253a, s. 5.

pozostawienia po sobie dalszej tegoż rodzaju istoty”<sup>12</sup> i tak powstaje rodzina, a więc „z natury istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia”<sup>13</sup>. Natomiast społeczeństwo sprowadza się do pierwszych wspólnot czy gmin wiejskich, czyli „większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb, wychodzących poza dzień bieżący”<sup>14</sup>. Z kolei „wspólnota stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem”<sup>15</sup>. Każdy więc człowiek, ale i każdy członek społeczeństwa „z natury stworzony jest do życia w państwie”<sup>16</sup>, tak samo jak z natury jest stworzony do życia w rodzinie i wspólnocie gminnej.

U Arystotelesa każde państwo należy albo do świata barbarzyńców, albo do świata Greków. W przypadku ludów barbarzyńskich państwa mają takie same ustroje, a więc są królestwami o władzy despotycznej, chociaż opartymi „na tradycji i prawie”, a ponieważ „barbarzyńcy są z natury swojej więcej niewolniczego usposobienia niż Grecy [...] więc znoszą władzę despotyczną, nie obawiając się wcale niezadowolenia”<sup>17</sup>. Grecy natomiast są obywatelami, a więc mężczyznami, którzy „zarówno w linii ojca, jak i matki” pochodzą „z rodziny obywatelskiej”, czyli należą do potomków mających w przeszłości udział w sprawowaniu władzy, czy to poprzez uczestnictwo w zgromadzeniu ludowym, czy to poprzez pełnienie urzędów publicznych<sup>18</sup>. Cechuje ich szczególna „cnota obywatela, by wykazać umiejętność rządzenia wolnymi, a zarazem słuchania”<sup>19</sup>. Ta „cnota obywatela” powoduje, iż Grecy w swoich państwach, zależnie od danej struktury społecznej i doraźnej konstelacji politycznej, są władni rozróżniać między ustrojami dobrymi, pożądanymi, bo kierującymi się dobrem wspólnym (monarchią, arystokracją czy politeją), a złymi, godnymi potępienia, bo realizującymi tylko interesy rządzących (tyranią, oligarchią i demokracją). Ta „cnota obywatela” powoduje także, iż mogą oni skutecznie dążyć do połączenia elementów faktycznie dominujących w państwach greckich dwóch złych ustrojów oligarchii i demokracji i w ten sposób ukonstytuować ustrój możliwie dobry, czyli politeję<sup>20</sup>.

A zatem, niejako podsumowując wywód Arystotelesa, natura ludzka zawsze ma społeczny charakter, który jednak wykazuje dwa rodzaje usposobienia — bardziej niewolnicze i bardziej obywatelskie. Zarówno natura ludzka, jak i jej dwa odmienne usposobienia znajdują potwierdzenie w społeczeństwie i spełnienie w państwie. Dla barbarzyńców spełnienie to sprowadza się do podległości władzy państwowej, która jest despotyczna i samowolna, jednak wyłaniana na

<sup>12</sup> *Ibidem*, ks. I, 1252a, s. 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*, ks. I, 1252a, s. 4.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, ks. I, 1252a, s. 5.

<sup>16</sup> *Ibidem*, ks. I, 1253a, s. 5.

<sup>17</sup> *Ibidem*, ks. III, 1285a, s. 76.

<sup>18</sup> *Ibidem*, ks. III, 1275b, s. 55.

<sup>19</sup> *Ibidem*, ks. III, 1277b, s. 59.

<sup>20</sup> *Ibidem*, ks. IV, 1294b, s. 96–97.



podstawie prawa i tradycji, a więc podległość jej opiera się faktycznie na zgodzie podwładnych<sup>21</sup>. Dla Greków zaś spełnienie to oznacza ni mniej, ni więcej tylko dobre życie, którego nie wyczerpuje realizacja naturalnej potrzeby bezpieczeństwa i pomyślności materialnej. Okazuje się bowiem,

że państwo nie jest zespołem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania<sup>22</sup>.

Także u Marksa relacje między człowiekiem a społeczeństwem, do którego on należy określają istotę państwa. Filozof zakłada, iż podstawową kategorią społeczną jest klasa. Społeczeństwu charakter nadaje zatem właściwy dla niego układ klasowy, a nie relacje poszczególnych jego członków. Klasa to ludzie, których w procesie ekonomicznym, a konkretnie sposobie produkcji, wyróżniają te same cechy. Jak to ujmuje:

w społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki — stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa<sup>23</sup>.

Przykładowo, strukturę właściwego dla kapitalistycznego sposobu produkcji społeczeństwa burżuazyjnego stanowią „właściciele samej tylko siły roboczej, właściciele kapitału i właściciele ziemi, których odpowiednie źródła dochodu stanowi płaca robocza, zysk i renta, a więc robotnicy najemni, kapitaliści i właściciele ziemscy”<sup>24</sup>.

