

## Liberalne ekwilibrium: państwowa realizacja prywatnych celów

### WPROWADZENIE

Kiedy rozważamy relacje między obywatelem a państwem, niezwykle kuszące wydaje się wskazanie na pewną symetrię stanowisk. Zgodnie z nią po jednej stronie mamy państwo, które tak kształtuje swoich obywateli, by całkowicie podporządkowali swoją wolę, charaktery, dążenia i pragnienia celom tego państwa<sup>1</sup>. Po drugiej stronie mamy natomiast obywateli, którzy dla realizacji swoich celów mocą swej woli tak kształtują instytucje państwa, by to jak najskuteczniej realizowało ich indywidualne cele<sup>2</sup>. Odwołując się do doświadczeń ostatniego stulecia wystarczy wskazać na państwo totalitarne z jednej strony, a państwo liberalnej demokracji z drugiej, aby symetrię tę uczynić poznawczo przekonującą.

Jestem przekonany, iż symetria ta bynajmniej nie oddaje całego spektrum filozoficznej refleksji o relacjach między jednostką a państwem w kontekście realizacji celów tychże podmiotów. Pomija ona ważne dla filozofii politycznej – a więc filozofii państwa – założenie, że państwo żadnych indywidualnych celów nie realizuje, a samo jego istnienie jest już tożsame z zasadniczą niemożnością realizowania przez jednostkę jej celów. W starożytności założenia tego bronili cynicy, chociażby Diogenes, argumentując, iż każde państwo, nieważne czy spod znaku Platona, czy sofistów, samą swą obecnością zadaje gwałt ludzkiej potrzebie życia zgodnego z naturą, a więc poza wszelką konwencją, na straży której stoją właśnie posługujące się przymusem jego

---

<sup>1</sup> Poglądowe wprowadzenie do problematyki totalitaryzmu przedstawia L. Schapiro, *Totalitarianism*, London 1972.

<sup>2</sup> Podstawowe założenia liberalizmu można znaleźć m.in. w: Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.



instytucje. Współcześnie założenie to stanowi platformę argumentacji zarówno anarchistów, jak i chociażby Roberta Paula Wolffa<sup>3</sup> i bliskich im libertarian spod znaku anarchokapitalizmu, jak Murray Rothbard<sup>4</sup>, David Friedman<sup>5</sup>, Hans-Hermann Hoppe<sup>6</sup>, dla których każda wizja państwa totalnego autorstwa, powiedzmy, Govaniego Gentile<sup>7</sup> czy ograniczonego

<sup>3</sup> „To, co definiuje państwo, to autorytet, uprawnienie do rządzenia. Zasadniczym zobowiązaniem człowieka jest autonomia, odmowa bycia rządzonym. Wydaje się zatem, że nie może być rozwiązania konfliktu między autonomią jednostki a domniemanym autorytetem państwa. Tak dalece jak człowiek wypełnia swoje zobowiązanie do czynienia samego siebie autorem swych decyzji, będzie opierał się żądaniu państwa, by sprawowało nad nim władzę. Oznacza to, że będzie on zaprzeczał, iż jego obowiązkiem jest posłuszeństwo prawom państwa po prostu dlatego tylko, że są one prawami. W tym sensie wydaje się, że anarchizm jest jedyną polityczną doktryną zgodną z cnotą autonomii”, R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Berkeley 1998, s. 18.

<sup>4</sup> „Libertarianina można poznać po tym, że z żelazną konsekwencją i bezkompromisowo będzie stosował powszechne prawo moralne do osób pracujących w aparacie państwa. Libertarianie nie znają tu wyjątków. Państwo (a ściślej mówiąc »członkowie rządu«) przez całe wieki ubierało swoją przestępczą działalność w piękne słowa. Od wieków inicjowało masowe morderstwa, nazywało je »wojnami« i nobilitowało w ten sposób wzajemne wyrzynanie się tysięcy ludzi. Od wieków brało ludzi w niewolę, wcielając ich do sił zbrojnych i nazywając ten proceder »poborem« do zaszczytnej »służby dla kraju«. Od wieków dokonywało rabunku pod groźbą użycia broni, nazywając to »ściągnięciem podatków«. Jeśli chcielibyście wiedzieć, jak wygląda państwo i jego postęпки w oczach libertarianina, wystarczy, że wyobrażicie sobie państwo jako bandę kryminalistów”, M.N. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2004, s. 72–73.

<sup>5</sup> „Państwo jest agencją legitymizowanego przymusu. Szczególną cechą, która odróżnia państwa od agencji stosujących przymus (takich jak gangi kryminalistów) jest to, iż większość ludzi akceptuje przymus państwa jako normalny i właściwy. Ten sam akt, który jest traktowany jako przymusowy, gdy dopuszcza się go osoba prywatna wydaje się legitymowany, jeśli dokonuje go funkcjonariusz państwa. Jeśli krzyknie: »Łapać złodzieja«, kiedy to kieszonkowiec umyka z moim portfelem, to przechodnie mogą mi pomóc lub nie, niemniej uznają zasadność mojego postępowania. Kiedy jednak będę krzyczał: »Łapać złodzieja« kiedy mój dom opuszcza pracownik urzędu skarbowego, który właśnie poinformował mnie, iż zamroził mój rachunek bankowy, moi sąsiedzi pomyślą, że zwariowałem. Obiektywnie urząd skarbowy postępuje tak samo jak złodziej. Pozbawia mnie moich środków bez mego zezwolenia. Prawdą jest, iż zapewniamy mnie, że dostarcza mi usługi w zamian za moje podatki, ale nalega na to, by mógł pobierać podatki niezależnie czy chcę tych usług, czy nie. Prawdopodobnie można tu dywagować, czy stanowi to rozbój, czy wymuszenie. W każdym razie jednak, gdyby chodziło tu o osobę prywatną, każdy przyznałby, że to przestępstwo”, D. Friedman, *The Machinery of Freedom*, <http://davidfriedman.com>, The Machinery of Freedom.

