

Katarzyna Haremska

O liberalnej koncepcji państwa

DOI: 10.35757/CIV.2007.10.05

Wprowadzenie

Polityczność, państwowość – to idee wyrosłe na początku historii, z biedy i lęku *pierwszych ludzi*. Poszukując przyjaciół na nieprzyjaznej ziemi, uciekając przed wspólnym wrogiem, „wymyślili” oni własny patent na bezpieczeństwo. Państwo to sposób na rozwiązywanie najpierwotniejszych ludzkich problemów. To całość, zdolna stawić czoła przeciwnikowi w zaciętej walce o przetrwanie. totalna i suwerenna jedność, dysponująca mocą stanowienia miar, ogarniania całości życia publicznego oraz podejmowania ostatecznych decyzji. Takimi słowami opisuje tę instytucję Carl Schmitt¹. I dodaje: jeśli którejs z wymienionych cech zabraknie – państwo przestaje istnieć. Jego trwanie zależy od owej mocy, niezbędnej do tego, aby prawidłowo zidentyfikować wroga, aby go pokonać i zaprowadzić pokój.

Państwo to również odpowiedź na ludzkie namiętności – zbyt wyniszczające, by pozwolić im się swobodnie ujawnić: pychę, zażłość, agresję. Tak reagują ludzie na obecność drugiego człowieka. Nie mieli co do tego żadnych wątpliwości Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Joseph de Maistre czy Georg Hegel – myśliciele uznawani za prawdziwie politycznych. Ze względu na swój pesy-

Katarzyna Haremska – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Akademii Pedagogicznej w Krakowie.

¹ Por. C. Schmitt: *Pojęcie polityczności*, w: *idem: Teologia polityczna i inne pisma*, przekład M.A. Cichoński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2000, s. 210.

mizm antropologiczny wszyscy oni byli uczniami Platona. Wiedzieli, że dziedziną polityki jest *jaskinia* i że nie należy oczekiwać, iż zastaniemy w niej mędrców oraz świętych. Bohatera polityki porywa gra cieni i echa – oddaje jej cały swój czas i pasję. Poruszany nieokiełznaną ambicją, kuszony nadzieją nieśmiertelnej sławy, goni za mirażami. Polityka to żywioł Platońskiej duszy gniewliwej.

Liberałowie zdają się tych zakamarków ludzkiej psychiki nie rozumieć, a nawet ich nie dostrzegać. Sprowadzają tajemnicę naszych wielorakich potrzeb do jednej: pożądlivosti. Bogactwo uczuć redukuje do lęku przed biedą, zachłanności dóbr materialnych i pragnienia luksusu. Motywacje ekonomiczne, jak twierdzą, towarzyszą wszystkim naszym wyborom. Centralną postacią filozofii liberalnej jest opisany przez Adama Smitha *homo oeconomicus*. *Bogactwo narodów* Smitha stanowi, ich zdaniem, nieocenione źródło wiedzy o zachowaniu każdego człowieka.

Poruszenia duszy pożądlivej nie generują sfery politycznej. Zawarty w nich potencjał konfliktowości i implikowane antagonizmy okazują się tylko pozorne. W ramach gospodarki opartej na wolnym rynku i własności prywatnej da się je łatwo wzajemnie zharmonizować. Konkurencja – w odróżnieniu od współzawodnictwa politycznego – nie jest grą o sumie zerowej. Zamiast walki mamy tu do czynienia z rywalizacją, na której w ostatecznym rozrachunku obie strony dobrze wychodzą. Nie ma zwycięzców i przegranych. Wygrywają wszyscy. Ten ekonomiczny sposób myślenia, te wywiedzione z gospodarki kapitalistycznej metody eliminowania napięć powinny stanowić, zdaniem liberałów, wzorzec rozwiązywania konfliktów w pozostałych dziedzinach. Również w polityce. – Wrogowie nie istnieją. Wróg to przyjaciel, któremu nie daliśmy równej szansy.

Po cóż nam zatem potężny Lewiatan? – pytają. Nie znajdując odpowiedzi, kierują swój wysiłek na to, aby możliwie skutecznie skrepić instytucje państwa. Autorytarnego i demokratycznego, zwyrodniałego i dobrego – każdego państwa. Geneza rządu ani jego cel nie mają na gruncie tej filozofii większego znaczenia. Istotne

staje się inne pytanie – o zakres władzy. To władza budzi największą nieufność. Jest największym zagrożeniem dla wartości, która została uznana za najcenniejszą – dla ludzkiej wolności.