U Marksa człowieka określa społeczeństwo, a konkretnie przynależność klasowa w danym społeczeństwie. Przynależność ta jest niezależna od świadomości człowieka, przeciwnie — to jego świadomość wynika z klasowej przynależności, gdyż

nie można sądzić o człowieku na podstawie tego, co on sam o sobie myśli, tak też nie można sądzić o takiej epoce [...] na podstawie jego świadomości. Odwrotnie, świadomość tę należy wytłumaczyć jako wynikającą z [...] życia materialnego, na które składają się siły wytwórcze i sposoby produkcji<sup>25</sup>.

Tak rozumiana ekonomiczna struktura społeczeństwa, czy inaczej — baza społeczno-ekonomiczna, stanowi dopiero „realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna”<sup>26</sup>, a więc przede wszystkim państwo.

<sup>21</sup> *Ibidem*, ks. III, 1285a, s. 76.

<sup>22</sup> *Ibidem*, ks. III, 1281a, s. 66.

<sup>23</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1951, s. 5.

<sup>24</sup> K. Marks, *Kapitał*, t. 3, cz. 2, Warszawa 1959, s. 470–471.

<sup>25</sup> K. Marks, *Przyczynek...*, s. 23.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 6.

Każde państwo wyrasta zatem z klasowo zdeterminowanej ekonomicznej struktury społeczeństwa i na niej się opiera. Jako takie odzwierciedla antagonistyczny konflikt między klasą panującą (wyzyskującą) a klasą wyzyskiwaną (lub szerzej — pozostałymi klasami). I tak na przykład państwo burżuazyjne, opierające się na kapitalistycznej bazie społeczno-ekonomicznej, stanowi „formę, w której jednostki klasy panującej realizują swoje wspólne interesy”<sup>27</sup> kosztem proletariatu. Jako takie państwo to „nie jest niczym więcej niż wzajemnym ubezpieczeniem burżuazji jako klasy przeciwko [...] klasie wyzyskiwanej”<sup>28</sup>, które posługuje się wobec proletariatu „zorganizowanym przymusem (ew. siłą)”<sup>29</sup>. Państwo zawsze jest więc zorganizowanym aparatem przymusu, przy pomocy którego klasa panująca realizuje swoje klasowe interesy. To, co ulega zmianie — zależnie od historycznego, ekonomicznego i społecznego kontekstu, w którym poszczególne państwa się znajdują — to jedynie układ klasowy właściwy dla tego kontekstu. Tym samym w antyku państwo realizuje interesy klasy właścicieli niewolników, w feudalizmie feudałów, w kapitalizmie burżuazji kosztem klasowych interesów odpowiednio samych niewolników, chłopów feudalnych i proletariatu.

Liberałowie, zarówno nowożytni, jak i współcześni, pozostają w fundamentalnej zgodzie i z Arystotelesem, i z Marksem, iż wszystko, co możemy powiedzieć o państwie, wynika z tego, co naszym zdaniem charakteryzuje człowieka i społeczeństwo. Liberalna prezentacja relacji jednostki, społeczeństwa i państwa przybiera przy tym najbardziej analityczną postać poprzez odwołanie się do metodologicznego indywidualizmu w konstrukcji umowy społecznej. Z perspektywy tej ich fundamentalnej zgody z Arystotelesem i Marksem wszystkie różnice kontraktualizmu nowożytnego Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a z kontraktualizmem współczesnym Johna Rawlsa i Roberta Nozicka schodzą na dalszy, odległy plan. Choć Hobbes i Locke poszukiwali w umowie społecznej legitymacji państwa, bez wątplenia niezwykle mocno dzielił ich stosunek do absolutyzmu. Podobnie dla Rawlsa i Nozicka, choć kontraktualistyczna legitymacja państwa była już kwestią przesądzoną, to jednak otwartą pozostawała ewaluacja szczegółowych rozwiązań ekonomicznych i ich społecznego wymiaru, a więc to, czy liberalne demokratyczne państwo winno zapewnić obywatelom sprawiedliwość rozumianą jako sprawiedliwość społeczna i z tego względu cieszyć się wobec nich rozległym zakresem władzy, czy poprzestać na zagwarantowaniu im wolności, a władzę państwa radykalnie ograniczyć<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, t. 1, [w:] *eidem*, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 99.

<sup>28</sup> K. Marks, *Review: Le socialisme et l'impôt, par Emile de Girardin*, [w:] *idem*, *Collected Works*, t. 10, New York 1978, s. 330.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 333.

<sup>30</sup> Z. Rau, M. Chmieliński, *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 19–23.

Niemniej jednak wszyscy oni w taki sam sposób uzasadniają przedmiot swojego wyboru — od monarchii absolutnej po państwo minimalne — swoją wizją jednostki i koncepcją jej miejsca w społeczeństwie<sup>31</sup>.