<sup>6</sup> „Bez wątpliwości, wszystkie usługi zapewniane przez państwo, a więc edukacja, transport, komunikacja, pieniądze i banki, oraz co najważniejsze bezpieczeństwo oraz wymiar sprawiedliwości posiadają żywotne znaczenie dla każdego społeczeństwa. Wszystkie one mogłyby być zapewnione przez rynek, gdyby tylko państwo nie położyłoby na nich ręki. To jednak nie oznacza, iż państwo po prostu stanowi substytut rynku. Państwo podejmuje te działania w celu zasadniczo odmiennym, niż uczyniłby to prywatny biznes – nie dlatego, że jest na nie popyt lecz dlatego, że te obszary działania posiadają strategicznie istotne znaczenie dla zapewnienia dalszego istnienia państwa jako uprzywilejowanej instytucji zbudowanej na agresywnej przemocy. I właśnie ta strategicznie odmienna intencja jest odpowiedzialna za szczególnie rodzaj produktu. Ponieważ wszyscy pracownicy systemu edukacji, transportu i komunikacji, centralnych banków, policji i sądów są opłacani z podatków, rodzaje produktów i usług zapewnianych przez państwo – chociaż z pewnością posiadają, dla niektórych ludzi, pewną pozytywną wartość, to nigdy nie mogą być takiej jakości, że każdy rozmyślnie wydałby na nie swoje pieniądze. Przeciwnie, to co łączy wszystkie te usługi to to, co pozwala posługującemu się przymusem państwu zwiększyć własny dochód, z korzyścią dla jednych, a z krzywdą dla innych”, H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Boston 2010, s. 187.

<sup>7</sup> Wskazując na istotę faszystowskiego państwa, Gentile pisał: „W definicji faszystowskiej pierwszą rzeczą jest pojęcie całościowego czy jak mówią faszyci »totalitarnego« wymiaru jego doktryny, który dotyczy nie tylko politycznej organizacji lub politycznej tendencji, ale całości woli, myśli i uczuć narodu. (...) Faszystyzm posiada swoje własne rozwiązanie paradoksu wolności i autorytetu. Autorytet państwa jest absolutny. Nie szuka kompromisu, nie negocjuje, nie oddaje żadnej części swej domeny innym moralnym czy religijnym zasadom, które mogą dokonywać ingerencji w sumienie jednostki”, G. Gentile, *The Philosophical Basis of Fascism*, Foreign Affairs, January 1928, s. 299, 304.

choćby autorstwa Roberta Nozicka<sup>8</sup> jest nieakceptowalna jako z istoty swej tak niemoralnego, jak nieskutecznego. Niezależnie skąd to założenie jest promowane, czy z beczi, gdzie podobno mieszkał Diogenes, czy z amerykańskich uniwersytetów (ale także naszej uczelni, gdzie nie tak dawno prof. David Friedman debatował z prof. Grzegorzem W. Kołodko), jego przesłanie jest zawsze takie samo – indywidualne cele mogą być realizowane tylko i wyłącznie poza państwem, a więc w stanie bezpaństwowym.

Jeśli zatem w rozważanym spektrum myśli czy filozofii politycznej uwzględnimy to właśnie założenie, to zasadnicza symetria tego spektrum zostanie wyznaczona przez dwa bieguny – na jednym ulokuje się państwo, które narzuca swoje cele swym obywatelom, a na drugim stan bezpaństwowy, w którym to jednostki w pewnym normatywnym łańdźcu społecznym same realizują swoje cele. Będę argumentował, iż liberalna myśl polityczna oferuje ekwilibrium, w którym to państwo realizuje indywidualne, prywatne cele swoich obywateli. By tego dokonać, zarysuję trzy tezy silnie obecne w liberalnej myśli politycznej. Konkludując, będę argumentował, iż liberalizm, dzięki indywidualistycznemu komponentowi swych doktryn, jest tak filozoficznie, jak politycznie tym nurtem zarówno refleksji, jak i praktyki politycznej, który zawsze znajduje się między etatyzmem a anarchią.

Zgodnie z tezą pierwszą człowiek żyje zarówno w stanie bezpaństwowym, gdzie sam realizuje swoje prywatne cele, jak i w stanie państwowym, gdzie czyni to władza publiczna.

Tezy tej broni główny nurt myśli liberalnej, ten, który związany jest kontraktualizmem, tak w klasycznym, jak współczesnym wydaniu, a więc przede wszystkim jest to liberalizm Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Johna Rawlsa czy Roberta Nozicka. Teza ta odwołuje się do założenia o fundamentalnym dualizmie naszej ludzkiej egzystencji, a więc tej w stanie przed i bezpaństwowym, czyli tak zwanym stanie natury lub jego licznych mutacjach (choćby sytuacji pierwotnej u Rawlsa), jak też tej w stanie państwowym.

Teza ta wymyka się wszelkiej empirycznej weryfikacji, a zatem argumentacja zostaje przeniesiona z wymiaru empirycznego do normatywnego. Wymiar ten jest skonstruowany siłą spekulacji ludzkiego rozumu (czy konkretnie

---

<sup>8</sup> Dla Nozicka radykalnie ograniczony charakter władzy państwa posiada niewzruszony fundament normatywny wynikający z założenia, iż jak pisał w pierwszym zdaniu swego klasycznego już traktatu: „Jednostki mają prawa i są rzeczy, których ani żadna osoba, ani żadna grupa nie może nikomu zrobić (bez naruszenia jego praw)”, R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubińska, Warszawa 1999, s. 5.

rozumu liberalnego myśliciela), która przyjmuje istnienie każdego z nas w pewnym naturalnym porządku, całkowicie oderwanym od tego, w którym się zgodnie z naszym doświadczeniem znajdujemy. Metodologiczny radykalizm tego rozwiązania wynika z faktu, że ów naturalny porządek ma istnieć tak w czasie, jak przestrzeni równoległych do tych określonych naszym doświadczeniem. Co więcej, przypomina on wirtualny wymiar gry komputerowej, gdzie grający jest w stanie zaprogramować dwa jej najważniejsze aspekty. Po pierwsze, są to wszelkie cechy postaci w niej występujących, po drugie, wszystkie uwarunkowania i okoliczności, jakie determinują ich wzajemne relacje. Porządek, który zostaje wykreowany w wyniku takich właśnie rozwiązań, jest tradycyjnie rozumianym stanem natury<sup>9</sup>.