Ostrożność, nieufność oraz przeczulenie w odniesieniu do sfery państwowej prowokują pytanie, czy w ogóle istnieje liberalna koncepcja państwa i polityki. Może, jak sugerował Carl Schmitt, w liberalizmie mamy do czynienia wyłącznie z negacją sfery politycznej. Wielkość w tej tradycji zdobywa się przecież na drodze podejrzeń, kolejnych demaskacji zakusów rządu. Temu służyły wypowiedzi Johna Locke'a i Johna Stuarta Milla na temat nietolerancji, analizy demokratycznego totalitaryzmu Alexisa de Tocqueville'a, głos Friedricha A. von Hayeka, ukazujący rządowe ingerencje w gospodarkę jako drogę do poddaństwa, czy ocena Roberta Nozicka, przedstawiająca współczesne państwo opiekuńcze jako nową formę niewolnictwa. Wszyscy oni byli zgodni: władza stanowi potencjalne źródło opresji.

Liberalna krytyka polityki

Człowiek

Tak jak *książę Machiavellego* oraz *Hobbesowski bóg śmiertelny* wyrastają z przekonania o złu ludzkiej natury, jako konieczna odpowiedź na ludzką małość, tak liberalna nieufność wobec państwa ma również swój początek w ludzkiej duszy – w wierze w jej naturalne dobro. Optymistą antropologicznym był pierwszy liberał – **John Locke**. Gdy opisywał relacje międzyludzkie w stanie natury – a więc w sytuacji, która w zamierzeniu ma ujawnić nagą prawdę o człowieku – dostrzegał wizję niemal sielankową: silne więzy rodzinne i przyjacielskie, wzajemną pomoc i wsparcie w kłopotach. Pisał o ładzie panującym w ludzkiej duszy, która bez trudu odczytuje i respektuje wskazania boskiego prawa moralnego. Widział narodziny prawa własności – jego źródłem była praca, a nie walka.

Ograniczenia, jakie nakłada na nas własność, były powszechnie akceptowane. Nie było kłopotów z zawłaszczaniem dóbr pierwotnie wspólnych. Nasi przodkowie mogli prywatyzować tylko proporcjonalnie na nich przypadającą część przyrody. Chodziło o to, aby nie krzywdzić innych. Nawet jednak z należytą częścią natury wolno im było brać wyłącznie tyle, ile byli w stanie skosztować. Nic nie powinno ulec zepsuciu. Marnotrawstwo jest grzechem, Stwórca bowiem pragnął, aby przyroda była optymalnie wykorzystana w służbie człowiekowi. Celem aktu stworzenia był pożytek i szczęście ludzkości, ziemskie powodzenie i dostatek. Motywacja Boga nie różniła się od ludzkiej: „Bóg, który nadał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie jak największych korzyści i wygod”².

Wiary Locke’a w naturę ludzką nie mać nawet, wbrew pozorom, obraz złoczyńców. Filozof przewidział ich obecność w stanie natury. Przyjrzyjmy się zatem ich portretowi. Są nieliczni. Szokują swoim niedorzecznym buntem przeciw prawu. Wypowiadając wojnę świętym i powszechnie zrozumiałym zasadom, działają świadomie źle. Wybór zła ma dla przestępcy działanie dehumanizujące, oznacza utratę godności ludzkiej. Otoczenie, oburzone jego czynami, ma prawo go unicestwić „jak lwa czy tygrysa, jedną z tych dzikich, rozwydrzonych bestii, po których nikt nie może spodziewać się bezpiecznego życia w społeczeństwie”³. On zaś nie próbuje uciec. Powtarza za Kainem: „każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić”. Buntownik przeciw prawu jawi się nam jako figura tragicznie dwuznaczna: zwierzęco spodlony, ale jednocześnie nadludzko podniosły. Szlachetna *bestia*, która, choć utraciła człowieczeństwo, nie prosi o litość i gotowa jest ponieść najsurowsze konsekwencje swoich uczynków.

Optymizm antropologiczny zobaczymy też u bezpośrednich następców Locke’a – szkockich filozofów moralnych. Dostrzegli oni (czy raczej przypisali ludzkiej naturze) specyficzną umiejętność

² J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie. Traktat drugi*, przekład Z. Rau, przekład przejrzał A. Czarna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 181.

³ *Ibidem*, s. 170.

– zdolność do oddźwięku uczuciowego na cudze emocje. Znaczenie praktyczne oddźwięku okazało się nie do przecenienia. Na jaki czyn poważy się potencjalny złoczyńca, jeśli przyjdzie mu potem dzielić ból ofiary? Czy może się pojawić zawiść, skoro cieszy nas szczęście bliźnich? Jesteśmy jak „jednakowo napięte struny [...] ruch jednej udziela się innym”⁴ – mówi **David Hume**.