Punktem wyjścia nowożytnej liberalnej argumentacji jest założenie, iż jednostki są zawsze wolne i równe. Jako takie mają identyczne cechy osobowe. U Hobbesa wszystkie są istotami aspołecznymi. Ich egoistyczny charakter wyznacza „nieznające spoczynku pragnienie coraz większej mocy” każdej z nich<sup>32</sup>, które idzie w parze z tym, że „sobie wzajemnie nie wierzą i wzajemnie się siebie obawiają”<sup>33</sup>. Z kolei u Locke’a wszystkie są istotami społecznymi. Jest tak dlatego, że „Bóg uczynił człowieka istotą towarzyską” i „dał mu popęd do obcowania z podobnymi sobie”<sup>34</sup>. Co więcej, wszystkie one motywowane są takimi samymi pragnieniami, celami czy interesami. Te zaś mogą mieć albo zasadniczo niemoralny, albo przeciwnie — głęboko moralny charakter. Tymczasem u Hobbesa jednostki kierują się tylko przysługującym każdemu uprawnieniem naturalnym, a więc wolnością czynienia absolutnie wszystkiego, co w ich przekonaniu będzie środkiem do samozachowania<sup>35</sup>. Jego uzasadnienie ma nie moralny, a mechaniczny charakter, gdyż Hobbes faktycznie pragnienie samozachowania postrzega w kategoriach psychologicznych, te zaś wyprowadza z fizjologii, a fizjologię z fizyki. U niego „przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia tylko raz i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań”<sup>36</sup>, a „życie wszak samo nie jest niczym innym niż ruchem i nie może w nim nie być pożądania czy też obawy, podobnie jak nie może w nim nie być wrażeń zmysłowych”<sup>37</sup>. U Locke’a zaś wszystkie jednostki mają moralną osobowość, która winna kierować się prawem natury, którego wyraz znajdujemy w biblijnej złotej zasadzie<sup>38</sup>. Zasada ta wyraża „wspólnotę natury”, w której każdy odnajduje „własny interes”<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Na ten szczególnie indywidualistyczny charakter liberalnej strategii uzasadnienia istnienia i funkcjonowania państwa wskazuje A. Nelson, gdy pisze, że „[p]ierwszy krok zastosowania tej strategii to rozpoczęcie od pewnych zasad dotyczących moralności i osób [...]. Drugi krok to wskazanie, jak państwo by się rozwijało lub mogło rozwijać w zgodzie z zasadami indywidualnej moralności. Trzeci krok to przedstawienie, iż państwo, które rozwija lub rozwijałoby lub mogłoby rozwijać się w taki sposób [...] funkcjonuje, by promować moralnie pożądane indywidualne działania” — *idem*, *Explanation and justification in political philosophy*, „Ethics” 1986, nr 97, s. 155.

<sup>32</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, I, 11, s. 5.

<sup>33</sup> T. Hobbes, *O obywatelu*, [w:] *idem*, *Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1956, *Przedmowa do czytelnika*, s. 188–189.

<sup>34</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, 3.1.1, s. 9.

<sup>35</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 13, s. 113.

<sup>36</sup> *Ibidem*, I, 11, s. 85.

<sup>37</sup> *Ibidem*, I, 6, s. 55.

<sup>38</sup> J. Locke, *O właściwym używaniu rozumu*, [w:] *idem*, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 604.

<sup>39</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015, II, § 57, § 123, s. 287, 328–329.

Te cechy osobowe nowożytnych liberalnych jednostek zostają wyeksponowane w ich wzajemnej naturalnej (hipotetycznej) interakcji, zasadniczo wolnej od jakiegokolwiek wspólnie akceptowanej władzy. Kondycja tak skonstruowanego stanu natury u Hobbesa sprowadza się do radykalnie przerysowanego stanu „wojny każdego człowieka z każdym innym”<sup>40</sup>. Jest tak właśnie dlatego, że „wszystko, co odnosi się do czasu wojny, w którym każdy człowiek jest nieprzyjacielem każdego innego, to odnosi się również do czasu, w którym ludzie żyją bez żadnego innego zabezpieczenia niż to, jakie im daje własna siła i własna inwencja”<sup>41</sup>. Rzeczywiście, „nie mając nad sobą mocy” wzajemnej, jednostki wręcz „znajdują przyjemność w kontemplowaniu swej własnej mocy w aktach podboju”<sup>42</sup>. U Locke’a natomiast stan ten jest dla kontrastu równie przerysowany i mimo że ludzie żyją w nim także „bez podporządkowania i podległości”<sup>43</sup>, to prezentuje się jako „stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania”<sup>44</sup>.

