

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

Filozofia polityczna a racja stanu.
Część 2.*
Od dominacji normatywnego uniwersalizmu do
eliminacji partykularnego empiryzmu.
Normatywność i polityczność zanikającego państwa

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

POLITICAL PHILOSOPHY AND THE REASON OF STATE.
PART 2. FROM THE DOMINATION OF NORMATIVE UNIVERSALISM
TO ELIMINATING PARTICULAR EMPIRICISM. NORMATIVITY
AND POLITICALITY OF A DISAPPEARING STATE

Abstract

Reason of state understood as the reason for 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 by political philosophy. Yet, in the output of the main body of Western political philosophy, including the Aristotelian, Marxist, and liberal traditions, the reason of state lacks any validation. In those traditions, there is no distinction between the elements to be found in all states and those present only in some of them. In fact, both in Aristotle and Marx, the normative in the conduct of all states sets the limits of the empirical which expresses their real behavior. The normative of general principles outlines the political of concrete states. The normative supervises the political and the political is to confirm the normative. Thus, in Aristotle and Marx, the political is to indicate the necessity of the normative, its power of influence and complex character. In turn, the modern as well as contemporary liberals, especially contractarians, completely deprive their normative argument of any empirical confirmation. Thus, they consciously and pur-

* Pierwsza część artykułu ukazała się w „SnAiT” 42, nr 4.

posefully give it exclusively a normative dimension. Accordingly, the normative fully replaces the empirical which leads to the elimination of the political. In his concept of public reason, Rawls goes even further and considers the empirical identical with the normative, and consequently the political with the normative. For some of his followers, the irrevocable character of the connection between the normative and the empirical in the notion of public reason is to be guaranteed by elimination of the political. This is to be achieved by the abolition of the state itself and thus the deprivation of the idea of reason of state of any conceptual foundation. However, both in Montesquieu and Burke, there is a strong distinction between what characterizes all states and what distinguishes each of them. Such a distinction results from the difference between what is common to their subjects or citizens and the societies they create, and what distinguishes them from themselves and their societies. At the same time, Montesquieu's liberalism and Burke's conservatism offer an equilibrium of the normative and the political which in turn constitutes a doctrinal support for the concept of reason of state beyond the main traditions of western political philosophy.

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

Uniwersalne reguły wypracowane przez każdą z trzech opisanych w pierwszej części tradycji filozofii politycznej posiadają silnie normatywny komponent. Tak więc to, co przywołane tam państwa mają wspólnego, wyraża się powinnością w postępowaniu poszczególnych ludzi, społeczeństw, do których oni należą, oraz państw, których są poddanymi lub obywatelami.

Tak zatem Arystoteles kreśli powszechnie obowiązujące ogólne i abstrakcyjne zasady naturalnej sprawiedliwości w *Etyce nikomachejskiej*¹, gdzie przyjmuje, że tylko jedna forma rządów (*politeja*) „jest z natury najlepsza”², co z kolei w *Polityce* znajduje lepsze czy gorsze potwierdzenie w praktyce ustrojowej i politycznej państw greckich. Zatem w Atenach po reformach Solona postępy demokracji ewidentnie prowadzą do ustrojowej deterioracji³, a uznawana przez wielu za znakomity ustrój Sparta nie jest w stanie zapewnić jej obywatelom prawdziwie dobrego życia, gdyż przysposabia ich wyłącznie do spełnienia się w etosie wojennym, zapominając o takim dobrym życiu w czasie pokoju⁴. Niemniej jednak wszystkie te realnie istniejące greckie państwa-miasta spełniają zapewne, niezależnie od tego, czy znakomicie, czy też ułomnie, Arystotelesowskie kryteria definicji państwowości, sformułowane na pierwszej stronie *Polityki*:

każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, ks. V, s. 159–204. Argumentacja, która opiera się na takim właśnie odczytaniu myśli Arystotelesa, pozwala go traktować jako teoretyka prawa naturalnego. Por. F.D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1997, s. VII, 67, 74–75, 191.

² Arystoteles, *Etyka...*, ks. V, 1135a, s. 186.

³ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2003, ks. III, 1274a, s. 50–51.

⁴ *Ibidem*, ks. VII, 1334b, s. 184.

jasną jest rzeczą, że wprowadzić wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza za wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa⁵.

A zatem istnienie każdego z tych państw zasadniczo stanowi o jego potencjale zapewnienia swoim obywatelom dobrego życia, bo przecież powstawały one „dla umożliwienia życia, a istnieją, aby życie było dobre”⁶. Tym samym każde z tych państw jest władne spełnić podstawowy „cel polityki”, albowiem „dokłada starań, aby wyrobić w obywatelach pewne właściwości, to jest uczynić ich dzielnymi i zdolnymi do dokonywania czynów moralnie pięknych”⁷. Innymi słowy, racje istnienia Koryntu, Teb, Aten czy Sparty były dla Arystotelesa jeśli nie takie same, to bardzo podobne. We wszystkich z nich współczesny mu Grek mógł osiągnąć dzielność do doskonalenia się, do czynienia rzeczy „moralnie pięknych.”

Tym samym u Arystotelesa to, co normatywne, co sprowadza się do powinnośc postępowania wszystkich ludzi, społeczeństw i państw, zasadniczo wyznacza granice tego, co empiryczne, co sprowadza się do ich faktycznego postępowania. Innymi słowy, normatywność ogólnych zasad zakreśla obszar polityczności konkretnych państw. Aksjologicznie normatywność nadzoruje polityczność, która koncepcyjnie służy tylko utwierdzeniu normatywności. Polityczność służy zatem Arystotelesowi, by tylko wykazać zasadność normatywności, jej siłę oddziaływania i kompleksowy charakter.