Spontanicznie rodzące się emocje nie gwarantują jednak, że w efekcie ich splotu wyłoni się harmonijny układ społeczny. Nic bowiem, żadna empatycznie współodczuta emocja, nie może się równać z dawką przyjemności, jakiej nam dostarcza bezpośrednio zaspokojona miłość własna. Żywiołowe podążanie za głosem egoistycznej i stronnicej przeciw natury musi zatem rodzić konflikt z innymi, podobnymi do nas jednostkami. Na szczęście, rozum podpowiada nam, że nasz prawdziwy interes tkwi w pokoju, poszanowaniu własności i cywilizowanej rywalizacji, w respektowaniu wzajemnie korzystnych reguł współżycia – zasad sprawiedliwości wspólnych dla wszystkich ludzi. Podpowiedzi rozumu nie mają charakteru ingerencji jakiejś wyższej władzy. Nie byłyby wówczas takie powszechne. Opisywane są przez Hume’a raczej jako rodzaj światłej emocji, jako uczucie konkurencyjne wobec prostego egoizmu – ulotna i niejasna obietnica, przedsmak odległej satysfakcji płynącej z pomnożenia zysku: „Gdy to potoczne poczucie interesu dochodzi do głosu u nas obu i gdy zdajemy sobie obaj z niego sprawę, to wywołuje ono odpowiednią decyzję i odpowiednie zachowanie. I to można zupełnie właściwie nazywać umową czy ugodą między nami, choć nie zjawia się tu jako środek przyrzeczenie”⁵.

Do wykształcenia się reguł sprawiedliwości dochodzi, zdaniem Hume’a, bardzo łatwo i szybko. Tak szybko, że stan bez tych zasad, stan prespołecznego barbarzyństwa, wydaje się filozoficzną hipotezą, której nigdy nie odpowiadała żadna rzeczywistość. Nigdy więc, przekonuje autor, nie byliśmy pożądanymi dziećmi.

⁴ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, przekład Cz. Znamierowski, Kraków 1952, t. 2, ks. III, s. 304.

⁵ *Ibidem*, s. 215.

Już na początku dziejów nasz egoizm był oświecony, a zachłanność już wówczas była zdolna do kalkulacji.

Opisana przez Hume'a geneza reguł sprawiedliwości jest świadectwem olbrzymiej wiary filozofa w ludzki rozum. W rozum, który zawsze bezbłędnie podpowiada, gdzie tkwi nasz prawdziwy interes. A jeszcze bardziej – wiary w ludzki charakter, zdolny do przyjęcia dyscypliny rozumnych reguł, do powściągnięcia pożądań domagających się natychmiastowego spełnienia na rzecz interesów wprawdzie większych, lecz odsuniętych w czasie i mniej bezpośrednich. Przykuwa uwagę łatwość, z jaką ludzie dostrzegają wspólnotę korzyści i podporządkowują jej swoje bieżące działania. Na tej drodze – ewolucyjnie, poprzez nasze codzienne wybory i zachowania, nieświadomi efektu końcowego – powołujemy do istnienia uniwersalne reguły sprawiedliwości, odpowiednik Locke'owskiego prawa natury. To, co u Locke'a było darem Boga, w opisie Hume'a staje się dziełem „ubóstwionego” człowieka.

Prawdziwym twórcą liberalnej antropologii był **Adam Smith**. Czy również on, podobnie jak poprzednicy, był optymistą? Na pierwszy rzut oka trudno o odpowiedź pozytywną. Jego koncepcja powszechnego egoizmu wydaje się dość przygnębiającym portretem natury ludzkiej. Filozof powiada wprost: „Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach”⁶. Producenci pożądanego przez nas dóbr sprawiają nam wiele radości, niemniej ich motywem nie jest chęć pomocy, ale chciwość. Jak ich oceniać? Zadowolenie i dobrobyt, do których się przyczyniają, nie mogą być im poczytane jako moralna zasługa. Pożytek płynący z wady nie uczyni z niej cnoty.

Bogactwo narodu jest efektem szczęśliwego działania *niewidzialnej ręki rynku*. Tym pojęciem określał Smith bezosobowe

⁶ A. Smith: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekład zbiorowy, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, t. 1, s. 22.

siły gospodarcze, które wykorzystują nasze osobiste przywary, harmonizują egoizmy i wprzęgają w mechanizm służący dobru wspólnemu. Z ich istnienia *homo oeconomicus* z reguły nie zdaje sobie sprawy. Hume uszlachetniał ludzki egoizm i stronniczość, wskazując na ich wewnętrzną zdolność do wzniesienia się na wyższy poziom, na którym zgodnie zaspokajane są potrzeby całego społeczeństwa. U Smitha zasługa przypada nie człowiekowi, ale wolnemu rynkowi – mechanizmowi w oczach filozofa cudownemu, bardziej boskiemu niż ludzkiemu.