Zabiegiem, który ma zaprogramować cechy postaci zasiedlających taki stan natury, jest ich daleko posunięta idealizacja, która nadaje im bardzo abstrakcyjny charakter, wynikający przede wszystkim z braku widocznych różnic między nimi<sup>10</sup>. Przykładowo, niezależnie od konkretnego ujęcia stanu natury posiadają one wszystkie albo wyraźnie społeczne, albo społeczne, albo amoralne, albo moralne cechy osobowe. Zawsze jednak dysponują identyczną, bo osadzoną w tych cechach osobowych, autonomiczną podmiotowością, która pozwala im samym racjonalnie ocenić, co stanowi ich najgłębiej pojęty interes własny<sup>11</sup>, a tym samym, jakie to indywidualne, prywatne cele chcą realizować. Racjonalizacja tego interesu i sformułowanie tych celów jest możliwa z kolei dzięki zabiegowi daleko posuniętego

<sup>9</sup> Cel tak rozumianego stanu natury sprowadza się zatem do tego by, jak to lapidarnie ujmuje Nozick, „to, co polityczne, rozpatrywać w kategoriach niepolitycznych”, ibidem, s. 20.

<sup>10</sup> Syntetyczną prezentację cech osobowych jednostek w klasycznych i współczesnych ujęciach stanu natury dają Z. Rau i M. Chmieliński, *Wprowadzenie* (w:) *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, red. Z. Rau, M. Chmieliński, Warszawa 2010, s. 11–15.

<sup>11</sup> By sięgnąć do najbardziej klasycznych przykładów, natura ludzka u Hobbesa ma zasadniczo społeczny, bo egoistyczny charakter, wyznaczony przez „nie znające spoczynku pragnienie coraz większej mocy” każdego z nas (T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1954, I, 11, s. 5). U Locke’a natura ta ma natomiast zdecydowanie społeczny charakter, wyrażony przez doktrynę naturalnej cnoty politycznej. Doktrynę tę przypisuje Locke’owi Peter Laslett, wskazując na jego arystotelesowskie rozumienie natury ludzkiej zacerpnięte of Richarda Hookera, w: P. Laslett, *Introduction* (w:) J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge 1988, s. 110–111. Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN Warszawa 1992, *Traktat drugi*, § 5, por też § 127). Jednostka u Hobbesa ma zasadniczo przedmoralny charakter, gdyż kieruje się ona tylko *ius naturale*, czyli wolnością czynienia absolutnie wszystkiego, co w jej przekonaniu będzie środkiem do samozachowania, T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 113; uzasadnienie tego prawa ma nie moralny, a mechanistyczny charakter, gdyż Hobbes faktycznie pragnienie samozachowania postrzega w kategoriach psychologicznych, te zaś wyprowadza z fizjologii, a fizjologię z fizyki (patrz D.D. Raphael, *Hobbes: Morals and Politics*, London 1977, s. 20). U Locke’a jednostka jest ze wszech miar osobą moralną, która winna kierować się prawem natury, a którego wyraz znajdujemy w biblijnej złotej zasadzie (*O właściwym używaniu rozumu* (w:) J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. 2, s. 604). Zasada ta wyraża „wspólnotę natury”, w której każdy odnajduje swój „własny interes”. (J. Locke, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 57 i 123). Zob. Z. Rau, *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke’s Two Treatises of Government*, Lanham 1995, s. 31–33.

przerysowania uwarunkowań i okoliczności, które wyostrzają wzajemne relacje między nimi<sup>12</sup>. Te zaś, z jednej strony, mogą przybierać postać społecznej atomizacji i braku jakiejkolwiek współpracy między jednostkami, a tym samym braku jakiejkolwiek zinstytucjonalizowanej infrastruktury społecznej bądź też, z drugiej strony, silnych więzi społecznych, jakie wyrażają się w stałej współpracy jednostek, które to kreują i wykorzystują sieć społecznych instytucji<sup>13</sup>. Nigdy jednak nie są kreowane przez władzę publiczną, a coś dopiero państwową. Taka władza w stanie natury nie istnieje<sup>14</sup>.

Integralną częścią wizji stanu natury są dwa założenia: Pierwsze ma charakter pozytywny i sprowadza się do naturalnej wolności i równości każdego bez wyjątku z człowieka. Tę naturalną wolność i równość określa przede wszystkim to, iż jednostki są podmiotami świadomymi swoich własnych indywidualnych, a więc prywatnych celów. Cele te sprowadzają się do ochrony ich naturalnych praw do samozachowania u Hobbesa<sup>15</sup>, do życia, wolności i mienia u Locke'a<sup>16</sup> i Nozicka<sup>17</sup>, czy wreszcie do powszechnie niezbędnych dóbr, a więc dóbr pierwotnych jak prawa i wolności, możliwości i uprawnienia, dochód bogactwo oraz szacunek do samego siebie, które warunkują realizację prywatnych celów kogokolwiek, kto jest racjonalną

---

<sup>12</sup> By dalej trzymać się klasycznych ujęć Hobbesa i Locke'a wystarczy wskazać na radykalne przerysowanie takich okoliczności w stanie natury Hobbesa, który jest „stanem wojny każdego człowieka z każdym innym” (T. Hobbes, *Lewiatan*, I, 14, s. 120). U Locke'a natomiast stan ten jest, dla kontrastu równie przerysowany i prezentuje się jako „stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania” (J. Locke, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 119).

