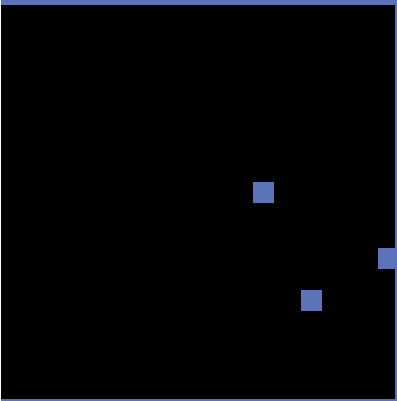




Jakub Kloc-Konkołowicz

Wykłady z filozofii społecznej

Tom 1

redakcja naukowa i opracowanie tekstów
Michał Dobrzański i Jan Molina



Tom 1

**Wykłady
z filozofii społecznej**



Jakub Kloc-Konkołowicz

Wykłady z filozofii społecznej

Tom 1

redakcja naukowa i opracowanie tekstów
Michał Dobrzański i Jan Molina



Recenzje: *Justyna Nowotniak, Anna Szyrwińska-Hörig*

Redaktor prowadzący: *Małgorzata Yamazaki*

Redakcja: *Ewa Pajestka-Kojder*

Redakcja techniczna: *Maryla Broda*

Korekta: *Magdalena Orczykowska*

Indeks: *Krystyna Komorowska*

Projekt okładki i stron tytułowych: *Katarzyna A. Jarnuszkiewicz*

Zdjęcie na s. 2 (t. 1) – archiwum prywatne rodziny Autora

Zdjęcia na s. 58 (t. 1) i s. 2 (t. 2) – kadry z wykładów nagranych przez Autora

Skład i łamanie: *Dariusz Górski*

Projekt wspierany przez Polsko-Niemiecką Fundację na rzecz Nauki.

Gefördert aus den Mitteln der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung.

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski („Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza”), Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundację Uniwersytetu Warszawskiego.



UNIwersYTET
WARSAWSKI



WYDZIAŁ FILOZOFII
UNIwersYTET WARSAWSKI

DEUTSCH | POLSKO
POLNISCHE | NIEMIECKA
WISSENSCHAFTS | FUNDACJA
STIFTUNG | NA RZECZ NAUKI



INICJATYWA DOSKONAŁOŚĆ
UCZELNIA
BADAWCZA



FUNDACJA
UNIwersYTETU
WARSAWskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2026

© Copyright by Małgorzata, Mateusz, Barbara Kloc-Konkolowicz, Warszawa 2026

Publikacja na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 PL (CC BY 4.0 PL) (pełna treść wzorca dostępna pod adresem: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>).

Michał Dobrzański, ORCID 0000-0002-0718-643X, Uniwersytet Warszawski

Jan Molina, ORCID 0009-0003-6534-2749, Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-7166-7 (tom 1–2)

ISBN 978-83-235-6998-5 (druk)

ISBN 978-83-235-7000-4 (e-pub)

ISBN 978-83-235-6999-2 (pdf online)

Książka do pobrania w wolnym dostępie na stronie Wydawnictw UW:

https://www.pl/data/include/cms//Wyklady_z_filozofii_spolecznej_tom1_Kloc_Konkolowicz_Jakub_2026.pdf

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

02-678 Warszawa, ul. Smyczkova 5/7

e-mail: wuw@uw.edu.pl

księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2026

Spis treści

TOM 1

Słowo wstępne	7
Przedmowa	9
Nota edytorska	25
Informacje o projekcie i podziękowania	35
Tabela układu treści	37
Tabela chronologii nagrań	55
Wykład 1: Filozofia społeczna (I), 20.10.2020	59
Wykład 2: Filozofia społeczna (II), Hobbes (I), 27.10.2020	78
Wykład 3: Hobbes (II), 03.11.2020	104
Wykład 4: Hobbes (III), 10.11.2020	130
Wykład 5: Hobbes (IV), 17.11.2020	156
Wykład 6: Hobbes (V), Locke (I), 24.11.2020	185
Wykład 7: Locke (II), 01.12.2020	214
Wykład 8: Rousseau (I), 08.12.2020	244
Wykład 9: Rousseau (II), 15.12.2020	271
Wykład 10: Rousseau (III), Kant (I), 22.12.2020	301
Wykład 11: Kant (II), 12.01.2021	334
Wykład 12: Kant (III), 19.01.2021	365
Wykład 13: Kant (IV), Fichte (I), 26.01.2021	401
Indeks nazwisk	435