Z drugiej jednak strony nie znajdziemy u Smitha surowego osądu ludzkiej natury. Po pierwsze bowiem, czy można potępiać to, co jest niezbędnym narzędziem do osiągnięcia powszechnie akceptowanego celu? Gdy za taki cel uznamy bogactwo narodu, musimy wraz z nim zaakceptować konieczne do jego realizacji środki: ludzką zachłanność, miłość własną, bezwzględność w interesach. „Mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrego działały ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego”⁷. Po drugie, filozof podkreśla fakt, że nasza egoistyczna natura jest przecież dziełem Boga. Skoro Stwórca obdarzył nas takimi właśnie skłonnościami, to musiał mieć określony cel. Jego intencje łatwo odczytać. Bóg pragnął ułatwić nam życie na ziemi. Chciał naszego zadowolenia, doczesnego powodzenia. W tej perspektywie zmienia się ocena motywacji egoistycznych: „Sytuacja natury ludzkiej byłaby szczególnie ciężka, gdyby te uczucia, które z samej istoty naszego bytu winny wpływać na nasze postępowanie, nie okazały się w żadnych okolicznościach cnotliwe albo nie zasługiwały na szacunek i pochwałę”⁸. Dotychczasowe przywary stają się zaletami. Wszystko, co służy pożytkowi ludzkości, urasta do rangi cnoty. Próby zaś odwrócenia tego naturalnego porządku mogą być interpretowane jako bunt przeciw woli Boga.

⁷ *Ibidem*, t. 2, s. 46.

⁸ A. Smith: *Teoria uczuć moralnych*, przekład D. Petsch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 457.

Państwo

Wiara w dobro natury ludzkiej ma swoje konsekwencje: ludzie są w stanie sami zorganizować się we wspólnotę opartą na współpracy i zdrowej konkurencji. Zasady sprawiedliwości są powszechnie rozumiane i raczej akceptowane. Panuje pokój społeczny, sporadycznie tylko przerywany pojedynczymi aktami agresji, których sprawcy wyrażają skruchę. Skoro tak, to pojawia się pytanie o rolę państwa w tradycji liberalnej. Czy państwo jest konieczne? Czy istnieją problemy, których nie potrafimy rozwiązać bez pomocy tej instytucji? Czy do pełnego zaspokojenia naszych potrzeb nie wystarczy powstałe spontanicznie i zdolne do samoorganizacji społeczeństwo? Odpowiedź liberałów brzmi: państwo jest potrzebne, ale powody jego powstania są dość osobliwe. Gdy przyjrzymy się opisywanym przez klasyczny liberalizm bolączkom stanu natury, które prowadzą do wyłonienia się państwa, zadziwi nas ich ekscentryczność.

Zacznijmy nasze obserwacje od koncepcji **Locke'a**. Zdaniem filozofa społeczność pozostająca w stanie natury dotknięta jest pewną szczególną skazą. Jej źródłem są pojawiający się od czasu do czasu przestępcy. Istnieje boskie prawo wyrokujące o ich winie. Kto jednak ma być ziemskim sędzią i wykonawcą werdyktu? W stanie natury, mówi Locke, obowiązek osądu i wymierzenia sprawiedliwości spoczywa na ofercie i jej bliskich. Istnieje jednak duże ryzyko, że egzekucja prawa wykonywana przez poszkodowanych będzie stronnicza. Trudno przecież zachować w takiej sytuacji dystans i obiektywizm. Pojawia się zatem zapotrzebowanie na instytucję, która pełniłaby rolę sprawiedliwego sędziego i skutecznego strażnika prawa natury. Odpowiedzią na tę potrzebę jest państwo, rozumiane jako wyłączny dysponent prawa do roztrząsania sporów i stosowania przymusu.

Państwo jest zatem tutaj wyrazem troski, aby przestępców nie spotkała zbyt surowa kara. A przecież, przypomnijmy, troszczymy się o tych, którzy, zdaniem Locke'a, w ogóle przestali być

ludźmi. Swą zbrodnią pozbawili się człowieczeństwa i stali się *drapieżnymi zwierzętami*. Państwo powstaje więc po prostu po to, aby uspokoić nasze delikatne sumienia, aby nie niepokoiła nas żadna wątpliwość i poczucie winy. W świecie Locke'a nawet *niebezpieczne bestie* zasługują na sprawiedliwy osąd.