<sup>13</sup> W ujęciach współczesnych spektakularnym przykładem takiej atomizacji jest usytuowanie jednostek za zasłoną niewiedzy w sytuacji pierwotnej Rawlsa, gdzie nie znają one ani „swego miejsca w społeczeństwie”, ani nawet żadnych szczegółów jego dotyczących (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 191). Z kolei w stanie natury Nozicka, na wysoce społeczny charakter, gdzie zawiązane są „stowarzyszenia ochrony wzajemnej” (R. Nozick, op. cit., s. 27–31), których działanie odzwierciedla wykształconą w tym stanie wolną grę sił rynku, zasadę konkurencyjności, społeczny podział pracy, arbitraż itd.

<sup>14</sup> Tak więc Hobbes podkreśla, że jednostki znajdują się w stanie natury „nie mając nad sobą mocy” wzajemnej (T. Hobbes, *Lewiatan*, I, 13, s. 109), a Locke wskazuje, że żyją tam „bez podporządkowania i podległości” (J. Locke, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 4). Dla pełności obrazu należy pamiętać jednak, że obaj ci autorzy przyznają, iż w stanie tym sprawowane są rozmaite rodzaje władzy. U Hobbesa jednostki „znajdują przyjemność w kontemplowaniu swej własnej mocy w aktach podboju” (T. Hobbes, *Lewiatan*, I, 13, s. 109). U Locke'a każdy sprawuje naturalną władzę wykonawczą prawa natury nad pozostałymi, rodzice sprawują władzę rodzicielską nad dziećmi, panowie nad swoimi sługami (J. Locke, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 8, 170 oraz 85–86). Co więcej, u Locke'a w stanie natury może znajdować się także szczególna postać władzy państwowej, a mianowicie władza absolutnego monarchy. Jest tak dlatego, iż absolutny monarcha nie jest zdolny do opuszczenia stanu natury i zawsze znajduje się w nim w relacjach ze swoimi poddanymi. W rzeczy samej, status normatywny jego władzy nie różni się od władzy wszystkich innych pozostających w tym stanie (J. Locke, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 90, 137 oraz 174).

<sup>15</sup> Hobbes określa je jako „zachowanie własnej osoby i bardziej szczęśliwe dzięki temu życie”, *Lewiatan*, II, 17, s. 146.

<sup>16</sup> Locke pisze, iż każda jednostka dąży do „zachowaniu swego życia, wolności i majątku”, które określa „wspólnym mianem własności”, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 123.

<sup>17</sup> W tym kontekście Nozick cytuje Locke'a i wskazuje na zasadność ochrony takich indywidualnych naturalnych praw jak te do „życia, zdrowia, wolności i majątku”. R. Nozick, op. cit., s. 25.

istotą, jak to ma miejsce w przypadku wybierających za słynną zasłoną niewiedzy Rawlsa<sup>18</sup>. Drugie założenie o stanie natury ma charakter negatywny. Oznacza ono ni mniej, ni więcej tylko to, że ta naturalna wolność i równość, jakimi jednostki próbują delektować się w stanie natury kreują nie mniej naturalne niedogodności. Te zaś albo zagrażają samemu ich istnieniu czy przetrwaniu jak u Hobbesa<sup>19</sup>, nie pozwalają na harmonijne, a zatem bezkonfliktowe życie jak u Locke'a<sup>20</sup> czy Nozicka<sup>21</sup>, albo jak u Rawlsa wykluczają możliwość poznania przez nie samych siebie i otaczającego ich świata<sup>22</sup>. Wspólną konsekwencją tych niedogodności jest nieskuteczność lub wręcz niemożność realizacji swych prywatnych celów przez jednostki osadzone w tych różnych postaciach stanu natury.

By więc przewyciężyć ten fatalizm porządku natury, konieczne jest przełamanie jego zależności środkami, które mają nie naturalny, lecz konwencjonalny charakter. Środki te sprowadzają się do kreowania mocą woli zasiedlających stan natury jednostek porządku konwencji aktem jakiejś postaci umowy społecznej. Porządek konwencji afirmuje i wspiera pozytywne założenie o ich naturalnej wolności i równości oraz ich naturalnych, indywidualnych prywatnych celów, a jednocześnie odrzuca i eliminuje negatywne założenie o naturalnych niedogodnościach ludzkiej kondycji, które jest konsekwencją interakcji między nami. Naczelna instytucja

<sup>18</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 133.

<sup>19</sup> Wynika to z gwałtownego konfliktu, który jest integralną częścią stanu natury Hobbesa, gdyż „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”, *Lewiatan*, I, 13, s. 110.

<sup>20</sup> W stanie natury, gdzie ludzie są „sędziami we własnych sprawach” tam „miłość własna będzie ich czynić stronniczymi wobec siebie samych i ich przyjaciół. Z drugiej zaś strony, złośliwość, namiętność i chęć zemsty spowodują, iż będą oni tak dalece karać innych, że nie nastąpi nic innego niż zamęt i chaos”, J. Locke, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 13.

<sup>21</sup> Nozick rozwija argument Locke'a i wskazuje, iż „ludzie, którzy są [w stanie natury – przypis mój Z.R.] sędziami we własnej sprawie, zawsze będą rozstrzygać wątpliwości na swą korzyść oraz przyjmować, że to oni mają słusność. Będą zawyżać wielkość szkód i krzywd, których doznali, a namiętności przywdą ich do tego, że będą usiłować karać innych bardziej niż proporcjonalnie oraz egzekwować nadmierne zadośćuczynienie”. To z kolei będzie prowadzi do „wendety, do niekończącej się serii ataków odwetu i egzekwowania zadośćuczynienia”. A przecież, „takie odczucia wzajemnej krzywdy mogą narastać nawet w warunkach najbardziej klarownej świadomości prawa i obopólnej zgody co do faktycznych zachowań każdej ze stron; o ile łatwiej o rozkręcenie spirali odwetu, kiedy te fakty lub prawa są do pewnego stopnia niejasne”, R. Nozick, op. cit., s. 26–27.