TOM 2

Tabela układu treści	7
Wykład 14: Fichte (II), 23.02.2021	25
Wykład 15: Fichte (III), Hegel (I), 02.03.2021	62
Wykład 16: Hegel (II), 09.03.2021	106
Wykład 17: Hegel (III), 16.03.2021	147
Wykład 18: Hegel (IV), 23.03.2021	189
Wykład 19: Hegel (V), 30.03.2021.	228
Wykład 20: Hegel (VI), Marks (I), 05.05.2020	272
Wykład 21: Marks (II), Horkheimer i Adorno, 12.05.2020 . .	303
Wykład 22: Arendt (I), 19.05.2020	339
Wykład 23: Arystoteles, Arendt (II), 26.05.2020.	369
Wykład 24: Rawls (I), 02.06.2020	401
Wykład 25: Rawls (II), 09.06.2020	433
Podsumowanie: Filozofia społeczna (III), 09.06.2020	460
Bibliografia	465
Indeks nazwisk	477

Słowo wstępne

Nauka opiera się na wymianie myśli i idei. Zapisanie ich, by inni mogli wyruszać z nimi na własne poszukiwania, jest powinnością ludzi nauki. Niniejszy tom jest wypełnieniem tej powinności w zastępstwie wybitnego filozofa Jakuba Kloca-Konkołowicza.

Po jego niespodziewanej i niesprawiedliwie przedwczesnej śmierci nagrania wykładów stały się dziedzictwem. Nie tylko społeczności Wydziału Filozofii UW, ale też filozofii polskiej. Dzięki zaangażowaniu Wydziału oraz wsparciu rektora Uniwersytetu Warszawskiego wykłady te udało się spisać, aby dać świadectwo myśleniu filozoficznemu w jego stawaniu się.

Wykłady Profesora Kloca-Konkołowicza nie były rekapitulacją stanu badań, jak można by się spodziewać po zwykłych zajęciach. Jak mało kto, realizował on w swojej pracy uniwersytecki ideał łączenia dydaktyki z pracą naukową, która niejednokrotnie „działa się” w czasie zajęć. Dlatego wykłady pomieszczone w tym tomie są zapisem ogromnej wiedzy, oryginalności myśli, wręczliwości i szerokiego filozoficznego spojrzenia Profesora Kloca-Konkołowicza oraz powstawania idei filozoficznych w ciągłym kontakcie z klasyką filozoficzną i współczesną literaturą. Niektóre koncepcje i interpretacje przedstawione w tych wykładach były już gruntownie przemyślane i właściwie gotowe, inne w procesie powstawania lub klaryfikacji. Bogactwo i oryginalność myśli Profesora Kloca-Konkołowicza stanowiły owoc jego niezwykle erudycji, głębi interpretacji i samodzielności myślenia. Teraz utrwalony w postaci książki.

Dzięki nagraniu wykładów Profesora Kloca-Konkołowicza i opracowaniu naukowemu przez Michała Dobrzańskiego i Jana Molinę z zespołem zyskujemy dostęp do niezwykle cennej i oryginalnej myśli filozoficznej. Możemy konfrontować się z nią i znajdować w niej inspiracje do własnej pracy naukowej. I w ten sposób, mimo zrzędzeń losu, pozostawać w kontakcie z myśleniem Jakuba.

*prof. dr hab. Paweł Łuków
dziekan Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
Warszawa, październik 2025*

Przedmowa

1. Okoliczności powstania książki

Podstawą prezentowanej książki są wykłady do kursu z filozofii społecznej, wygłoszone w formie zdalnej w latach 2020–2021 na Uniwersytecie Warszawskim. Ich autorem jest Jakub Kloc-Konkołowicz, wielokrotnie nagradzany badacz filozofii społecznej i niemieckiej, wywodzący się z kręgu uczniów Marka Siemka.