Podobnie jak Arystoteles, Karol Marks podporządkowuje regułom ogólnym rządzącym państwami postępowanie konkretnych państw. Regułami ogólnymi są właściwe dla historycznego materializmu prawa rozwoju społeczno-ekonomicznego, które wypełniają wszelkie znamiona prawa natury⁸. Ich potwierdzenie stanowi klasowy charakter czy raczej klasowa istota każdego konkretnego państwa. Zatem, przykładowo, w kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej każde państwo jest i pozostaje państwem burżuazyjnym, nigdy zaś proletariackim, niezależnie od tego, jak bardzo burżuazja czy proletariacki w jednym konkretnym państwie różnią się od swoich odpowiedników w innym konkretnym państwie. W *Walkach klasowych we Francji* Marks przeprowadził obszerny wywód, w którym argumentował, że burżuazja francuska była w znacznym stopniu odmienna od burżuazji angielskiej. Jest tak dlatego, że:

W Anglii przeważa przemysł, we Francji rolnictwo. W Anglii przemysł wymaga *free trade* (wolnego handlu), we Francji — ceł ochronnych, monopolu narodowego obok innych monopolów. Przemysł francuski nie panuje nad francuską produkcją, przemysłowcy więc francuscy nie panują nad francuską burżuazją. Dla obrony swych interesów przeciw innym frakcjom burżuazji nie mogą oni, jak Anglicy, stanąć na czele ruchu i jednocześnie przeprowadzać

⁵ *Ibidem*, ks. I, 1252a, s. 3.

⁶ *Ibidem*, ks. I, 1252a, s. 5.

⁷ Arystoteles, *Etyka...*, ks. I, 1099b, s. 29–30.

⁸ Jest to oczywiście teza Hansa Kelsena, którą ten najpełniej zaprezentował w: *idem, The Communist Theory of Law*, Nowy Jork 1955.

swe interesy klasowe w najostrzejszej formie; przeciwnie muszą wlec się w ostatnich szeregach rewolucji i służyć interesom, sprzecznym z ogólnymi interesami swej klasy. W lutym nie rozumieli oni swego położenia, lecz luty nauczył ich rozumu. Któż jest bardziej bezpośrednio zagrożony przez robotników niż pracodawca, kapitalista przemysłowy? Wobec tego fabrykant we Francji musiał się stać najbardziej fanatycznym członkiem partii porządku. Finansiści zmniejszają jego zysk, lecz cóż to znaczy wobec groźby zniesienia tego zysku przez proletariat?⁹

Innymi słowy, każde burżuazyjne państwo — niezależnie od swej wewnętrznej konstelacji politycznej — realizuje klasowy interes burżuazji, który pozostaje w antagonistycznej relacji do interesu proletariatu. Tym samym, zarówno w Anglii, jak i we Francji, „burżuazja, ponieważ stanowi już nie stan, lecz klasę, zmuszona jest organizować się w skali narodowej, nie zaś lokalnej, i nadawać swemu zwykłemu interesowi formę powszechności”; ta „powszechna forma” to państwo, które jest „niczym więcej jak formą organizacji, którą burżuazja z konieczności nadaje sobie, ażeby zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz danego kraju gwarantować sobie wzajemnie swą własność i swe interesy”¹⁰. Nie zmienia to w niczym tego, że „nowoczesna władza państwowa jest jedynie komitetem zarządzającym wspólnymi interesami całej klasy burżuazyjnej”¹¹, a władza polityczna „jest zorganizowaną przemocą jednej klasy celem ucisku innej”¹². Z perspektywy materializmu historycznego racja istnienia burżuazyjnego państwa angielskiego czy burżuazyjnego państwa francuskiego, czy jakiegokolwiek innego burżuazyjnego państwa jest taka sama lub bardzo podobna. Jest nią realizacja klasowego interesu lokalnej burżuazji, takiego samego lub bardzo podobnego, bo zawsze skierowanego przeciwko takiemu samemu lub bardzo podobnemu interesowi lokalnego proletariatu.

Tak więc u Marksa, tak jak u Arystotelesa, to, co normatywne (a więc zgodne z właściwymi materializmowi historycznemu prawami społeczno-politycznego rozwoju), co sprowadza się do koniecznego działania wszystkich ludzi, społeczeństw i państw, określa granice tego, co empiryczne, a co sprowadza się do ich rzeczywistego działania. Zatem normatywność praw społeczno-ekonomicznego rozwoju wyznacza obszar polityczności konkretnych państw. U Marksa, tak jak u Arystotelesa, normatywność nadzoruje polityczność, a polityczność utwierdza normatywność. Polityczność służy potwierdzeniu zasadności normatywności, zobrazowaniu siły i wszechobecności jej oddziaływania.

Inaczej niż Arystoteles czy Marks, nowożytni i współcześni liberałowie swoją argumentację dotyczącą zależności między człowiekiem, społeczeństwem i państwem całkowicie pozbawiają waloru empirycznego potwierdzenia. Tym samym argumentację tę celowo i świadomie sprowadzają wyłącznie do wymiaru norma-

⁹ K. Marks, *Walki klasowe we Francji 1848–1850*, Gdańsk 2000, s. 60.

¹⁰ K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka...*, s. 69.

¹¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, Gdańsk 2000, s. 18.

¹² *Ibidem*, s. 28.

tywnego. A zatem to, że w ich ujęciach ludzie są wolni i równi, a także, że te ich wolność i równość pozostają w harmonijnym czy tylko możliwym do pogodzenia, a więc docelowo zasadniczo bezkonfliktowym, związku, stanowi wyłącznie rezultat autorskiej filozoficznej spekulacji. Ten oparty na radykalnej spekulacji ludzkiego rozumu abstrakcyjny normatywny porządek przypomina wirtualną płaszczyznę gry komputerowej, gdzie dowolnie, ale też kompleksowo, zaprogramować można dwie zmienne. Pierwszą z nich są wszelkie cechy osobowe pojawiających się tam postaci, a drugą wszystkie okoliczności oraz społeczne i instytucjonalne uwarunkowania, które określają ich wzajemne relacje. Tam, gdzie fakty nawet w symbolicznym zakresie nie są konieczne dla zilustrowania czy tylko potwierdzenia zasadności abstrakcyjnych spekulacji, jedynym ograniczeniem dla treści tychże zmiennych jest filozoficzna wyobraźnia. Oczywiście takie założenie powoduje, że istnieje zawsze możliwość nieskrępowanego skonstruowania jeszcze bardziej pożądaných relacji międzyludzkich, wyrażających jeszcze bardziej wyrafinowaną wizję wolności, równości, sprawiedliwości, które mają leć u podstaw życia razem. Zgodnie z tym filozof może zawsze „rozbierać państwo i w sposób racjonalny organizować je na nowo w celu wytłumaczenia jego struktury i ustalenia, czy jest ono sprawiedliwe¹³”.