Niezależnie od tego, jak wielki kontrast stanowią te dwie kondycje nowożytnej prezentacji stanu natury mają one fundamentalną cechę wspólną, a mianowicie podstawowe niedogodności, które postrzegane i doświadczane są przez wszystkie jednostki. U Hobbesa niedogodności te sprowadzają się do tego, że nikt nie jest w stanie zaspokoić podstawowego dla każdego człowieka pragnienia samozachowania. Perspektywa „śmierci gwałtownej”, a więc „największego w naturze zła”, jest integralną częścią stanu natury<sup>45</sup>. Jest tak dlatego, że jednostki muszą w nim nieustannie rywalizować o wszystko, co niezbędne do przetrwania, sytuacji, w której wszystko w nim jest wspólne, a więc stanowi przedmiot roszczeń wszystkich. Stan natury, a więc stan wojny, to przecież ten, w którym „nie ma [...] ani własności, ani władzy, ani różnicy między moim i twoim; do każdego człowieka należy tylko to, co może sam zdobyć i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy”<sup>46</sup>. Z kolei u Locke’a w stanie natury, zasadniczo harmonijnym i społecznym, jednostki z braku jakiegokolwiek władzy publicznej są „sędziami we własnych sprawach”. Tym samym „miłość własna będzie ich czynić stronniczymi wobec siebie samych i ich przyjaciół. Z drugiej zaś strony, złośliwość, namiętności i chęć zemsty spowodują, iż będą oni tak dalece karać innych, że nie nastąpi nic innego niż zamęt i chaos”<sup>47</sup>. W tej sytuacji nie będą w stanie bronić swoich naturalnych uprawnień do „swego życia, wolności majątku przed wyrządzeniem krzywd i atakami innych ludzi”<sup>48</sup>, a stan natury może bezwiednie dla nich ześlizgnąć się

<sup>40</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 14, s. 120.

<sup>41</sup> *Ibidem*, I, 13, s. 110.

<sup>42</sup> *Ibidem*, I, 13, s. 109.

<sup>43</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, II, § 4, s. 256.

<sup>44</sup> *Ibidem*, II, § 119, s. 326.

<sup>45</sup> T. Hobbes, *O obywatelu...*, s. 181–182.

<sup>46</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, 13, s. 112.

<sup>47</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, II, § 13, s. 262.

<sup>48</sup> *Ibidem*, II, § 87, s. 304–305.

w koleiny stanu wojny<sup>49</sup>. To właściwe dla wszystkich jednostek, zarówno u Hobbesa, jak i u Locke'a, doświadczenie niedogodności stanu natury łączy je w akcie umowy społecznej, dzięki któremu przechodzą z niego do stanu państwowego.

Tym samym wszystkie jednostki, tak u Hobbesa, jak i u Locke'a, niezależnie od różnych postaci stanu natury, uświadamiają sobie wartości i normy, które wspólnie chcą chronić i wspólnie ich przestrzegać, rozważając przystąpienie do aktu umowy społecznej oraz wypełnianie jego postanowień. U Hobbesa, w próżni etycznej wojny każdego z każdym, jednostki uznają naturalne uprawnienie każdej z nich do samozachowania i konceptualizują wynikające z niego postanowienia prawa natury, których będą wspólnie przestrzegać. W tym celu umowę społeczną zawiera każdy z każdym, tak

jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny<sup>50</sup>.

U Locke'a jest na odwrót. W społecznym, zasadniczo harmonijnym, stanie natury jednostki rozpoznają swoje naturalne uprawnienia do życia, wolności i majątku jako część pochodzącego z woli bożej prawa natury. Starają się to swoje indywidualne uprawnienie wzajemnie chronić. Niemniej jednak świadomi faktu swojej bezwiednej stronniczości wobec prawdopodobieństwa stanu wojny przystępują do umowy społecznej. Jak Locke to ujmuje,

uniknięcie stanu wojny (do którego może prowadzić najmniejsza błahostka, w którym można odwołać się tylko do niebios, i w którym nie ma żadnego autorytetu, jaki mógłby rozstrzygać w sporze między stronami) stanowi najważniejszą przyczynę, dla której ludzie łączą się w społeczeństwo i opuszczają stan natury<sup>51</sup>.

Tym samym „społeczeństwo polityczne istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy z jego członków zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty”<sup>52</sup>. A zatem niezależnie od tego, jak bardzo różni się formuła umowy społecznej u obydwu autorów, wskazuje ona jednoznacznie, iż cech i społeczeństwa, i państwa należy szukać w cechach osobowych jednostek zaprezentowanych w sugestywnych wizjach stanu natury.

U Hobbesa stan państwowy jest radykalnym zaprzeczeniem stanu natury. Jednym aktem umowy społecznej tworzy się społeczeństwo i państwo wraz z władzą suwerenną. Suweren nie jest stroną, lecz wykonawcą umowy, której celem jest trwale i skutecznie okiełznanie aspołecznej natury zawierających ją jednostek. Jego władza jest więc nieograniczona i jako taka nie może napotykać żadnych przeszkód w realizacji tego celu — ani faktycznych (jak zorganizowane

<sup>49</sup> *Ibidem*, II, § 19, s. 265–266.