Książka nie powstałaby w takiej formie, gdyby nie splot kilku tragicznych okoliczności. 10 marca 2020 roku rektor Uniwersytetu Warszawskiego wstrzymał, poczynawszy od kolejnego dnia, realizację stacjonarnych zajęć dydaktycznych w związku z informacjami o zagrożeniu epidemicznym nową chorobą COVID-19. Choć rozporządzenie miało obowiązywać tylko przez kilka tygodni, nikt nie wiedział, jak długo ta wyjątkowa sytuacja rzeczywiście potrwa. Wykładowczynie i wykładowcy musieli więc wdrożyć nowe formy prowadzenia zajęć na odległość. W większości przypadków odbywało się to na żywo, za pośrednictwem internetowych aplikacji telekonferencyjnych. Jakub Kloc-Konkołowicz zamiast tego zdecydował się jednak na udostępnianie wykładów w formie nagranych plików wideo.

Nieco ponad rok później, 14 kwietnia 2021 roku, zmarł on zupełnie niespodziewanie w wieku zaledwie 45 lat. W momencie jego śmierci wciąż obowiązywało nauczanie zdalne. Dzięki decyzji o rejestracji wykładów zachowała się seria nagrań obejmujących tematy z części semestru letniego roku akademickiego 2019/20 oraz z całego semestru zimowego i części letniego roku 2020/21. Po ich odpowiednim uporządkowaniu, szczegółowo opisanym w *Nocie edytorskiej* i przedstawionym w *Tabeli chronologii nagrań*, można więc było odtworzyć pełen cykl wykładu kursowego z filozofii społecznej.

2. O autorze

Większość osób, które wezmą do ręki niniejszą książkę, w przeciwieństwie do redaktorów tomu nie miała możliwości bezpośredniego poznania Jakuba Kłoca-Konkołowicza. Pisemna forma zaś zawsze jest tylko pewną abstrakcją, odrywającą myśl od żywej osoby, która ją prezentowała. Publikacja ta nie odda więc w pełni roztaczającej się wokół Kłoca-Konkołowicza aury intelektualnej kultury, elegancji, elokwencji, powściągliwego poczucia humoru, a także tolerancji, widocznej w otwartym podejściu do stanowisk, z którymi się nie zgadzał. Nie pozwoli też doświadczyć niezachwianej życzliwości wobec osób, które uczył i wspierał swoim doświadczeniem. Można jednak spróbować udzielić odpowiedzi na pytanie, kim Kłoc-Konkołowicz był jako filozof i badacz i jak przebiegała jego filozoficzna droga. Dysponujemy tutaj materiałem szczególnym, gdyż w toku wykładu 20 października 2020 roku¹, inaugurującego cały kurs w roku akademickim 2020/21, dokonał autoprezentacji. Możemy więc zobaczyć, jak sam widział swoją filozoficzną drogę i pozycję:

A zatem, cytując klasyka z nieśmiertelnego filmu *Rejs*, może najpierw kilka słów o sobie. Jak powiedziałem, nazywam się Jakub Kłoc-Konkołowicz. Jestem pracownikiem Uniwersytetu Warszawskiego od ponad dwudziestu lat. Mnie samemu nie chce się w to wierzyć, ale czas płynie nieubłaganie. Rozprawę doktorską napisałem pod kierunkiem mojego nauczyciela i przyjaciela, profesora Marka Siemka, którego sowa stoi za mną². Można zatem powiedzieć, że za pośrednictwem sowy mój nauczyciel z zaświatów będzie tutaj z nami. On zawsze nazywał tę sowę „sową Minerwy”. Będzie nam ona towarzyszyć, bo jeden z filozofów, których Marek Siemek ukochał najbardziej, czyli Hegel, będzie się na tym wykładzie dość często pojawiał – jego koncepcje i przemyślenia. Doktorat poświęciłem zagadnieniu prymatu rozumu praktycznego w klasycznej filozofii niemieckiej u Kanta i Fichtego³. Habilitację, dotyczącą pojęcia uznania, napisałem w języku niemieckim i opublikowałem w Niemczech⁴.