„Rozbierać państwo” i za każdym razem do woli „organizować je na nowo” może tylko filozof, który wyparł się dla potrzeb swojego filozoficznego projektu jakiegokolwiek kontaktu z rzeczywistością. Innymi słowy, spełnił warunek zostania filozofem sformułowany przez Ludwiga Wittgensteina: „Filozof nie jest obywatelem żadnej wspólnoty idei. To jest właśnie to, co czyni go filozofem¹⁴”. Tym samym zarówno nowożytni, jak i współcześni liberałowie przyjęli, że czysta, autorska refleksja filozofa jest i pozostaje jedyną, wyłączną wiedzą o jednostce, społeczeństwie i państwie. Michael Walzer tak sarkastycznie puentuje takie stanowisko:

Oto właśnie przyczyna wycofania się filozofa [z rzeczywistości — Z.R.]; musi on wyrzec się wsparcia przez popolicność (nie musi niczego potwierdzać). Gdzie się zatem wycofuje? Dzisiaj najczęściej konstruuje dla siebie idealną wspólnotę (której nie może odkryć jak Platon), zamieszkałą przez istoty, które nie mają żadnych szczególnych cech, żadnych opinii, żadnych zobowiązań wobec swoich współobywateli. Wyobraża sobie doskonałe spotkanie w „sytuacji pierwotnej” [...] gdzie obecni mężczyźni i kobiety są wyzwoleni z ich własnych ideologii i poddani powszechnym zasadom dyskursu. I wtedy pyta jakie zasady, jakie reguły, jakie uzgodnienia konstytucyjne ci ludzie by wybrali, gdyby mieli stworzyć rzeczywisty ład polityczny. Oni są jak gdyby filozoficznymi reprezentantami wszystkich nas pozostałych i mają stanowić prawo w naszym imieniu. Filozof sam jednak jest jedynym rzeczywistym członkiem tej idealnej wspólnoty, jedynym rzeczywistym uczestnikiem tego doskonałego spotkania. Tak zatem zasady, reguły, konstytucje, z którymi on przychodzi, są w rzeczy samej efektem jego myślenia, dowolnie ukształtowane i uporządkowane, podlegające tylko ograniczeniom, które on nakłada na samego siebie. Nie wymaga się tam obecności żadnych innych uczestników nawet wtedy, gdy procedury podejmowania decyzji w tej idealnej wspólnocie postrzega się jako właściwe dla osiągnięcia konsensusu czy jedności. Gdyby bowiem obecna byłaby

¹³ J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986, s. 269.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Zettel*, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Berkeley 1970, s. 455.

tam jeszcze jakaś inna osoba, to byłaby ona albo tożsama z filozofem, podlegająca tym samym ograniczeniom, a tym samym zdolna do powiedzenia tych samych rzeczy i zmierzania do tych samych konkluzji, albo byłaby konkretnym człowiekiem, z historycznie wykształconymi konkretnymi cechami i opiniami, a tym samym jej obecność podminowałaby powszechność całej argumentacji¹⁵.

Ta ostentacyjna ucieczka od empirii nowożytnych i współczesnych liberałów ma bez wątpienia służyć — i służy — eliminacji wszelkich ograniczeń dla założeń przyjmowanych przez wyobraźnię filozofa. Niemniej jednak napotyka ona zawsze na jedno ograniczenie, które jest wpisane niejako systemowo w kontraktualistyczne argumentację. Sprowadza się ono do przeciwstawienia stanu państwowego stanowi przed- czy bezpaństwowemu, a więc jakiejś postaci stanu natury, takiej jak chociażby Rawlsowska sytuacja pierwotna. W kontraktualizmie państwo jest zawsze — czasem niezwykle radykalną, jak u Hobbesa — alternatywą stanu natury. Wyobraźnia filozofa nie może zatem nigdy zaniechać konstruowania takiej alternatywy. Jest tak dlatego, że stan natury stanowi jedyne uzasadnienie dla takiej czy innej filozoficznej konstrukcji państwa. W stanie państwowym działanie człowieka lub instytucji społecznych, politycznych czy ustrojowych jest moralnie uzasadnione, natomiast w stanie natury nie jest. Tym samym ten drugi stanowi normatywne uzasadnienie dla państwa. W konsekwencji im bliżej w danym ujęciu stan natury zbliża się do konstrukcji Hobbesa, tym samym staje się kategorią, którą należy rozważać w sposób właściwy dla teorii moralnych, które nie pozwalają na stopniowanie zła, a z kolei państwo, dla którego stan ten stanowi normatywne uzasadnienie, jest kategorią, jaką należy rozważać w sposób właściwy dla teorii nie dopuszczających stopniowania dobra¹⁶.

Kiedy każde państwo jest takim samym dobrem jak każde inne, różnice między nimi są zasadniczo aksjologicznie nieistotne. Faktycznie żadne państwo nie jest bytem idealnym, na przykład jak u Rawlsa nie jest doskonale sprawiedliwe, ale jest bliskie sprawiedliwości, gdyż zawsze podlega dwójakiej możliwej korekcie. Po pierwsze, jeśli w sytuacji skrajnej, pozostającej na krańcach prawdopodobieństwa, radykalnie oddali się od takiej kondycji bliskiej sprawiedliwości i tym samym „daleko odchodzi od głoszonych zasad” bądź „kieruje się w ogóle błędną koncepcją sprawiedliwości”¹⁷, to obywatele sięgną do prawa oporu. Po drugie, jeśli prawo stanowione zawierać będzie niesprawiedliwe postanowienia, to niektórzy z nich uciekną się, zapewne skutecznie, do obywatelskiego nieposłuszeństwa, by za jego pośrednictwem odwołać się do poczucia sprawiedliwości większości¹⁸. Kiedy każde państwo jest „prawie sprawiedliwe” i posiada mechanizmy korygu-

¹⁵ M. Walzer, *Philosophy and democracy*, „Political Theory” 9, 1981, nr 3, s. 388–389.