<sup>50</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, II, 17, s. 151.

<sup>51</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, II, § 21, s. 267–268.

<sup>52</sup> *Ibidem*, II, § 87, s. 304–305.

społeczeństwo obywatelskie), ani instytucjonalnych (jak konstytucyjne gwarancje swobód czy konstytucyjny podział władz). Uzasadniając takie rozwiązanie, Hobbes argumentuje:

ponieważ celem tego ustanowienia władzy jest pokój i obrona dla wszystkich poddanych; i ponieważ ten, kto ma uprawnienia do danego celu, ma też uprawnienie do środków, przeto należy do uprawnień każdego człowieka czy zgromadzenia, które ma władzę suwerenną, iżby był czy było sędzią, decydującym zarówno co do środków prowadzących do pokoju i obrony, jak również co do przeszkód i naruszeń pokoju i bezpieczeństwa; i żeby czynił, co będzie uważał za konieczne, zarówno z góry dla zachowania pokoju i bezpieczeństwa przez zapobieganie niezgodzie wewnątrz kraju i działaniom nieprzyjacielskim zewnątrz, jak i dla przywrócenia pokoju i bezpieczeństwa, gdy zostaną naruszone<sup>53</sup>.

Chociaż władza suwerena jest nieograniczona, będzie w stanie zrealizować postawiony przed nią cel tylko wtedy, gdy będzie sprawowana warunkowo, a więc w zgodzie z naturalnym uprawnieniem do samozachowania jednostek powołujących ją aktem umowy społecznej. U Hobbesa temu naturalnemu uprawnieniu nie odpowiada żaden wcześniejszy obowiązek, a zatem wszelkie zobowiązania, także wynikające z umowy społecznej do posłuszeństwa suwerenowi, mają charakter wtórny i instrumentalny, gdyż służą wyłącznie zagwarantowaniu tego naturalnego uprawnienia. Dlatego też Hobbes, który nie dopuszcza możliwości stawienia oporu suwerenowi przez jego poddanych (możliwość taką wyklucza sama konstrukcja jego umowy społecznej), podkreśla jednocześnie, że obrona przed suwerenem naturalnego uprawnienia do samozachowania jednostki jest ze wszech miar zasadna. Ma to miejsce nawet w przypadku buntowników czy skazańców, którzy bronią go, nie postępują niesprawiedliwie<sup>54</sup>.

Odmienne niż u Hobbesa u Locke'a stan państwowy nie jest radykalną alternatywą stanu natury, lecz sprowadza się do jego udoskonalenia. Jest tak dlatego, że „posłuszeństwo prawu natury nie przestaje obowiązywać w społeczeństwie, a w wielu przypadkach obowiązuje w nim jeszcze ściślej”<sup>55</sup>. Wynika to z aktu umowy społecznej, w której jednostki przekazują zawiązywanemu w niej społeczeństwu obywatelskiemu swoje naturalne władze, którymi samodzielnie posługiwały się w stanie natury<sup>56</sup>. Tak powstaje władza polityczna społeczeństwa obywatelskiego, której podmiotem jest większość tego społeczeństwa<sup>57</sup>. Dzięki tej władzy niedogodności stanu natury, wynikające z tego, że jednostki były w nim sędziami we własnych sprawach, zostają przewyciężone, albowiem „wspólnota [...] jest bezstronnym i jedynym rozjemcą dla wszystkich”, gdyż ci „zjednoczeni w jednej społeczności podlegają wspólnie ustanowionemu prawu, posiadają trybunał, do którego mogą się odwołać, a który dysponuje autorytetem

<sup>53</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, II, 18, s. 156–157.

<sup>54</sup> *Ibidem*, II, 21, s. 192–194.

<sup>55</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, II, § 135, s. 334–335.

<sup>56</sup> *Ibidem*, II, § 87, s. 304–305.

<sup>57</sup> *Ibidem*, II, § 97–98, s. 312–313.

władnym rozstrzygać spory między nimi i karać przestępców”<sup>58</sup>. Tym samym w społeczeństwie obywatelskim każdy „znajduje się w nowym stanie, w którym odnosi wiele korzyści z pracy, pomocy i towarzystwa innych należących do tej społeczności”<sup>59</sup>, jak też ich „sympatii, wpływów i pozycji”<sup>60</sup>.