¹ Transkrypcja tego wykładu w opracowaniu została zaszeregowana jako wykład 1. Cytowany fragment jest wyimkiem z pominiętej w tekście głównym początkowej jego części, w większości poświęconej sprawom technicznym, takim jak warunki zaliczenia kursu i podobne kwestie. W sprawie fragmentów nagrań nieuwzględnionych w części głównej zob. *Nota edytorska*.

² Na nagraniu wideo Kłoc-Konkołowicz wskazuje na figurkę sowy stojącą na półce za jego plecami w jego domowym gabinecie, w którym nagrywał wykłady. Por. punkt 4 niżej.

³ Por. Jakub Kłoc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2007.

⁴ Por. Jakub Kłoc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015.

Skąd nagle pojęcie uznania? Mam nadzieję, że w trakcie tego całorocznego wykładu stanie się jasne, że kiedy mówimy o filozofii klasycznej, filozofii niemieckiej, o tym podejściu do filozofii społecznej, które stamtąd się wywodzi i poprzez Marksa, a potem szkołę frankfurcką oddziałuje do dziś, to też oczywiście pojęcie uznania jest jednym z centralnych zagadnień. Tym pojęciem zajmowałem się, będąc gościem jednego z najwybitniejszych specjalistów w tej dziedzinie, mianowicie Axela Honnetha we Frankfurcie nad Menem. To jest zresztą chyba podstawowy rys mojej drogi filozoficznej. Pod wpływem Marka Siemka, a potem już w dużej mierze na własną rękę zająłem się klasyczną, współczesną filozofią niemiecką. W ślad za tym poszły moje liczne pobyty – dłuższe i krótsze – w Niemczech: na uniwersytetach w Tybindze, w Halle i w już wspomnianym Frankfurcie nad Menem, jako stypendysty najpierw DAAD, potem Humboldta⁵, a także jako laureata Nagrody Humboldta⁶. Stąd też większość moich tekstów – myślę, że ponad połowa mojego dorobku – jest napisana w języku niemieckim. To zrozumiałe, ponieważ moje badania dotyczą właśnie tego obszaru językowego. Z tym jest związane także kierowanie przeze mnie naszą małą Pracownią Badań nad Filozofią Niemiecką⁷, a także Zakładem Filozofii Społecznej.

Oprócz tych dwóch książek, o których już wspomniałem, popełniłem także książeczkę poświęconą zupełnie innemu zagadnieniu, choć i tam pojawiają się liczne wątki klasyczne i frankfurckie. Mam tu na myśli książkę poświęconą Césarowi Manrique'owi – hiszpańskiemu artyście. Staram się w niej zrozumieć estetyczno-społeczną utopię, którą César Manrique próbował zrealizować na swojej ojczystej wyspie Lanzarote. Książka jest dostępna w języku hiszpańskim i angielskim, choć została napisana przeze mnie w języku niemieckim⁸.

⁵ Kloc-Konkołowicz był stypendystą DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst, Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej) w roku akademickim 2000/01 podczas pobytu na Uniwersytecie w Tybindze. W latach 2006–2008 był stypendystą Fundacji Alexandra von Humboldta na Uniwersytecie Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem.

⁶ Nagroda naukowa Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis przyznawana przez Fundację Alexandra von Humboldta. Kloc-Konkołowicz po nominacji przez Axela Honnetha otrzymał ją w 2014 r. Jej częścią był pobyt badawczy w Instytucie Badań Społecznych (Institut für Sozialforschung) na Uniwersytecie Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem w roku akademickim 2015/16.