¹⁶ Por. A.J. Simmons, *Original acquisition of private property*, „Social Philosophy & Policy” 1994, nr 11, s. 63–84; *idem*, *Justification and Legitimacy*, Cambridge, 2001, s. 124.

¹⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2013, s. 504; por. *ibidem*, s. 538.

¹⁸ *Ibidem*, s. 500.

jące, zawsze gotowe zapewnić ten sam stopień sprawiedliwości, a więc tego, co moralnie pożądane i oczekiwane, wtedy ten normatywny wymiar, w którym takie uniwersalistyczne rozumienie państwa jest osadzone, staje się już zbyt wąski, by wyobraźnia filozofa mogła na nim poprzestać i w nim pozwolić się trwale uwięzić.

Wtedy to filozof jest gotów przyznać, tak jak Rawls, że ideały i wartości, na których opiera się projekt jego autorstwa, „nie są powszechnie podzielane w demokratycznych społeczeństwach”¹⁹. W rzeczy samej projekt ten „usiłuje wyprowadzić wprost z idei umowy społecznej” i w ten sposób „przedstawić strukturalne własności” teorii sprawiedliwości „tak, aby jak najlepiej przybliżyć nasze sądy sprawiedliwościowe i by stanowić najwłaściwszą podstawę moralną dla społeczeństwa demokratycznego” przy założeniu, że „wszyscy obywatele dobrze urządzonego społeczeństwa” to „wyznający tę samą doktrynę”²⁰. Wyznawanie jednej doktryny (autorstwa jednego filozofa) przez wszystkich, przyznaje Rawls, jest założeniem o charakterze metafizycznym, natomiast poszukiwanie „prawdy o niezależnym metafizycznym porządku nie może [...] zapewnić wspólnej, rzeczywistej podstawy dla politycznej koncepcji sprawiedliwości w społeczeństwie demokratycznym”²¹. W rzeczywistości bowiem w demokratycznym państwie „obywatele mający wpływ na bieg wypadków wyznają różne [...] doktryny i działają zgodnie z nimi”. Te różne wyznawane przez obywateli demokratycznego państwa doktryny „udzielają poparcia [...] koncepcji politycznej, która określa podstawowe prawa, wolności i szanse obywateli w obrębie podstawowej struktury społeczeństwa”²². Komentując tak zaprezentowaną polityczną rzeczywistość, Rawls wskazuje, że „sprawowanie władzy politycznej jest w pełni właściwe tylko wtedy, gdy sprawujemy ją zgodnie z konstytucją, co do której można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy obywatele poprą jej najważniejsze elementy w świetle zasad i ideałów, które mogą przyjąć, kierując się wspólnym im ludzkim rozumem”²³.

A zatem w pierwszym ujęciu mamy do czynienia z „doktryną liberalną”, która wyprowadza moralne podstawy demokratycznego społeczeństwa z refleksji filozofa. W drugim zaś te same podstawy takiego samego społeczeństwa wynikają z „rozważania politycznych wartości wspólnych wolnym i równym obywatelom” w granicach różnych doktryn²⁴, którzy rozważania te prowadzą kierując się „wspólnym im ludzkim rozumem”. Rawls argumentuje, że efekt refleksji filozofa z pierwszego ujęcia oraz zbiorowych rozważań posługujących się „wspólnym im ludzkim rozumem” obywateli realnie istniejących wspólnot politycznych

¹⁹ J. Rawls, *The idea of an overlapping consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1987, nr 17, s. 6.

²⁰ J. Rawls, *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, [w:] *idem*, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 254.

²¹ J. Rawls, *Justice as fairness: Political not metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, nr 14, s. 230.

²² J. Rawls, *O idei...*, s. 255.

²³ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 198.

²⁴ J. Rawls, *O idei...*, s. 255.

właściwych dla ujęcia drugiego jest taki sam, gdyż oddaje istotę rozumu publicznego²⁵. Ten ostatni wyróżnia społeczeństwo demokratyczne jako całość i wyraża koncepcję demokratycznego obywatelstwa, a jego przedmiotem są dobro ogółu i najbardziej podstawowe kwestie sprawiedliwości²⁶, których każdy obywatel będzie gotów bronić²⁷.

Niemniej jednak rozum publiczny nie łączy tylko refleksji filozofa z rozważaniami realnie istniejących ludzi, gdyż jest z nimi zasadniczo tożsamy. Jako taki łączy on też obywateli wszystkich realnie istniejących, a więc empirycznie weryfikowalnych, demokratycznych państw. Rawls zapewnia, że „choćby społeczeństwa demokratyczne różnić się będą poszczególnymi doktrynami głoszonymi w ich granicach — tak jak różnią się demokracje Europy Zachodniej, Stanów Zjednoczonych, Izraela i Indii — to stworzenie uniwersalnej idei rozumu publicznego” jest ich wspólnym udziałem²⁸. Trudno nie zauważyć, że niegdyś filozof próbował ustalić, czy twór jego normatywnie ukształtowanej refleksji ma szansę sprawdzenia się w politycznej rzeczywistości konkretnej wspólnoty. Platon pozostawił wizję jaskini i udał się do Syrakuz, by testować możliwość powstania państwa rządzonego przez króla-filozofa. Dzisiaj filozof wie, że obywatele wszystkich realnie istniejących demokratycznych społeczeństw postrzegają ideały i wartości wszystkich tych społeczeństw tak samo jak on. Rawls nie musi zatem opuszczać Harvardu, by sprawdzić, jak liberalne i demokratyczne są poglądy obywateli Izraela czy Indii. Nie opuszczając Harvardu, wie, że ich poglądy są tożsame z jego poglądami, gdyż łączy je znakomicie idea rozumu publicznego.