Wymóg skutecznego działania powoduje, że społeczeństwo obywatelskie powołuje rząd obywatelski i powierza mu władzę polityczną. Władza wszystkich instytucji tego rządu, a więc legislatywy, egzekutywy i władzy federatywnej wspartych królewską prerogatywą, jest władzą powierzoną „pod warunkiem w tym celu, by ludzie mogli dysponować swą własnością [a więc życiem, wolnością i mieniem — Z.R.] i zabezpieczyć ją”<sup>61</sup>. Gwarancją takiej właśnie kondycji obywateli w państwie jest prawo oporu, zgodnie z którym gdy ów rząd sięgnie po „absolutną władzę nad życiem, wolnością i majątkiem ludu [...] władza powróci znów do ludu, który jest teraz uprawniony do odzyskania swojej pierwotnej wolności”<sup>62</sup>. Lud, czyli społeczeństwo obywatelskie, jako „uprawniony do działania [...] najwyższy zwierzchnik”<sup>63</sup>, przywróci zgodne z prawem natury poszanowanie naturalnych uprawnień, powołując nowy rząd obywatelski i powierzając mu władzę nad sobą.

Współcześni liberałowie analogicznie budują swoją kontraktualistyczną argumentację. U Rawlsa wolne i równe jednostki mają takie same cechy osobowe. Bez wątpienia są istotami społecznymi, gdyż w swojej refleksji każda z nich skłonna jest „troszczyć się o pomyślność [...] członków następnego pokolenia”<sup>64</sup>, cechuje ją brak zawiści, gdyż „nie jest gotowa zaakceptować swojej straty z tego jedynie powodu, że inni także mają mniej”<sup>65</sup>, co więcej — jest gotowa traktować rozkład „naturalnych uzdolnień jako wspólnych aktywów”<sup>66</sup>, czyli uznaje, że indywidualny talent każdej jednostki stanowi dobro wspólne wszystkich, którzy „godzą się dzielić wzajemnie swój los”<sup>67</sup>. Dla Rawlsa równie oczywiste jest to, że wszystkie jednostki w takim samym stopniu są osobami moralnymi, albowiem jako całość „rodzaj ludzki ma naturę moralną”<sup>68</sup>.

Z kolei u podążającego za Locke’em Nozicka jednostki są osobami moralnymi, których podmiotowość wyznaczają prawa czy uprawnienia naturalne.

<sup>58</sup> *Ibidem*, II, § 87, s. 304–305.

<sup>59</sup> *Ibidem*, II, § 130, s. 331.

<sup>60</sup> *Ibidem*, II, § 212, s. 381–382.

<sup>61</sup> *Ibidem*, II, § 139, s. 338–339.

<sup>62</sup> *Ibidem*, II, § 222, s. 386–387.

<sup>63</sup> *Ibidem*, II, § 243, s. 401–402.

<sup>64</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 181–182.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 199.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 146–147.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 783.

„Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić (bez naruszania jego praw)”<sup>69</sup>. Każda jednostka jest

bytem zdolnym do planowania życia na długą metę; zdolnym do namysłu i decydowania na podstawie abstrakcyjnych zasad czy racji, które stwarza sam dla siebie, niebędący zatem jedynie igraszką bodźców bezpośrednich, byt, który powściąga własne zachowanie zgodnie z pewnymi zasadami czy własnym wyobrażeniem życia odpowiedniego dla niego i innych<sup>70</sup>.

Moralny status jednostki łączy się jeszcze z „trudnym i wymykającym się pojęciem, jakim jest pojęcie sensu życia”<sup>71</sup>. Społeczny charakter natury ludzkiej znajduje potwierdzenie w stanie natury.

U Rawlsa nowożytna koncepcja stanu natury zostaje zastąpiona konstrukcją sytuacji pierwotnej, w której jednostki oddają się intensywnej i bezstronnej refleksji dotyczącej zasad ich wspólnego życia. Usytuowane są za zasłoną niewiedzy, „nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji klasowej czy statusu społecznego”, co więcej — „nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył ich los”, nie znają także „swej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego, a nawet specyficznych cech swojej psychiki”<sup>72</sup>. Niemniej jednak każda z nich jest „równie racjonalna” i „każdą przekonują te same argumenty”<sup>73</sup>. Tym samym każdą z nich „charakteryzuje spójny zbiór preferencji wobec stojących przed nią opcji” i każda z nich „szereguje [...] te opcje wedle tego, w jakim stopniu sprzyjają jej zamiarom; postępuje zgodnie z planem, który zaspokaja raczej więcej niż tylko jej pragnienia i który ma większą szansę zakończonego sukcesem wykonania”<sup>74</sup>.

Z kolei u Nozicka, który posługuje się tradycyjnie rozumianym stanem natury, dominującym doświadczeniem wszystkich znajdujących się w tym stanie jest to, że „ludzie są [tam] sędziami we własnej sprawie” i zawsze „będą rozstrzygać wątpliwości na swą korzyść oraz przyjmować, że to oni mają słuszość. Będą zawiązać wielkość szkód lub krzywd, których doznali, a namiętności przywiodą ich do tego, że będą usiłować karać innych bardziej, niż proporcjonalnie oraz egzekwować nadmierne zadośćuczynienie”<sup>75</sup>. Co więcej, „w stanie natury człowiek może być zbyt słaby na to, by egzekwować swe prawa, może nie być w stanie karać lub egzekwować zadośćuczynienie od silniejszego przeciwnika, który prawa te naruszył”<sup>76</sup>.