⁷ Chodzi o Pracownię Studiów nad Filozofią Niemiecką na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

⁸ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Manrique y su proyecto Lanzarote. ¿Una utopía realizada? El programa de un artista para transformar estética y socialmente una isla*, tłum. Antonio Gómez Ramos, Niels Feuerhahn, Fundación César Manrique, Tahíche, Lanzarote 2019. Tymczasem ukazało się polskie tłumaczenie tej pozycji: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Projekt Lanzarote – urzeczywistnienie utopii? César Manrique i jego program*

Od zeszłego roku jestem profesorem Uniwersytetu Warszawskiego. Opis moich zainteresowań trochę tłumaczy pewnego rodzaju ukierunkowanie tego wykładu z filozofii społecznej. Sporo miejsca poświęcimy tutaj koncepcjom Kanta, Fichtego i wspomnianego już Hegla. Z pewnością także pojawi się Marks oraz frankfurtczycy. Te zagadnienia będą tutaj powracać. Do tej koncepcji wykładu pozwolę sobie jeszcze wrócić za chwilę⁹.

Zaprezentowane przez Kłoca-Konkołowicza informacje na własny temat nie oddają w pełni ani jego dorobku, ani jego roli w polskiej filozofii. Można by tutaj dodać chociażby to, że w latach 2016–2020 pełnił funkcję ostatniego dyrektora Instytutu Filozofii na Uniwersytecie Warszawskim, przekształconego w 2020 roku w Wydział Filozofii, na którym objął następnie funkcję prodziekana ds. nauki i współpracy z zagranicą. Umyka temu opisowi także jego znacząca rola animatora wymiany intelektualnej między polską i niemiecką filozofią. W ramach działalności Pracowni Studiów nad Filozofią Niemiecką i związanego z nią niemieckojęzycznego seminarium „Philosophie und Kritik”, przez lata odbywającego się w Instytucie Filozofii w piątki o godzinie 15:00, Kłoc-Konkołowicz dzięki swoim rozległym kontaktom zorganizował wiele wykładów gościnnych znanych niemieckich badaczek i badaczy w Warszawie, a także wyjazdy do Niemiec uczestniczek i uczestników seminarium, które zaowocowały żywymi do dziś kontaktami. Ostatnim, wielkim wydarzeniem polsko-niemieckim, które przygotowywał, miał być zaplanowany pierwotnie na 2020 rok XXXIII Międzynarodowy Kongres Hegłowski na Uniwersytecie Warszawskim. Przyznanie organizacji tego wydarzenia Kłocowi-Konkołowiczowi było niewątpliwie wyjątkowym wyróżnieniem w międzynarodowym środowisku badaczy Hegla. Niestety z powodu pandemii kongres musiał zostać przesunięty na rok 2021 i ostatecznie odbył się jako wydarzenie zdalne, zadedukowane pamięci jego głównego organizatora, który zmarł dwa miesiące przed inauguracją.

Należy też wspomnieć zaangażowanie obywatelskie Kłoca-Konkołowicza, czego świadectwem była na przykład współpraca z Biurem Rzecznika Praw Obywatelskich w latach 2010–2015, polegająca na współorganizacji cyklu Debat Jana Nowaka-Jeziorańskiego, poświęconych podstawowym zagadnieniom społeczeństwa obywatelskiego, czy praca w biurze ds. wystąpień Kancelarii Prezydenta RP w latach 2002–2016.

estetyczno-społecznego przeobrażenia wyspy, tłum. Małgorzata Kłoc-Konkołowicz, Wydawnictwa UW, Warszawa 2025.

⁹ Por. wykład 1 z 20.10.2020 r.

3. Kontekst wykładów

Wykłady z filozofii społecznej wygłaszane były przez Jakuba Kloc-Konkołowicza na Wydziale Filozofii (wcześniej w Instytucie Filozofii) Uniwersytetu Warszawskiego w ramach rocznego kursu fakultatywnego. Spotkania odbywały się raz w tygodniu i były dostępne – jako przedmiot ogólnouniwersytecki – także dla osób studiujących na innych niż filozofia kierunkach i niemających w związku z tym przygotowania filozoficznego. Przed przejściem na nauczanie zdalne wykłady wygłaszane były w nowo utworzonej auli im. Marii Ossowskiej w budynku Instytutu Filozofii przy Krakowskim Przedmieściu 3.