Rawls twierdzi, że idea rozumu publicznego jest integralną częścią demokracji, a szczególnie najbliższej mu demokracji deliberującej. Jej istotą jest namysł ujawniany w wymianie poglądów i debacie. Niemniej jednak arbitralne utożsamianie jego własnej normatywnie ukształtowanej refleksji z demokratycznym namysłem realnie istniejących społeczeństw trudno łączyć z jakąkolwiek postacią demokracji. Bez wątpienia bowiem arbitralność sądów filozofa pozbawia lud demokratycznego wyboru. Jak zauważa Jürgen Habermas, Rawls nie traktuje poważnie politycznej autonomii demokracji, gdyż nadaje rozumowi publicznemu treść liberalnych zasad, a tym samym „przyznaje liberalnym zasadom pierwszeństwo przed demokratycznym procesem”²⁹. Natomiast Seyla Benhabib wskazuje, że „rozum publiczny w teorii Rawlsa należy postrzegać nie jako proces rozumowania obywateli, lecz jako regulującą zasadę, która narzuca pewne standardy jednost-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 293–294.

²⁷ *Ibidem*, s. 311.

²⁸ J. Rawls, *O idei...*, s. 188.

²⁹ J. Habermas, *Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's political liberalism*, „The Journal of Philosophy” 1995, nr 92 (3), s. 128.

kom, instytucjom i agencjom, jak mają rozumować w kwestiach publicznych. Standardy rozumu publicznego są określone przez polityczną koncepcję liberalizmu”³⁰.

Przyjmując, że dzięki idei rozumu publicznego można uznać, że namysł wszystkich demokratycznych społeczeństw jest tożsamy z refleksją filozofa, w afirmacji liberalnych ideałów i wartości Rawls idzie dalej i wprowadza pojęcie ideału rozumu publicznego. Zostaje on osiągnięty wtedy, gdy rozum publiczny przeniknie instytucje państwa, kiedy jego obecność niepodzielnie zagnieżdży się w prawodawstwie, orzeczeniach sądowych czy decyzjach administracyjnych. Rawls stwierdza, że:

[i]deal ten zostaje osiągnięty, kiedy sędziowie, ustawodawcy, wyżsi i inni urzędnicy państwu oraz kandydaci na urzędy publiczne kierują się ideą publicznego rozumu i tłumaczą innym obywatelom powody, dla których zajmują określone fundamentalne pozycje polityczne, w kategoriach politycznej koncepcji sprawiedliwości, którą uważają za najrozsądniejszą. W ten sposób spełniają swój obowiązek względem siebie nawzajem i względem innych obywateli. Tak więc to, czy sędziowie, ustawodawcy i wyżsi urzędnicy kierują się publicznym rozumem, ujawnia się nieustannie w ich słowach i postępowaniu w codziennym życiu publicznym³¹.

Niemniej jednak ani instytucje państwa, ani utożsamiani z nimi funkcjonariusze nie są pierwotnymi czy oryginalnymi propagatorami rozumu publicznego w państwie. Jego przenikanie przez instytucje państwa, jego intensywność i zakres jego obecności w nich jest rezultatem wigoru i determinacji procesu namysłu w demokratycznym społeczeństwie, a więc wśród samych obywateli. Jest tak dlatego, że:

[w] rządzie przedstawicielskim obywatele głosują na przedstawicieli — wyższych urzędników, ustawodawców etc. — nie zaś na określone prawa (poza poziomem stanowym lub lokalnym, na którym mogą głosować bezpośrednio w referendum rzadko dotyczących spraw fundamentalnych. [...]) [W] sytuacji idealnej obywatele powinni myśleć o sobie tak, jakby byli ustawodawcami, i zastanawiać się nad tym, jakie ustawy, wsparte jakimi racjami (spełniającymi kryterium wzajemności) uznałoby za najrozsądniejsze do ustanowienia. Dyspozycja obywateli do postrzegania siebie jako idealnych ustawodawców i odrzucania takich urzędników państwowych i kandydatów na urzędy, którzy łamią zasady publicznego rozumu, jeśli jest szczerza i rozpowszechniona, staje się jednym z politycznych i społecznych korzeni demokracji i jest niezbędna do zachowania jej siły i żywotności. Oywatele wypełniają więc swój obywatelski obowiązek i wspierają ideę publicznego rozumu, czyniąc wszystko, by przywiązać do niego urzędników państwowych³².

Koncepcyjnie idea rozumu publicznego pozwoliła Rawlswi na dokonanie niezwykle spektakularnej dla filozofii politycznej syntezy. Po pierwsze, połączeniu uległy trzy analityczne kategorie — jednostka, społeczeństwo i państwo. Wszystkie one, w takim samym stopniu, stanowią podmioty konceptualizujące rozum

³⁰ S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002, s. 108.

³¹ J. Rawls, *O idei...*, s. 192.

³² *Ibidem*, s. 193.

publiczny, motywowane przez niego i zgodnie z nim postępujące. Po drugie, połączeniu uległy wymiar normatywny i empiryczny politycznej refleksji, gdyż ten sam rozum publiczny stanowi to, co bezwzględnie najważniejsze i oczywiście wszechobecne w obydwu tych wymiarach.

Na tym kończy się niejako argumentacja samego Rawlsa. Niemniej jednak jego ujęcie rozumu publicznego — bez wątpienia najbardziej nośne i najszerzej dyskutowane we współczesnej filozofii politycznej — stanowi wdzięczny przedmiot dalszego rozwoju autorstwa jego naśladowców. Rawlowska relacja między rozumem publicznym obywateli a rozumem publicznym państwa, a więc relacja między niejako czynnikiem pierwotnym i wtórnym, sprowadza się do tak zwanej tezy kontynuacji. Oznacza ona kontynuację moralnych podstaw wspólnego życia od refleksji obywateli do funkcjonowania instytucji państwa. Zgodnie z tą tezą „obywatel-wyborca jest urzędnikiem publicznym, a rola, jaką odgrywa (która zasadniczo wykracza poza sam akt głosowania, gdyż zawiera w sobie w sobie też inne formy dyscyplinowania reprezentantów i uczestniczenia w dyskursie publicznym), jest jakościowo taka sama jak rola odgrywana przez urzędników państwowych”³³. W konsekwencji

z perspektywy tezy kontynuacji nie ma miejsca na jakościowe rozróżnienie między obywatelami a państwem: państwo jest zależną, a nie niezależną, całością i jako takie nie stanowi przedmiotu specjalnego zainteresowania normatywnej teorii politycznej. Jako wyraziciel i wykonawca rozumu publicznego państwo jest, by tak powiedzieć, zupełnym pasożytem, żerującym na tym, co wnoszą obywatele, którzy działając w „oficjalnym” charakterze uczestniczą w dyskursie publicznym, by doprowadzić do ustanowienia bądź uchylenia prawa³⁴.