<sup>69</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 2010, s. 5.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 70.

<sup>72</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 190–192.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 194.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 199.

<sup>75</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 26.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 26–27.



Zarówno u Rawlsa, jak i u Nozicka zawiązanie społeczeństwa i powołanie państwa nie sprowadza się do jednego aktu jakiejś postaci umowy społecznej. U Rawlsa deliberacje jednostek w sytuacji pierwotnej prowadzą do zgodnego wypracowania i konsekwencji wyboru dwóch zasad sprawiedliwości, na których oprzeć chcą wspólne życie i w społeczeństwie, i państwie. Zasady te, po pierwsze, zapewniają wszystkim równe prawo do równych dla wszystkich podstawowych wolności, a jednocześnie, po drugie, akceptują nierówności społeczne i ekonomiczne wyłącznie dla największych korzyści najbardziej upośledzonych w warunkach równości szans dla wszystkich<sup>77</sup>. Opierając się na tych zasadach, jednostki wybierają, w warunkach stopniowego uchylania zasłony niewiedzy, zarówno konstytucję państwa, jak i kierunki jego społecznej i gospodarczej polityki. W dalszej kolejności wybierają sprawiedliwe instytucje swojego państwa. Te zaś nie sprowadzają się wyłącznie do „tradycyjnych urzędów konstytucjonalizmu”, jak „dwuizbowa legislatura, podział władz połączony z praktyką kontroli i równowagi, karta praw w połączeniu z kontrolą sądową”<sup>78</sup>, rządy prawa jako konieczne do ochrony wolności<sup>79</sup>, ale też do tych, których działanie koryguje rezultaty wolnej gry sił rynku w duchu sprawiedliwości dystrybucyjnej. Mają zatem czuwać nad tym, by ceny odzwierciedlały nie tylko sam wynik tejże gry, ale też „społeczne korzyści i koszty”, sięgając nie tylko do odpowiedniego instrumentarium podatków i subsydiów, lecz także do „zrewidowania zakresu i definicji praw własności”. Co więcej, mają dążyć do pełnego zatrudnienia, a poprzez transfer środków zagwarantować minimum socjalne. Ponadto, wykorzystując liczne podatki i regulacje, mają nieustannie dążyć do sprawiedliwych udziałów dystrybucyjnych, by zapewnić „stopniowe i ciągłe korygowanie dystrybucji bogactwa i zapobieganie koncentracji władzy godzącej w autentyczną wartość wolności politycznej i równości szans”<sup>80</sup>.

Z kolei u Nozicka społeczeństwo i państwo powstają w wyniku działania niewidzialnej ręki w stanie natury. Jest to zatem proces ewolucyjny, w którym nie ujawnia się niczyja intencja ani zawiązania pierwszego, ani powołania drugiego. Początkowo jednostki, szukając zabezpieczenia przed tymi, którzy mogliby naruszać ich prawa, powołują stowarzyszenia ochrony, co prowadzi do powstania profesjonalnych agencji oferujących usługi ochrony zgodnie z zasadami wolnego rynku. Następnie w wyniku walki konkurencyjnej o klientów na rynku pozostaje tylko jedna taka agencja, gdyż pozostałe zbankrutują. Dysponując teraz monopolem na stosowanie przymusu, agencja ta staje się państwem ultraminimalnym. Ostatecznie, dopiero kiedy przekona wszystkich na danym terytorium, by dobrowolnie wyrzekli się właściwego dla stanu natury samodzielnego prawa do samoobrony w zamian za rekompensatę, jaką będzie zapewnienie im ochrony,

<sup>77</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 414–415.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 307.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 322.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 379–381.

państwo ultraminimalne stanie się państwem minimalnym i stan natury zostanie ostatecznie przezwyciężony.

Powstałe w wyniku takich zabiegów społeczeństwo odzwierciedla wszelkie cechy osobowe zawiązujących je jednostek. Rawls wskazuje mianowicie, że skoro „jedną z podstawowych cech ludzi jest to, że nikt nie jest w stanie zrobić wszystkiego, co mógłby zrobić; tym bardziej ja nie jestem w stanie zrobić, co mogą inni”<sup>81</sup>, to właśnie społeczeństwo, czy raczej związek społeczny, jak je nazywa, stanowi zbiorowość, która urzeczywistnia „w znacznym stopniu różne formy działalności ludzkiej”<sup>82</sup>. Istota związku społecznego sprowadza się zatem do tego, że „każdy może partycypować w sumie urzeczywistnionych zdolności naturalnych innych”<sup>83</sup>. To w takim związku społecznym ludzie „pragną wyrazić swą naturę wolnych i równych istot”, a czynią to najpełniej, działając zgodnie z zasadami, które przyjęli.