<sup>22</sup> „Przyjmuję, że strony są usytuowane za zasłoną niewiedzy. Nie wiedzą, jaki wpływ miałyby poszczególne wybory w konkretnych sytuacjach, i zmuszone są oceniać zasady wyłącznie na podstawie rozważań ogólnych. (...) Przede wszystkim nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył ich los – inteligencją, siłą itp. Żadna z nich nie zna też swej koncepcji dobra, szczególnie swego planu życiowego, ani nawet specyficznych cech swej własnej psychiki, takich jak niechęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu lub pesymizmu. Co więcej – zakładam, że stroną nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa, nie znają więc jego determinant ekonomicznych czy politycznych, ani poziomu kultury czy cywilizacji, jaki zdołało osiągnąć”, J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 190–191.

porządku konwencji, a więc państwo jest w stanie wymusić należne postępowanie swych obywateli postanowieniami stanowionego przez siebie prawa<sup>23</sup>.

Zgodnie z tezą drugą przymus państwa jako warunek realizacji celów prywatnych obywateli przez władzę publiczną jest legitymizowany przez ich zgodę.

Punktem wyjścia do dowiedzenia tej tezy jest założenie, iż skoro obywatele są naturalnie wolni i równi, to nikt z nich naturalnie nie może być uprawniony do sprawowania władzy nad pozostałymi<sup>24</sup>. A zatem powołanie aktem umowy społecznej państwa stanowi wyrażenie takiej zgody przez każdego, kto jest stroną tej umowy.

Zgoda jest kategorią, która jest w stanie pogodzić w spektakularnie sugestywny sposób najbardziej idealistyczne i abstrakcyjne wyobrażenia o naturalnej wolności i równości obywateli z najbardziej dokuczliwymi dla nich zinstytucjonalizowanymi ograniczeniami, które stanowią ich codzienne doświadczenie<sup>25</sup>. Państwo przecież ogranicza ich wolność, gdy szafuje ich życiem i zdrowiem, żądając od nich służby wojskowej, która w czasie wojny często przybiera powszechny charakter; rozporządza istotną częścią ich majątku, gdy nakłada i egzekwuje podatki, w przytłaczającej części powszechne. Podobnie państwo osadza ich w kreowanej przez siebie hierarchii zależności zbiurokratyzowanej władzy, jak też sankcjonuje hierarchię społeczną, opartą na różnych sprawnościach fizycznych, zdolnościach intelektualnych, na różnej pracowitości i przedsiębiorczości nie tylko ich samych, ale też rodzin – tak obecnie, jak w przeszłości.

---

<sup>23</sup> W ujęciu Hobbesa „natura uczyniła wszystkich ludzi tak równymi, co się tyczy władz cielesnych i duchowych, że chociaż znajdzie się czasem człowiek wyraźnie silniejszy na ciele lub bystrzejszy umysłem niż inny, to przecież, gdy weźmie się wszystko w rachubę, różnica między człowiekiem a człowiekiem nie jest tak znaczna, ażeby na tej podstawie jeden człowiek mógł mieć roszczenie do korzyści, do której inny nie mógłby mieć równego roszczenia”, *Lewiatan*, I, 183, s. 107. Tym samym, jeden człowiek nie może mieć roszczenia do sprawowania władzy nad innym człowiekiem jeśli nie ma miejsca coś, co może być „zgodą lub zezwoleniem” na ustanowienie „jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało (...) zbiorową osobę” wszystkich, *ibidem*, II, 17, s. 151. Podobnie u Locke’a, „nie ma bowiem nic bardziej oczywistego niż to, że istoty tego rzędu i gatunku, które rodzą się, by wykorzystać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności, powinny być także równe między sobą bez podporządkowania i podległości, chyba że wszystkie one ustanowiły w sposób oczywisty i dobrowolny władzę jednego nad drugim, a nad wszystkimi pana i władcę, na mocy jasnej i przekonywującej nominacji, jak stanowi jego niewątpliwe uprawnienie do panowania i suwerenności”, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 4.

<sup>24</sup> W najbardziej klasycznym i najbardziej kategoriowym sformułowaniu tej kwestii Locke stwierdza: „każdy człowiek jest z natury wolny i nic, poza jego własną zgodą, nie może poddać go jakiegokolwiek ziemskiej władzy”, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 119.

<sup>25</sup> Dlatego też w literaturze przedmiotu określa się zgodę jako kategorię magiczną (H.M. Hurd, *The Moral Magic of Consent*, Legal Theory 1996, No 2, s. 121–146), której istota sprowadza się do zdolności dokonywania moralnej transformacji konkretnego postępowania. A. Wertheimer, *Consent to Sexual Relations*, Cambridge 2003, s. 191.

Akt zgody obywatela powoduje zamianę jego naturalnej wolności i równości na wolność i równość obywatelską, a często raczej nałożenie wolności i równości obywatelskiej na wolność i równość naturalną. A zatem, jego zgoda dokonuje zasadniczej moralnej transformacji tak instytucji, jak praktyki politycznej państwa. Te bowiem, postrzegane z perspektywy naturalnej wolności i równości jako zagrożenie, z perspektywy wolności i równości obywatelskiej jawią się jako konieczne i skuteczne instrumenty jej gwarancji. Służba w siłach zbrojnych nie stanowi już zagrożenia wolności, lecz gwarancję bezpieczeństwa obywateli, a ich opodatkowanie nie jest już arbitralnym pozbawieniem ich środków majątkowych, lecz mniej czy bardziej trafioną ich wspólną inwestycją w pomyślną przyszłość. Podobnie też hierarchia zburokratyzowanej władzy nie zagraża już ich równości, lecz jest wyznacznikiem skuteczności jej sprawowania w ich interesie, a nierówności społeczne nie są dowodem pogwałcenia tejże równości, a tylko zapewniają stabilność struktury społecznej, w której realizuje się równość szans.