Jeszcze bardziej niezwykle okoliczności towarzyszą powstaniu państwa w koncepcji **Hume'a**. Jak pamiętamy, społeczeństwo światłych egoistów, połączonych odczuwanym wzajemnie oddźwiękiem uczuciowym, potrafi samo, bez pomocy *miecza publicznego*, dochować wierności zasadom sprawiedliwości. Pewnego dnia może jednak dojść do sytuacji dość skomplikowanej i nietypowej. Jej istotę filozof tłumaczy na pewnym przykładzie: oto bieda zmusza nas do pożyczania pieniędzy od bogatego sąsiada. Nadchodzi termin spłaty. Czy powinniśmy oddać dług, skoro nasze kłopoty nadal trwają, a wierzyciel okazuje się nikczemnikiem? „Cóż będzie, jeżeli to jest człowiek występny i zasługuje na nienawiść całego rodzaju ludzkiego? A cóż, jeżeli to jest skąpiec i nie może zrobić żadnego użytku z tego, czego ja chcę go pozbawić? A cóż, jeżeli to jest człowiek rozwiązły i rozpustny, któremu raczej wyszłoby na szkodę, niż na korzyść, gdyby posiadał wielki majątek? Cóż, jeżeli ja byłbym w koniecznej potrzebie i miał natarczywe motywacje do tego, by zdobyć coś dla mojej rodziny? We wszystkich tych przypadkach pierwotny motyw sprawiedliwości by zawiódł; a wobec tego zawiódłoby też i samo poczucie sprawiedliwości, a z nim razem upadłaby wszelka własność, prawo i obowiązek”⁹.

Uczucia oraz oddźwięk uczuciowy jako swój przedmiot mogą mieć wyłącznie konkretnego człowieka: nie istnieje miłość do ludzkości odrębna od miłości do konkretnych jednostek, nie ma oddźwięku z interesem publicznym różnego od oddźwięku z emocjami konkretnych osób. W przytoczonym wyżej przykładzie nie ma zaś konkretnego beneficjenta danego aktu sprawiedliwości. Więcej – skutek tego aktu traci również ogół. I sprawcy, i adresatowi czynu, i ogólnie społeczeństwu – nikomu w tym konkretnym

⁹ D. Hume: *Traktat...*, t. 2, ks. III, s. 207

przypadku sprawiedliwość się nie opłaca. Żaden oddźwięk uczuciowy nie skłoni nas do oddania długu. A to byłby błąd. W tej szczególnej sytuacji powinniśmy się zachować wbrew własnemu czy czyjemukolwiek współodczuwanemu interesowi. Powinniśmy dochować wierności regule zwrotu pożyczki. Bezwzględne przestrzeganie ogólnych zasad sprawiedliwości leży bowiem w interesie naszym i społeczeństwa. Ów interes ujawnia się jednak dopiero na wysokim poziomie abstrakcji, wykraczającym poza wszelki konkretny. Dopiero w perspektywie ogólnej, ujmującej społeczeństwo jako trwającą w czasie całość, abstrakcyjne reguły sprawiedliwości ujawniają swe dobroczynne oddziaływanie. Aby jednak uzyskać tę perspektywę, nie wystarczają spontaniczne uczucia. Emocje jako gwarancja społecznej harmonii okazują się w tej specyficznej sytuacji bezradne. Potrzeba władzy zdolnej przemocą wymusić posłuch wobec zasad sprawiedliwości. Dlatego powstaje państwo.

Liberalny schemat argumentacji przedstawia się zatem następująco: niekonfliktowe jednostki organizują się we wspólnotę, sprawnie rozwiązującą ich podstawowe problemy. W szczególnych, bardzo nietypowych okolicznościach pojawiają się jednak kłopoty. Aby je pokonać, powołuje się do istnienia państwo. Spełnia ono rolę agencji usługowej, poddawanej regularnej, krytycznej ocenie, a w momencie pojawienia się najmniejszych wątpliwości – kwestionowanej. Taka diagnoza sytuacji społecznej przesądza, w jakim kierunku będzie skierowany intelektualny wysiłek zwolenników liberalizmu. Cała ich twórcza inwencja, nowatorstwo i oryginalność myśli zostają wprężone w służbę jednej idei: ograniczenia mocy państwa. Mają jeden cel: destrukcję sfery politycznej. Taka jest intencja wszystkich wielkich liberalnych pomysłów: teorii podziału władz, osiemnastowiecznej idei państwa *nocnego stróża*, obywatelskiego prawa do buntu przeciw władcy, walki o wolność słowa i tolerancję, apeli o instytucje zdolne przeciwstawić się władzy centralnej – wolną prasę, niezależne sądy, ciała pośrednie i oddolne stowarzyszenia. Za każdą z tych koncepcji stoi nazwisko klasyka: Monteskiusz, Smith, Locke, Mill, Tocqueville...