Kurs filozofii społecznej był flagowym przedmiotem Zakładu Filozofii Społecznej, którym Kloc-Konkołowicz kierował w ostatnich latach przed śmiercią i z którym związana była cała jego kariera naukowa. Zakład został utworzony w roku 1980 z inicjatywy profesora Marka Siemka, jego wieloletniego kierownika i nauczyciela kolejnych pokoleń polskich filozofek i filozofów, który w 1981 roku rozpoczął wygłaszanie wykładów z filozofii społecznej¹⁰. Choć w działalności zakładu swój ślad pozostawili także inni wybitni badacze – należy tu wymienić na przykład profesora Aleksandra Ochockiego, który także kierował nim przez wiele lat – to właśnie Siemek był dla Kloc-Konkołowicza postacią kluczową. Sam Kloc-Konkołowicz postrzegał się bowiem – można znaleźć tego liczne wyrazy także w niniejszych wykładach – jako uczeń Siemka i kontynuator ugruntowanej przezeń tradycji badawczej, którą można chyba bez większych wątpliwości określić mianem szkoły siemkowskiej, zważywszy na to, ilu niegdysiejszych uczniów i uczennic Siemka do dziś oddziałuje na polską filozofię. Warto przy tym podkreślić, że dysponujemy także wydaniem wykładów z filozofii społecznej samego Siemka, zarejestrowanych w połowie lat dziewięćdziesiątych¹¹. Prezentowane wykłady Kloc-Konkołowicza można więc potraktować jako kolejny element spuścizny tej szkoły, dający obraz jej dalszej ewolucji, wyrażającej się w interpretacji wybitnego ucznia Marka Siemka.

Kluczowe dla tej tradycji pojęcie filozofii społecznej Kloc-Konkołowicz sam omówił w pierwszych przedstawionych tu wykładach, nie ma więc potrzeby szczegółowo go tu charakteryzować. Warto jednak zaznaczyć kilka kwestii istotnych dla kontekstualizacji całej tradycji w szerszym polu uprawianej w Polsce filozofii. Przede wszystkim czerpie ona swoje główne inspiracje

¹⁰ Por. Marcin Poręba, *Słowo wstępne*, w: Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, red. Mateusz Falkowski, Marcin Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. VII.

¹¹ Stanowią one część wspomnianego wyżej tomu: Marek J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności...* Zostały także wydane Siemka *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej* (red. Marcin Pańków, Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011).

z filozofii niemieckiej, w szczególności z myśli klasycznych jej przedstawicieli: Immanuela Kanta, Johanna Gottlieba Fichtego i Georga Friedricha Wilhelma Hegla, widząc w nich teoretyków nowoczesnych relacji społecznych. Kloc-Konkołowicz w badaniach nad twórczością tych myślicieli skupiał się przede wszystkim na problemie intersubiektywności i uznania, co wielokrotnie uwiadamnia się w wykładach.

Rola filozofii niemieckiej dla całego projektu filozofii społecznej w opisywanej tu tradycji była znacząca także w sensie bardziej praktycznym. Zarówno Kloc-Konkołowicz, jak i wcześniej Siemek znakomicie znali język niemiecki, w którym opublikowali wiele tekstów, doskonale orientowali się w badaniach prowadzonych w Niemczech i byli tam postaciami znanymi, poważanymi, a także nagradzanymi prestiżowymi wyróżnieniami. Ich działalność daje się więc także wpisać w kontekst procesu określanego czasem mianem pojednania polsko-niemieckiego, rozpoczętego jeszcze w okresie PRL-u i kontynuowanego w pierwszym trzydziestoleciu III RP, a także charakterystycznego dla tych okresów żywego zainteresowania społeczeństwa polskiego myślą zachodnio-europejską. Drugą stroną tej szczególnej roli filozofii niemieckiej jest natomiast to, że to jej perspektywa nadaje ramy doborowi tematów przez Kłoca-Konkołowicza w prezentowanych wykładach i decyduje o rozłożeniu akcentów.