Ta magia moralnej transformacji, którą niesie za sobą zgoda obywatela posiada swe źródło w jego przyzwoleniu na przyszłe działania lub zaniechania państwa. Przyzwolenie to oznacza ni mniej, ni więcej tylko to, iż państwo jest upoważnione przez obywatela do określonego postępowania. To upoważnienie stanowi zatem postać moralnego uprawnienia, które obywatel przenosi z siebie na państwo<sup>26</sup>. Tak upoważnione, tak uprawnione państwo staje się więc jego pełnomocnikiem<sup>27</sup> do danego działania lub zaniechania. Kiedy państwo podejmuje czynności pełnomocnika, wtedy obywatel, który udzielił mu takiego pełnomocnictwa, jest za nie odpowiedzialny<sup>28</sup>. Istotą tej odpowiedzialności jest jego podporządkowanie się autorytetowi państwa, włącznie ze stosowaniem przez nie przymusu.

<sup>26</sup> Jest to oczywiście kanon umowy społecznej, której indywidualizację stanowi zgoda jednostki. Poglądowe wprowadzenie do tej problematyki w ujęciach nowożytnych znajduje się w: Z. Rau, *Prawo natury a prawa naturalne. W poszukiwaniu przełomu w siedemnastowiecznym dyskursie politycznym* (w:) *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, red. M. Zmierzczak, Poznań 2006, s. 79–97.

<sup>27</sup> Szczególnie wyraźnie kwestię tę sformułował Locke, który dla określenia relacji między społeczeństwem obywatelskim a rządem obywatelskim (czy inaczej państwem) wprowadził do filozofii politycznej metaforę angielskiego prawa prywatnego, tworząc ideę politycznego powiernictwa. Zgodnie z nią społeczeństwo staje się nadającym mandat i czerpiącym z tego nadania korzyści, a rząd przyjmującym mandat do ściśle określonych działań zmierzających do zapewnienia członkom tego społeczeństwa ochrony ich naturalnych uprawnień do życia wolności i mienia, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 139, 149, 240. Patrz J.W. Gouth, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1973, s. 143–146 oraz Z. Rau, *Contractarianism versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*, Lanham 1995, s. 112–114. Wyraźnej indywidualizacji tej koncepcji dokonał Plamenatz, wskazując, iż państwo jest pełnomocnikiem obywatela, który zgadza się być mu posłuszny. Wtedy to państwo jest upoważnione tylko do takiego postępowania, na które ta zgoda została wyrażona, J. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford 1968, s. 3–4.

<sup>28</sup> Ta zaś tak długo, jak długo obywatel nie wycofa swojej zgody.

Podporządkowanie to ma zawsze charakter wybiegającej w przyszłość obietnicy, która pozostaje w paralelnym związku z przyzwoleniem obywatela na określone postępowanie państwa. Sprowadza się ono do dwóch wymiarów<sup>29</sup>. Pierwszy oznacza podporządkowanie swojego własnego sądu o rzeczach sądowi publicznemu<sup>30</sup>. Obywatel zatem zobowiązuje się do takiego działania czy zaniechania w przyszłości, które będzie konsekwencją nie jego własnego sądu, lecz sądu innych, którzy zgodnie z przyjętymi ustaleniami do formułowania takiego sądu będą upoważnieni. Tak więc zakłada się, że jego postępowanie będzie jednoznacznie odzwierciedlać decyzje podjęte przez innych, niezależnie od tego, czy on sam według własnego sądu uznaje je za słuszne i pożądane, czy też nie<sup>31</sup>. Podporządkowanie to zakłada zatem domniemanie jednomyślności, które jednak idzie w parze z jego dialektycznym odrzuceniem. Jednomyślność dotyczy bowiem zarówno obywateli, którzy mocą swej indywidualnej zgody zaciągnęli zobowiązanie do posłuszeństwa państwu, jak i wykonania przez nich decyzji podjętej przez organy państwa. Odrzucenie wymogu jednomyślności odnosi się natomiast do sposobu podejmowania tychże decyzji. Tak więc domniemanie jednomyślności oznacza, iż obywatel swoim postępowaniem utożsamia się z decyzjami podjętymi przez organy państwa, a nie tylko z tymi, za którymi, przykładowo, sam głosowałby lub głosował<sup>32</sup>. Decyzje te traktuje się więc jak jego własne<sup>33</sup>.

Drugi wymiar obietnicy podporządkowania się obywatela państwu, które pozostaje w paralelnym związku z jego przyzwoleniem na określone postępowanie tegoż państwa, sprowadza się do podporządkowania jego indywidualnych, prywatnych celów celom publicznym, realizowanym

---

<sup>29</sup> Por. J. Tussman, *Obligation and the Body Politic*, New York 1960, s. 25–30.

<sup>30</sup> Analizując treść umowy społecznej, Hobbes wskazuje, iż trzeba przyjąć, że „każdy uznał i przyznał, że jest mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione w rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę; żeby więc każdy podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi”, *Lewiatan*, II, 17, s. 151. U Locke’a każdy, kto przystępuje do umowy społecznej przekazuje społeczeństwu obywatelskiemu władzę „czynienia wszystkiego, co uznaje za słuszne dla zachowania siebie i reszty rodzaju ludzkiego (...) by określiły ją prawa panujące w społeczeństwie tak dalece, jak tego będzie wymagać zachowanie jego i pozostałej części społeczeństwa”, *Dwa traktaty, Traktat drugi*, § 129.