Jednakże prezentacja państwa jako pasożyta żerującego na tym, co w życiu publicznym najważniejsze, a więc kreowanym i promowanym przez obywateli rozumie publicznym, nie stanowi najpoważniejszego w tej argumentacji zastrzeżenia wobec tej instytucji. Państwo należy jeszcze zasadnie postrzegać jako podmiot, który może uznać, że jest samodzielnym bytem i kierować się własnym „rozumem”, a nie rozumem swoich obywateli. Państwo może okazać się zatem „ostatecznym i autorytatywnym interpretatorem i wykonawcą swojego rozumu, swojej racji, w sposób niezgodny z tezą kontynuacji, co stanowi już godną pożałowania konsekwencję z potencjalnie nieliberalnymi autorytarnymi konotacjami”³⁵. W mniej drastycznym scenariuszu państwo może arbitralnie uznać za rozum publiczny demokratycznego społeczeństwa wybraną przez siebie zaledwie jakąś jego wersję autorstwa tej czy innej grupy obywateli³⁶. Innymi słowy, państwo może swoim własnym postępowaniem, zapewne nawet świadomie i celowo, dopuścić się deformacji rozumu publicznego.

³³ W. Sadurski, *Reason of state and public reason*, „Sydney Law School Research Paper” 2011, 11 (68), s. 25.

³⁴ *Ibidem*, s. 25–26.

³⁵ *Ibidem*, s. 26.

³⁶ *Ibidem*, s. 26–27.

Konsekwencją przytoczonych tu argumentów za potencjalną, a zapewne i realną, możliwością destrukcji rozumu publicznego przez instytucję państwa jest „zakwestionowanie jednego z najbardziej wpływowych przekonań dotyczących społeczeństwa i polityki, które znajduje wyraz w twierdzeniu, że »nowoczesne społeczeństwo« i »nowoczesna polityka« mogą być organizowane tylko przez państwo narodowe”³⁷. Zakwestionowanie tego przekonania pozwala z kolei na zidentyfikowanie rozumu publicznego wśród elektoratu, którego zasięg jest inny niż ten właściwy dla państwa narodowego, chociażby przykładowo warto pamiętać o „rosnącym poczuciu lojalności i zaangażowaniu na poziomie Unii Europejskiej przez obywateli państw członkowskich, z ich różnymi powiązaniem, partyjnymi strukturami, organizacjami społeczeństwa obywatelskiego na szczeblu unijnym”³⁸.

Ostateczna konkluzja wynikająca z powyższej argumentacji jest taka, że racja istnienia państwa, czyli racja stanu, zanika wobec perspektywy dalszego rozwoju rozumu publicznego. Państwo i racja jego istnienia nie znajdują żadnego racjonalnego uzasadnienia. Przeciwnie, jakiegokolwiek próby ich zachowania prowadzić musiałyby do absurdu. Jak wskazuje autor tej argumentacji, „możemy co prawda próbować dołączyć kosmopolityczną klauzulę do naszej idei racji stanu, ale byłoby to niezręczne i wysoce mylące”³⁹. A zatem, dokonując wyboru między racją istnienia państwa, a więc racją stanu, a rozumem publicznym „lepiej trzymać się rozumu publicznego”⁴⁰.

Podsumowując, inaczej niż u Arystotelesa i Marksa, gdzie to, co normatywne, określało granice tego, co empiryczne, gdzie normatywność wyznaczała granice polityczności, gdzie normatywność nadzorowała polityczność, a polityczność potwierdzała normatywność, u nowożytnych i współczesnych liberałów to, co normatywne, w całości zastępuje to, co empiryczne. W liberalizmie współczesnym ujęcie takie ma daleko idące konsekwencje. Prowadzi do nich ewolucja argumentacji Rawlsa kontynuowana przez jego zwolenników. Pierwotnie u Rawlsa ignorowanie tego, co empiryczne, sprowadzało się do wyeliminowania polityczności. Jednakże jego konstrukcja rozumu publicznego doprowadziła do uznania tego, co empiryczne, za tożsame z tym, co normatywne, a zatem także polityczności z normatywnością. Niemniej jednak zwolennicy Rawlsa poszli krok dalej w tej argumentacji. Uznali, że gwarancją nieodwracalności połączenia tego, co normatywne, i tego, co empiryczne, w koncepcji rozumu publicznego jest wyeliminowanie polityczności poprzez likwidację państwa.

³⁷ U. Beck, *Cosmopolitan Vision*, przeł. C. Cronin, Cambridge 2006, s. 24; cyt. za: W. Sadurski, *op. cit.*, s. 27.

³⁸ W. Sadurski, *op. cit.*, s. 27.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

W zaułku filozofii politycznej. *Equilibrium* normatywności i polityczności państwa

Powyższe ustalenia pozwalają uznać, że trzy największe tradycje filozofii politycznej nie mogą zaoferować doktrynalnego wsparcia dla koncepcji racji stanu. Jest tak dlatego, że nie prezentują one rozróżnienia między tym, co charakteryzuje wszystkie państwa, a tym, co wyróżnia ich konkretne przykłady. Brak takiego rozróżnienia wynika z braku rozróżnienia między tym, co charakteryzuje wszystkich ludzi, a tym, co wyróżnia ludzi jako poddanych czy obywateli konkretnych państw, oraz między tym, co charakteryzuje wszystkie społeczeństwa, a tym, co wyróżnia społeczeństwa konkretnych państw. Tradycje te koncentrują się na prezentacji tego, co wspólne dla wszystkich ludzi, wszystkich społeczeństw i wszystkich państw. To, co wspólne, osadzają w wymiarze normatywnym, radykalnie natomiast ograniczają konceptualizację komponentu empirycznego właściwego dla konkretnych ludzi, społeczeństw i państw lub zasadniczo, z założenia, komponent ten ignorują lub nawet w ujęciu skrajnym eliminują. Dostrzegają zatem tylko normatywność państwa, a jego polityczność pomijają lub nawet eliminują wraz z samą instytucją państwa.