Liberalna obrona państwa

Człowiek

Liberalizm potrafi przybrać również inne oblicze. W ramach tej tradycji myśli istnieje nurt odmienny od opisanego wcześniej. Optymizm antropologiczny ani idealistyczna wizja harmonijnego społeczeństwa poprzedzającego państwo, choć silnie zakorzenione w doktrynie liberalnej, nie są przecież jej istotą. Istotę liberalizmu stanowi nadrzędna wartość wolności oraz ograniczenie roli państwa do niezbędnego minimum. Obrona tych zasad czerpie zaś argumenty z różnych dziedzin: epistemologii, ekonomii, historiozofii. Jej koniecznym fundamentem nie musi być idealistyczna antropologia. Liberalizm nie jest zatem skazany na sentymentalne zaślepienie wobec prawdy o naturze ludzkiej i o naturze relacji społecznych. Kategorie zła, wrogości i walki nie muszą być z tej tradycji intelektualnej wyrugowane. Zauważmy, że jednym z najbardziej radykalnych pesymistów antropologicznych był klasyk myśli liberalnej – **Immanuel Kant**.

Człowiek empiryczny w opisie Kanta to istota zniewolona przez własne namiętności i interesy. Jego zachowania wyznaczają z jednej strony gwałtowne emocje, z drugiej – chłodna kalkulacja. Nie panuje nad swoimi pożądaniami. Jest *zwierzęciem, które potrzebuje pana*, a jednocześnie nie znosi panowania nad sobą. W swej naturze ma zapisaną *aspołeczną towarzyskość*: poszukuje bliźnich, ale tylko po to, by z nimi rywalizować i zwyciężać. Zło natury ludzkiej, mówi Kant, jest radykalne. „Z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wyciosać czegoś zupełnie prostego”¹⁰.

Przed zawiązaniem państwa nie ma prawa, które dyscyplinowałoby zachowania jednostek. Wszystko nam wolno. Użytek, jaki

¹⁰ I. Kant: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: *idem: Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, przekład M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 42.

czynimy ze swej naturalnej swobody, wikła nas w konflikty z innymi ludźmi. Wśród chaosu stanu bezprawia trwa wojna. Zwycięża silniejszy. Kluczem do władzy i bogactwa jest prawo pięści. Kant przyznaje rację Hobbesowi, który dwieście lat wcześniej w podobnych barwach kreślił obraz stanu natury jako stanu anomii, ciągłego zagrożenia i wybuchających nieustannie walk. Hobbes mylił się jednak, sądząc że ratunkiem dla zdesperowanych ludzi jest umowa społeczna. Zdaniem Kanta kontrakt między ludźmi nie jest możliwy. Po pierwsze dlatego, że lud, nie potrafiąc zaprowadzić nad sobą, nie dysponuje stosowną władzą, którą mógłby następnie przekazać suwerenowi. Po drugie, nad ludem i władcą nie ma nadrzędnej instancji, która mogłaby być rozjemcą i egzekutorem umowy.

Istniejąca władza musi zatem mieć inną genezę. Jej prawdziwym źródłem – Kant nie ma tu wątpliwości – jest zawsze jednostronna uzurpacja. Lepiej więc nie szukać daleko wstecz uzasadnień dla aktualnego rządu. Tak jak nie ma satysfakcjonującej etycznie teorii pierwotnego zawłaszczenia, nie istnieje stosowna teoria zdobycia władzy politycznej. W świecie, jaki wyłania się z opisów filozofa, najważniejsze jest, aby obie instytucje kładące kres wojnie – władza i własność prywatna – po prostu istniały.

Trzeźwości obserwacji i ostrości sformułowań mógłby Kantowi pozazdrościć niejeden z myślicieli tradycyjnie uznawanych za prawicowych realistów. Podobny ton odnajdziemy u kolejnego liberała – **Monteskiusza**. Zdaniem filozofa ludzie w stanie natury są istotami kruchymi, słabymi, niepewnymi swoich sił, samotnie kroczącymi przez wrogi świat. Nieodłącznym elementem tej sytuacji jest ich strach. A człowiek zastraszony nie jest sobą, nie zachowuje się autentycznie. Stan natury, wbrew tradycyjnej interpretacji, nie ujawnia zatem prawdy o naturze ludzkiej. Aby poznać prawdziwe oblicze człowieka, musimy poczekać, aż uzyska on poczucie bezpieczeństwa i własnego znaczenia, a więc do czasu zawiązania się społeczeństwa. Dopiero w sprzyjających warunkach, jakie powstają wraz ze społeczeństwem, może on dać wyraz swoim prawdziwym