<sup>31</sup> Jest to zatem rozwiązanie znane chociażby z funkcjonowania współczesnych stowarzyszeń czy partii politycznych, dobrowolna przynależność do których zakłada uznanie autorytetu określonych gremiów i podporządkowanie się podjętym przez nich decyzjom niezależnie, czy członek takiej partii czy stowarzyszenia głosowałby lub głosował czy nie za ich przyjęciem. Jest tak dlatego, iż członkostwo w takich organizacjach zakłada podporządkowanie jako warunek *sine qua non*. Por. J. Tussman, op. cit., s. 26.

<sup>32</sup> Jest to oczywiście domniemanie wzruszalne chociażby przez akt obywatelskiego nieposłuszeństwa.

<sup>33</sup> Bez wątpienia jest to zasadniczy wynalazek polityki, istotnie starszy od liberalnej refleksji. W rzeczy samej przyzwyczajenie do niego ma charakter zupełnie bezrefleksyjny, porównywalny do przyzwyczajenia do wynalazku koła w transporcie. J. Tussman, op. cit., s. 27.

przez państwo. Oznacza to, iż obywatel jest świadom, a tym samym uznaje, że jego indywidualne, prywatne cele są tylko częścią całego systemu czy wspólnoty celów, które państwo promuje i realizuje. Wynika to z założenia, iż ten system czy wspólnota jest sumą celów obywateli. Tym samym państwo nie promuje i nie realizuje konkretnych indywidualnych, prywatnych celów konkretnych obywateli, lecz cele ich wszystkich w tym samym stopniu.

Rekompensatę za to podwójne podporządkowanie stanowi podejmowanie decyzji przez organy państwa w sposób rozważny i niearbitralny oraz uprawnienie do równego traktowania celów obywateli. Taki sposób podejmowania decyzji sprowadza się do możliwie najbardziej wszechstronnego rozpoznania przesłanek i racji, które warunkują ich podejmowanie przez odpowiednie organy państwa. Tak zatem formułowanie i wyrażanie odpowiednich sądów publicznych jest konsekwencją przyjęcia i przestrzegania procedur, które umożliwiają dokonanie tego w najbardziej bezstronny sposób. Z kolei takie uprawnienie oznacza, iż każdy obywatel posiada roszczenie do traktowania jego indywidualnych, prywatnych celów w przestrzeni publicznej tak, by nie był on ani dyskryminowany, ani uprzywilejowany.

Zgodnie z tezą trzecią gwarancję realizacji celów prywatnych obywateli przez władzę publiczną państwa stanowi ich prawo do emigracji.

Dowodzenie tej tezy sprowadza się do założenia, iż zgoda obywatela na to, by władza publiczna realizowała jego prywatne cele, nie jest ani bezwarunkowa, ani nieodwołalna. Jest tak dlatego, że jednostka, tak w stanie bezpieczeństwa, jak państwowym, dokonuje prywatnego sądu, jak jej prywatne cele powinny być najlepiej realizowane. Z tej perspektywy zarówno rozwiązania ustrojowe, jak system wyborczy, konstytucyjny podział i równowaga władz, odpowiedzialność polityczna rządu przed parlamentem, ochrona praw obywatelskich przez niezależny system sądownictwa, sądownictwo konstytucyjne, jak i metaustrojowe, jak prawo oporu czy nieposłuszeństwo obywatelskie, ani nie zastąpią tego prywatnego sądu obywatela, ani też nie doprowadzą do jego wykonania. Są one bowiem instytucjami publicznymi i taką też publiczną treść posiada zarówno ich sąd, jak i działanie. A zatem, kiedy obywatel, dokonując prywatnego sądu, uzna, iż jego prywatne cele nie są odpowiednio realizowane przez władzę publiczną jego państwa, może skorzystać z prawa do emigracji. Prawo do emigracji, aby stanowiło taką alternatywę, musi oznaczać tak prawo wyjazdu z państwa opuszczanego, jak prawo wjazdu do państwa

wybranego<sup>34</sup>. Ogólna zasada w ocenie rzeczywistości tego prawa powinna uznawać, iż związane z emigracją trudności, przede wszystkim adaptacyjne, nie mogą oznaczać niemożliwości, gdyż nie można mylić braku komfortu z koniecznością<sup>35</sup>.

Prawo do emigracji potwierdza możliwość koncepcyjnego, choć czasowo trudnego do określenia, powrotu do stanu bezpieczeństwa i wyrażenie w nim zgody na przystąpienie do innego państwa, które może lepiej realizować prywatne cele swoich obywateli.

## KONKLUZJE

Relacje między tym, co stanowi interes prywatny a publiczny interes państwa, tym, do czego sprowadzają się cele prywatne a publiczne cele realizowane przez państwo stanowiły i stanowią kwintesencję zachodniej refleksji politycznej zarówno w wymiarze teorii czy filozofii, jak i praktyki politycznej. Propozycje liberalne oferują ekwilibrium, które umiejscawia je pośrodku

<sup>34</sup> Spektakularną próbą zinstytucjonalizowania w istniejących współcześnie państwach liberalnej demokracji zgody obywateli jako fundamentalnego, choć nie jedyne, źródła politycznego zobowiązania jest propozycja reformy opartej na szerokim umocowaniu i wykonaniu prawa do emigracji autorstwa Berana. Powołując się na przykład byłej Niemieckiej Republiki Demokratycznej, zakłada on, iż bez należytej rozbudowanego prawa do emigracji nie można określić, jaka część obywateli wyraża lub jest gotowa wyrazić taką zgodę. Proponuje zatem, aby obywatele urodzeni w danym państwie mieli możliwość, po osiągnięciu pełnoletności, wyrazić taką zgodę, w sposób wyraźny korzystając z przewidzianej przez prawo procedury albo milcząco, poddając się konwencji utożsamianej powszechnie z wyrażeniem takiej zgody. By jednak stworzyć im realną możliwość wyboru czy taką zgodę w ogóle powinni wyrazić, czy też nie, należy: po pierwsze, ustanowić prawo do emigracji i zmiany obywatelstwa; po drugie, zapewnić konstytucyjną możliwość secesji pewnego terytorium z całości terytorium państwa; po trzecie, ustanowienia tego terytorium jako ojczyzny tych dysydentów, którzy wybierają odmowę wyrażenia takiej zgody, H. Beran, *The Consent Theory of Political Obligation*, London 1987, s. 125–126. Przenikliwą krytykę utopijnych elementów tej propozycji prezentuje J. Horton, *Political Obligation*, New York 1992, s. 35–36.