Nie oznacza to jednak, że filozofia polityczna jako całość nie oferuje żadnego doktrynalnego wsparcia dla koncepcji racji stanu. Oferuje, ale na dalekich peryferiach jej głównych tradycji, w rzadko odwiedzanym przez ich zwolenników zaułku. Zaułek ten stanowi to, co łączy refleksję Monteskiusza z refleksją Edmunda Burke'a.

Monteskiusz stanowczo podkreśla wyraźną różnicę między tym, co wszystkie państwa mają wspólne, a tym, co je odróżnia. Wskazuje zatem, że „wszystkie państwa mają w ogólności ten sam cel, a mianowicie samozachowanie”⁴¹. Jednocześnie jednak podkreślał, że „każde państwo posiada prócz tego swój cel osobliwy”⁴². Tak zatem, przykładowo, osobliwym celem Rzymu był wzrost jego potęgi,

wojna celem Sparty; religia celem praw judajskich; handel Marsylii; spokój publiczny celem praw chińskich [...]; żegluga Rodyjczyków; wolność naturalna przedmiotem ustroju dzikich; na ogół rozkosze monarchy celem państw despotycznych; jego chwała i chwała państwa celem monarchii; przedmiotem praw w Polsce jest niezawisłość każdego obywatela⁴³.

U Monteskiusza zatem każde państwo łączy w sobie elementy tego, co uniwersalne, i tego, co partykularne. Ten dualizm przeznaczenia każdego państwa idzie w parze z jego dualizmem normatywnym. Wszystkie państwa w swym ist-

⁴¹ Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2016, s. 171.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*. Wskazując na cel istnienia państwa polskiego, Monteskiusz stwierdza, że „przedmiotem praw w Polsce jest niezawisłość każdego obywatela i, co z tego wynika, ucisk wszystkich”. Tadeusz Boy-Żeleński przyjmuje w przypisie 127, że takie rozumienie polskiej wolności przez autora *O duchu praw* jest „następstwem liberum veto”.

nieniu i działaniu podlegają normom uniwersalnym, czyli prawu, którym „na ogół jest to rozum ludzki, ile że władza wszystkimi ludami ziemi”⁴⁴. Natomiast normy partykularne to „prawa [...] polityczne czy cywilne każdego narodu”, które „winne być jedynie szczególnymi wypadkami, w których objawia się ten rozum ludzki”⁴⁵. Bez wątpienia normy uniwersalne służą realizacji uniwersalnego celu wszystkich państw, a normy partykularne osiągnięciu poszczególnych celów konkretnych państw. Tym samym, jak wskazuje Monteskiusz, „iż rzadki to traf, aby prawa jednego narodu mogły się nadawać drugiemu”⁴⁶.

Jest tak dlatego, że każde państwo wraz z całym systemem prawa stanowi emanację tego, co Monteskiusz nazywa „duchem praw”. Tym samym wszelkie prawa obowiązujące w państwie:

powinny być dostosowane do fizycznych warunków kraju; do klimatu zimnego, skwarowego lub umiarkowanego; do właściwości gruntu, do położenia, do wielkości kraju; do rodzaju życia ludów, rolniczych, myśliwskich lub pasterskich. Powinny się nagiąć do stopnia wolności, jaką dany ustrój może znieść; do religii mieszkańców, do ich skłonności, bogactw, liczby; do ich handlu, zwyczajów, obyczajów. Wreszcie prawa mają związki między sobą; mają związek ze swym pochodzeniem, z zamiarem prawodawcy, z porządkiem rzeczy na którym je wzniesiono⁴⁷.

Ten „duch praw” powoduje też, że ustrój państwa, forma jego rządu i zapewne tego rządu polityka wyznaczone są przez tego państwa partykularne cele. Innymi słowy, „rządem najbliższym natury jest ten, którego osobliwy charakter najzgodniejszym jest z charakterem narodu, dla którego istnieje”⁴⁸. A zatem u Monteskiusza polityczność nie pozostaje w niezgodzie z normatywnością, ale bynajmniej nie jest z nią tożsama.

Burke oferuje wyrafinowane wsparcie dla Monteskiuszowskiego uzasadnienia różnorodności państw, ich ustrojów, obowiązujących w nich praw i prowadzonej przez nie polityki. Jego argumentacja sprowadza się do zaprezentowania przyczyn różnorodności ludzi, społeczeństw, tworzonych przez nich państw, których są oni poddanymi czy obywatelami. W rzeczy samej, ludzie „w swej naturze moralnej” stają się „w swym postępie przez życie wytworem przesądów, wytworem opinii, wytworem zwyczajów i sentymentów wzrastających razem z nim”⁴⁹. W konsekwencji te przesady, opinie, zwyczaje i sentymeny „tworzą naszą drugą naturę jako mieszkańców kraju i członków społeczeństwa, w którym umieściła nas Opatrzność”⁵⁰. Z kolei społeczeństwo nie ogranicza się do jednego czy kilku

⁴⁴ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 17.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁹ E. Burke, *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Speech in Replay, Seventh Day*, [w:] *idem, The Works and Correspondence of... Edmund Burke*, t. 8, London 1952, s. 414.

⁵⁰ *Ibidem*.