skłonnościom i pozwolić sobie na spontaniczne reakcje. I jak się wówczas zachowuje? Zdobywszy spokój o własne życie, człowiek natychmiast zaczyna walczyć z innymi. Pragnie ich zdominować. Kieruje się pychą i żądzą władzy. Strach towarzyszący nam w stanie natury tłumil ich głos. Teraz ujawniają się bezkarnie, prowadząc do antagonizmów. W stanie społecznym panuje wojna.

Nierówność, agresja są wyrazem swobodnej ekspresji ludzkiej duszy. Pokój i równość stanu natury zawdzięczaliśmy strachowi. Skoro tak, to znaczy, że strach pełni zbawienną funkcję w kontrolowaniu zachowań ludzkich i zaprowadzaniu ładu społecznego. Dyscyplinuje ciemną stronę naszej duszy. Aby odzyskać utracony pokój i równość, należy zatem ponownie nas zastraszyć. Tę funkcję skutecznie może spełnić tylko państwo: „W stanie natury ludzie rodzą się wprawdzie w równości, ale nie mogą w niej trwać. W społeczeństwie tracą ją; stają się z powrotem równi jedynie przez prawa”¹¹. Państwo jest jedynym możliwym egzekutorem zasad sprawiedliwego współżycia. Przestrzeganie tych reguł gwarantowane jest wyłącznie przez moc instytucji państwowych, ich zdolność do narzucenia odgórnego ładu społeczeństwu, rozumianemu jako bezkształtna, amorficzna *materia*. Państwo, niczym Hobbesowski Lewiatan, gra rolę *boga śmiertelnego* w świecie spraw ludzkich. Jest stwórcą porządku, nieosiągalnego na ziemi bez jego sprawczej interwencji.

Państwo

Odpowiedź na pytanie, dlaczego wyłącznie instytucja państwa jest w stanie zapewnić nam bezpieczeństwo, znajdziemy w koncepcji kolejnego liberała, **Roberta Nozicka**. Nikt wcześniej, a zwłaszcza – podkreślmy – żaden myśliciel prawicowy, nie stworzył równie przekonującego opisu genezy państwa w kategoriach konieczności dziejowej. Nozick przedstawia nam hipotetyczną historię. Jej punktem wyjścia jest Locke’owska wersja stanu natu-

¹¹ Monteskiusz: *O duchu praw*, przekład T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997, ks. VIII, s. 103.

ry. Nieprzypadkowo. Nozick spośród wielu realistycznych wybrał właśnie ten – najbardziej optymistyczny – wariant stanu natury, ponieważ pragnął sprawdzić, czy w tak sielankowych warunkach państwo rzeczywiście okaże się niezbędne. Czy na drobne niedogodności tego stanu nie wystarczy jakaś przedpaństwowa forma organizacji? Dowód na konieczność państwa w przychylnych dla człowieka okolicznościach sprawdziłby się tym bardziej, gdyby się okazało, że sytuacja wyjściowa w rzeczywistości przedstawia się mniej dla nas korzystnie.

Główny problem stanu natury u Locke'a stanowiła, jak pamiętamy, obecność przestępców oraz trudności związane z wymiarem sprawiedliwości. Rozwiązanie problemu przyniosła umowa społeczna. Nozick uwiarygodnia w naszych oczach ów założony przez Locke'a akt. Z jednorazowego kontraktu czyni proces ewolucyjny. Opisuje drogę stopniowego wyłaniania się kolejnych zrzeczeń. Każde następne w sposób coraz doskonalszy zaspokaja podstawową ludzką potrzebę – potrzebę pokoju.

Najpierw powstają *stowarzyszenia wzajemnej ochrony*; ich członkowie wspierają się i udzielają sobie pomocy w obliczu zewnętrznej agresji. Ta forma wspólnoty bardzo ułatwia życie w stanie natury, jednak powoduje pewne problemy. Oznacza na przykład pełną mobilizację, nieustanną gotowość każdego członka do reagowania na wezwania o pomoc pozostałych, nawet na te, co do których istnieje podejrzenie, że są histeryczne i przesadzone. Nie ma bowiem instancji, która by osądzała zasadność poszczególnych apeli. Nie ma również instancji, która mogłaby rozstrzygać spory w ramach stowarzyszenia. Próbując uciec od tych niedogodności, ludzie powołali do istnienia płatne *agencje ochrony*. Agencje te, za stosownym wynagrodzeniem, zajmują się całym wymiarem sprawiedliwości – zarówno arbitrażem, jak i egzekucją praw. Ich postanowienia dotyczą sporów między własnymi członkami oraz z osobami z zewnątrz. Ta nowa instytucja stanowi spore odciążenie od zobowiązań, jakim ludzie podlegali na wcześniejszym etapie.