<sup>35</sup> Utożsamianie braku komfortu wynikającego z emigracji z przekreśleniem możliwości udania się na nią charakteryzuje wyraziste stanowisko Hume'a: „Czy możemy serio twierdzić, że ubogi wieśniak lub rzemieślnik ma możliwość opuszczenia kraju, skoro nie zna żadnego obcego języka ani obyczajów i żyje z dnia na dzień ze skromnych zarobków? Równie dobrze możemy twierdzić, że jakiś człowiek, przez fakt pozostania na statku, dobrowolnie godzi się z władzą kapitana, chociaż na pokład wniesiono go, gdy spał, i teraz, z chwilą opuszczenia statku, znalazłby się w oceanie”. D. Hume, *O umowie założycielskiej*, tłum. M. Filipczak, *Principia*, Tom XXXII–XXXIII, s. 40. W prawdopodobnie zamierzonej opozycji do tego stanowiska Hume'a Tussman pisze: „Istnieje różnica między alternatywą, która jest niewygodna, trudna czy nieprzyjemna, a tą, która jest niemożliwa. Fakt, że rozwiązanie łatwiejsze jest łatwiejsze, nie czyni rozwiązania trudniejszego niemożliwym. Stąd daleka jest droga do sytuacji, gdzie wybór zanika gdyż alternatywa rzeczywiście nie jest alternatywą. W rzeczy samej pytanie: »Pieniądze albo życie?« może nie prezentować żadnej alternatywy. Niemniej jednak powiedzieć, iż wyrażenie zgody na zostanie członkiem [wspólnoty politycznej – przypis mój ZR] nie jest dobrowolne, ponieważ alternatywa nie jest przyjemna czy wygodna, jest po prostu myleniem wygody z koniecznością. Jeżeli mamy dojść do punktu, w którym uznamy to, co jest niewygodne za prawdziwie niemożliwe, to wtedy znajdziemy się tam, gdzie nie jest w stanie pomóc nam teoria polityczna czy moralna, gdyż potrzebujemy kuracji psychiatrycznej. Alternatywa wobec obywatelstwa może być trudna, ale jest alternatywą wystarczającą, aby zachować dobrowolny charakter zgody, która stanowi o członkostwie [we wspólnocie politycznej – przypis mój ZR]”, J. Tussman, op. cit., s. 38.

tak filozoficznego, jak politycznego dyskursu. Niezależnie bowiem jak będziemy postrzegać niezliczone, konkretne liberalne doktryny i jakie ideowe znaczenie będziemy im przypisywać<sup>36</sup>, to każda z nich nosi w sobie krytyczny, indywidualistyczny ładunek. Ładunek ten, niezależnie czy, przykładowo, przyjmuje wymiar ekonomiczny, czy obyczajowy, zawsze umiejscawia ją między doktrynami etatystycznymi, kolektywistycznym czy wspólnotowymi z jednej strony, a anarchistycznymi z drugiej. Zważywszy, iż te pierwsze zawsze będą kształtować politykę państwa w sposób antyindywidualistyczny<sup>37</sup>, a te drugie wykluczając zasadność istnienia państwa nie traktują go jako podmiot jakichkolwiek politycznych działań, liberalne projekty rzeczywiście znajdują się zawsze (by posłużyć się frazą klasycznego już traktatu<sup>38</sup>) gdzieś między Lewiatanem a anarchią. Takie umiejscowienie bynajmniej nie dotyczy wyłącznie filozofii politycznej. Choć wydawać się może sprzeczne z naszą współczesną intuicją, jest ono zasadne także w praktyce politycznej i ustrojowej. Co prawda anarchia, rozumiana jako kondycja bezpaństwowa, nie jest udziałem naszego politycznego doświadczenia (ani najprawdopodobniej nikogo, kogo znamy osobiście), to jednak zarówno dzisiaj, jak i w przeszłości stanowi i stanowiła alternatywę dla stanu państwowego. Wystarczy wspomnieć współczesne zjawisko upadania państw afrykańskich<sup>39</sup> czy średniowieczne doświadczenie bezpaństwowości Islandczyków<sup>40</sup>. Co więcej, zważywszy iż instytucja państwa jest fenomenem liczącym sobie zaledwie kilka tysięcy lat, to właśnie kondycja bezpaństwowa, a więc anarchia, bezdyskusyjnie dominowała w dziejach ludzkości<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> Zob. np. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004.

<sup>37</sup> Szeroką dyskusję tej problematyki oferuje S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Kraków 1998.

<sup>38</sup> J.M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1977.

<sup>39</sup> Zob. np. B. Akinrinade, *Human Rights and State Collapse in Africa*, Utrecht 2009.

<sup>40</sup> Zob. T. Tulejski, V. Mandrik, *Instytucje i prawo w islandzkich sagach z XII i XIII wieku*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 2006, nr 58, z. 1, s. 165–182.

<sup>41</sup> Z. Rymaszewski, *Refleksje nad państwem*, Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego 1996, nr 50, s. 119–127.