żyjących terażniejszością czy dokonujących doraźnych wyborów pokoleń, lecz stanowi ciągłość „wieków i pokoleń”, ciągłość „uczynioną przez szczególne okoliczności, wydarzenia, nastroje, usposobienia moralne, obywatelskie i społeczne nawyki ludzi, które ujawniają się tylko w długim czasie”⁵¹. Podobnie jak poddani czy obywatele, podobnie jak społeczeństwo, także państwo jest uczestnikiem tego samego dynamicznego procesu. Dlatego też, jak podkreśla Burke:

państwa nie wolno uważać za nie różniące się niczym od spółki do handlu pieprzem i kawą, perkalem lub tytoniem, czy innym mało znaczącym towarem, którą zawiązuje się z racji błahego, przejściowego interesu i rozwiązuje na każde życzenie stron. [...] To współudział we wszelkiej nauce, we wszelkiej sztuce, w każdej cnocie i wszelkiej doskonałości. A skoro celów takiej spółki nie można osiągnąć w ciągu wielu pokoleń, staje się ona spółką wiążącą nie tylko żyjących i zmarłych oraz tych, którzy mają się narodzić. Każda umowa każdego poszczególnego państwa jest tylko klauzulą wielkiej pierwotnej umowy wiecznego społeczeństwa, łączącego wyższe i niższe istoty, świat widzialny i niewidzialny, na mocy potwierdzonej nienaruszalną przysięgą ugody, wskazującej wszystkim istotom fizycznym i moralnym należne im miejsca⁵².

Tym samym Burke, niejako rozwijając i uzasadniając założenia Monteskiusza, przyjmuje, że to, co ogólne i szczególne, to, co wspólne i wyjątkowe, to, co normatywne i empiryczne, to, co stanowi normatywność i polityczność, odnajdujemy w każdym człowieku, każdym społeczeństwie i w każdym państwie. Innymi słowy, każdy człowiek, społeczeństwo i państwo stanowią syntezę tych wszystkich wymiarów rzeczywistości. Synteza oznacza, że nie może jeden wymiar wyprzeć i zastąpić drugiego. Oba one stanowią zawsze wspólny mianownik ludzkiego, społecznego czy państwowego doświadczenia. Ten mianownik jest zapewne bardzo pojemny, nie możemy jednak wskazać proporcji obecnych w nim poszczególnych wymiarów. Co więcej, u Monteskiusza, tak jak u Burke’a, nie jesteśmy w stanie wskazać na jakąkolwiek arbitralność filozofa przesądzającego, która kategoria — człowiek, społeczeństwo czy państwo — jest koncepcyjnie pierwotna czy normatywnie silniejsza od pozostałych. Nie ma zatem przykładowo właściwego dla Marksa koncepcyjnego pierwszeństwa społeczeństwa przed człowiekiem czy państwem — klasowego społeczeństwa, które nadaje klasowy charakter świadomości człowieka i narzuca klasowy charakter polityce państwa. Podobnie nie ma na przykład normatywnego pierwszeństwa jednostki przed społeczeństwem i państwem, jak w liberalnych ujęciach kontraktualizmu. Jest tak dlatego, że wzajemne relacje

⁵¹ E. Burke, *Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, t. 3, Londyn 1816, s. 47, cyt. za: T. Tulejski, *Edmund Burke — ostatni syn rewolucji chwalebnej*, [w:] *idem, Od Hookera do Benthama. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź 2018, s. 233.

⁵² E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzyszy londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, przeł. D. Lachowska, Kraków-Warszawa 1994, s. 113.

człowieka, społeczeństwa i państwa nie są tworem filozoficznych abstrakcyjnych założeń, ale stanowią rezultat ich wzajemnego oddziaływania i przenikania się w historycznym doświadczeniu konkretnej społeczności.

Taka synteza normatywności i polityczności we wspólnych założeniach Monteskiusza i Burke'a stanowi o unikalności i niepowtarzalności państw. Tak jak nie ma dwóch takich samych polityczności ani konkretnych ludzi, konkretnych społeczeństw czy konkretnych państw, tak też nie ma dwóch takich samych syntez ich polityczności i normatywności. Tym samym można zasadnie przyjąć, że na gruncie wspólnych założeń Monteskiusza i Burke'a racja stanu to racja istnienia, racja trwania i przetrwania konkretnej unikalnej syntezy polityczności i normatywności konkretnych ludzi, konkretnego społeczeństwa i konkretnego państwa w konkretnym historycznym procesie.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004.
- Beck U., *Cosmopolitan Vision*, przeł. C. Cronin, Cambridge 2006.
- Benhabib S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002.
- Burke E., *Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, t. 3, Londyn 1816.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, przeł. D. Lachowska, Kraków-Warszawa 1994.
- Burke E., *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Speech in Replay, Seventh Day*, [w:] *idem, The Works and Correspondence of... Edmund Burke*, t. 8, Londyn 1852.
- Habermas J., *Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's political liberalism*, „The Journal of Philosophy” 1995, nr 92 (3), s. 109–131.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986.
- Kelsen H., *The Communist Theory of Law*, New York 1955.
- Marks K., *Walki klasowe we Francji 1848–1850*, Gdańsk 2000.
- Marks K., Engels F., *Manifest Komunistyczny*, Gdańsk 2000.
- Miller F.D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1997.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2016.
- Rawls J., *Justice as fairness: Political not metaphysical*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, nr 14.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998.
- Rawls J., *O idei publicznego rozumu raz jeszcze*, [w:] *idem, Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2013.
- Rawls J., *The idea of an overlapping consensus*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1987, nr 17.
- Sadurski W., *Reason of state and public reason*, „Sydney Law School Research Paper” 2011, nr 11 (68).
- Simmons A.J., *Original Acquisition of Private Property*, „Social Philosophy and Policy” 1994, nr 11.
- Simmons A.J., *Justification and Legitimacy*, Cambridge 2001.

T. Tulejski, *Edmund Burke — ostatni syn rewolucji chwalebnej*, [w:] *idem, Od Benthama do Hookera. Eseje z angielskiej myśli ustrojowej*, Łódź 2018.

Walzer M., *Philosophy and democracy*, „Political Theory” 9, 1981, nr 3.

Wittgenstein L., *Zettel*, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, Berkeley 1970.