Gdy wszyscy starają się z powodzeniem działać w myśl tych zasad, to wtedy zarówno w kategoriach jednostkowych, jak i zbiorowych ich natura jako osób moralnych zrealizuje się w sposób najpełniejszy, a wraz z nią — ich jednostkowe i zbiorowe dobro<sup>84</sup>.

Natomiast u Nozicka społeczeństwo się ma składać:

z utopii, z wielu różnych i rozbieżnych społeczności, w których ludzie żyją w różny sposób na gruncie różnych instytucji. Społeczności pewnych rodzajów będą bardziej pociągające dla większości niż inne; społeczności będą rozrastać się i będą się kurczyć. Ludzie będą porzucać jedne dla drugich, albo przez całe życie trzymać się tej samej [...]. Utopia jest pewnym fundamentem pod utopie miejscem, gdzie ludzie mają swobodę dobrowolnego stowarzyszania się z innymi po to, by dążyć i dokładać starań do realizacji ich wizji dobrego życia w idealnym społeczeństwie, lecz gdzie nikt nie może narzucić własnej wizji utopii innym<sup>85</sup>.

W obydwu ujęciach, i Rawlsa, i Nozicka, państwo jest konstrukcją wienącą proces akumulacji cech osobowych jednostek oraz charakteru zawiązanego przez nie społeczeństwa. U Rawlsa więc „państwo musi być rozumiane jako związek wolnych obywateli”, które „reguluje dążenie jednostek do realizacji ich moralnych i duchowych interesów zgodnie z zasadami, które one zgodziły się przyjąć”<sup>86</sup>. Natomiast u Nozicka państwo jest instytucją, której powstanie i funkcjonowanie ma miejsce bez naruszenia naturalnych praw czy uprawnień jednostek, a zatem „w sposób niewywołujący żadnych działań niedopuszczalnych moralnie”<sup>87</sup>. Jego cele sprowadzają się „do wąskich funkcji obrony przeciwko

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 708.

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 717.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 709.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 713.

<sup>85</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 364.

<sup>86</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 290.

<sup>87</sup> R. Nozick, *op. cit.*, s. 19.

gwałtowi, kradzieży, oszustwu, narzucaniu zobowiązań”<sup>88</sup>, a tym samym można ją popierać „w imię nienaruszania praw”<sup>89</sup>.

Podsumowując, należy wskazać, że w trzech prezentowanych tradycjach filozofii politycznej państwo jest postrzegane przez pryzmat uniwersalnych reguł wypracowanych przez każdą z nich. Oznacza to, iż wszystkie koncentrują się prawie wyłącznie na tym, co dla państw jest wspólne. Innymi słowy, reguły te pozwalają przyjąć, iż wszystko to, co w danej tradycji cechuje jedno państwo, cechuje też każde inne i wszystkie państwa razem. Jest tak dlatego, że wszystko, co możemy w jednej tradycji powiedzieć o danym poddanym czy obywatelu danego państwa, możemy też powiedzieć o każdym innym poddanym czy obywatelu tegoż państwa, a także każdym innym poddanym czy obywatelu każdego innego państwa oraz wszystkich poddanych i obywateli wszystkich państw. Podobnie wszystko, co możemy w jednej tradycji powiedzieć o danym społeczeństwie w danym państwie, możemy też powiedzieć o każdym innym społeczeństwie w każdym innym państwie i o wszystkich społeczeństwach we wszystkich państwach. Tym samym konieczne dla konceptualizacji racji stanu rozróżnienie między tym, co charakteryzuje wszystkie państwa, a tym, co wyróżnia konkretne państwa, w prezentowanych tu tradycjach filozofii politycznej nie ma racji bytu.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2003.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hobbes T., *O obywatelu*, [w:] *idem, Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1956.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 2015.
- Locke J., *O właściwym używaniu rozumu*, [w:] *idem, Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955, s. 499–613.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, Warszawa 1955.
- Marks K., *Kapitał*, t. 3, cz. 2, Warszawa 1959.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1951.
- Marks K., *Review: Le socialisme et l'impôt, par Emile de Girardin*, [w:] *idem, Collected Works*, t. 10, New York 1978, s. 326–337.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, t. 1, [w:] *idem, Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 19–514.
- Meinecke M., *Machiavellism. The Doctrine of Reason d'Etat and its Place in Modern History*, przeł. D. Scott, New Haven 1962.
- Nelson A., *Explanation and justification in political philosophy*, „Ethics” 1986, nr 97, s. 154–176.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 2010.
- Poole T., *Reason of State: Law, Prerogative and Empire*, Cambridge 2015.
- Rau Z., Chmieliński M., *Wprowadzenie*, [w:] *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 7–34.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 5.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 44.

Rau Z., Staszyńska K.M., Chmieliński M., Zagórski K., *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Łódź-Warszawa 2018.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009.

Rzegocki A., *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008.