Na danym terenie może funkcjonować wiele agencji ochrony – tyle, ile zechcą utworzyć mieszkający tu ludzie. Ta wielość jest naturalna, niemniej stanowi źródło nowych niepokojów. Konflikty między jednostkami zostają zastąpione konfliktami między agencjami reprezentującymi ich interesy. W wyniku tych antagonizmów, walk o wpływy, dochodzi z czasem do wyłonienia się na danym obszarze jednej *dominującej agencji ochrony*. Zapewnia ona ochronę większości mieszkańców danego terenu. Pozostali nie korzystają z pomocy żadnej instytucji ochronnej, samodzielnie troszcząc się o własne bezpieczeństwo. W wypadku konfliktu między nimi a zrzeszonymi sąsiadami skazani są jednak na klęskę. Dysproporcja sił powoduje, że każdy tego rodzaju spór musi się zakończyć zwycięstwem dominującej agencji ochrony. Tym samym staje się ona ostateczną instancją rozjemczą i faktycznym monopolistą na użycie legalnego przymusu na danym terenie. Staje się zatem państwem.

Odpowiednik argumentacji Nozicka znajdujemy w filozofii politycznej Arystotelesa. Dla Stagiryty państwo również było celem, do którego w sposób konieczny zmierzała ewolucja ludzkich wspólnot. Każde z poprzedzających państwo stowarzyszeń zaspokajało określone wymagania natury ludzkiej: potrzebę życia społecznego, a także bieżące oraz perspektywiczne potrzeby materialne. Pozostawała jednak jedna dążność, której nie były w stanie w stopniu wystarczającym zaspokoić ani rodzina, ani gmina wiejska. To pragnienie doskonałości etycznej. Tylko państwo, przekonywał Arystoteles, może skutecznie pełnić rolę wychowawcy, odpowiedzialnego za naszą cnotę.

Nozick zamiast o pragnieniu cnoty – pragnieniu, którego powszechność może budzić zasadne wątpliwości – mówi o warunku rzeczywiście uniwersalnym: potrzebie bezpieczeństwa. Każdy z opisanych przez filozofa kroków zwiększa nasz spokój wewnętrzny. Każdy z nich wydaje się koniecznym etapem do stanu całkowitego spełnienia. Natura dobra, jakim jest bezpieczeństwo, narzuca taki właśnie kierunek i kolejność działań. Opisana przez Nozicka droga

O liberalnej koncepcji państwa

to przekonujący psychologicznie, wielostopniowy proces decyzyjny prowadzący na zasadzie *niewidzialnej ręki* do niezaplanowanego efektu końcowego, jakim jest instytucja państwa.

*

Nie wszyscy liberałowie śnią sen o idyllicznej wspólnocie istot wyzbytych gwałtownych pożądań i niszczycielskiej pychy. Nie każdemu wizja uładowanych emocji oraz trzeźwego egoizmu wydaje się opisem świata, jaki zna z własnych obserwacji. Pełnia człowieczeństwa opisana przez Platona ma swoje konsekwencje. Najważniejszą z nich jest konieczność myślenia politycznego. Realizm antropologiczny, koncepcja silnego państwa – to idee wypływające z głębi życia. A mimo to wypierane. Zbyt gorzkie, by czuć się z nimi dobrze. Pokusie romantycznego fałszerstwa obrazu rzeczywistości ulegają nie tylko liberałowie. Jest to potrzeba pięknych duchów, obecnych w każdej tradycji ideowej. Każda szkoła myślenia ma też swoje trzeźwe oblicze: realistów, nie odwracających oczu od smutnych prawd i kłopotliwych pytań. Liberalizm jest ideowym schronieniem dla jednych i drugich. To bowiem, co ich łączy, nie zależy od wykazywanego stopnia wrażliwości czy poziomu idealizmu, ale od wyznawanych wartości. Indywidualizm, prymat wolności jednostkowej, państwo minimalne – to zasady, których można bronić na różne sposoby. Kontestując państwo bądź przyznając, że istnieje dziedzina spraw ludzkich, w której musimy uznać niezbywalność jego mocy. Odrzucając sferę polityczną lub rozumiejąc, że jesteśmy na nią po prostu skazani.