4. Forma wykładów

Należy wspomnieć o specyficznej formie prezentowanych tu wykładów. Zazwyczaj podobne publikacje opracowywane są na podstawie tego, co działo się na sali wykładowej, i ukazują wywody danego autora powstałe w typowej sytuacji wykładowcy mówiącego do fizycznie obecnej publiczności – a więc także widzącego jej reakcje, przyjmującego czasem od niej pytania i tak dalej. Tymczasem przedstawiony tu materiał jest zapisem wymuszonego przez izolację monologu przed kamerą wykładowcy, który mógł sobie tylko wyobrażać, że mówi do wielu osób. Interakcje ze słuchaczkami i słuchaczami odbywały się asynchronicznie, za pośrednictwem poczty elektronicznej. Choć liczne maile dodawały Kłocowi-Konkołowiczowi siłę i otuchy w tej osobliwej sytuacji „samotnego wykładowcy”, to jednak wielokrotnie wyrażał ubolewanie z powodu tej formy wykładu. W przytaczanym tu już wykładzie z 20 października 2020 roku tak oceniał tę sytuację, która trwała już od kilku miesięcy¹²:

¹² Poniższy fragment także stanowi wyimek z nagrania będącego podstawą wykładu 1 i został pominięty w tekście głównym.

Proszę państwa, wykład odbywa się w trybie zdalnym – będę go nagrywał i umieszczał na dysku Google, tak żeby państwo mogli go sobie oglądać. No cóż, kiedy, jak policzyłem, osiem miesięcy temu władze naszej uczelni zdecydowały o przeniesieniu zajęć w tryb zdalny w związku z panującą epidemią, myśleliśmy wszyscy, że to tak na chwilę, że może po jakichś dwóch, trzech miesiącach będziemy już mogli wrócić do sal wykładowych. Tak się nie stało. Najpierw dowiedzieliśmy się, że zajęcia poprzedniego semestru już do końca będą się odbywały w trybie zdalnym, potem, jak państwo wiedzą, w taki sposób odbywała się też sesja egzaminacyjna. Później marzyliśmy o tym, że może po wakacjach uda się wrócić do normalnego trybu, ale i te marzenia czy nadzieje okazały się płonne. W tej chwili już wiemy, że najbliższy semestr będzie się odbywał w trybie zdalnym. Cóż nam pozostaje? Chyba tylko mieć nadzieję na to, że może chociaż w semestrze letnim, może chociaż w jego ostatnich miesiącach będziemy mogli zobaczyć się znowu *face to face*. Na razie musi nam wystarczyć kontakt zdalny. Ale cóż, taka jest sytuacja, nie mamy na nią wpływu, więc musimy się z tym pogodzić.

Semestr później, w wykładzie z 23 lutego 2021 roku, gdy było już jasne, że nadzieje na powrót do sali wykładowej okazały się płonne, mówił o tym następującymi słowami¹³:

Wiemy już od jakiegoś czasu, że ten najbliższy semestr będzie odbywał się w trybie online, tak że ja z państwem już do końca tego roku akademickiego będę się spotykał w takim właśnie trybie, do jakiego już, powiem tak, niestety przywykliśmy. Muszę państwu powiedzieć, że to jest taki śmiech przez łzy. To jest niebywale przykre. Po raz pierwszy chyba, na pewno po raz pierwszy w czasie mojej całej działalności akademickiej, już ponad dwudziestoletniej, jestem w takiej sytuacji, że nie zobaczę do końca roku na żywo uczestników mojego wykładu. To oczywiście wielka szkoda. Część z państwa pewnie będę miał okazję poznać dopiero w trakcie egzaminu w czasie sesji letniej. Natomiast, cóż, dobrze, że możemy choć w ten sposób się ze sobą spotykać. I chciałem państwu raz jeszcze serdecznie podziękować za wszystkie głosy, maile, które dostaję z takimi pozytywnymi reakcjami, z podziękowaniami. Jest mi to naprawdę bardzo, bardzo potrzebne, żebym mógł dalej dla państwa ten wykład nagrywać. To naprawdę dodaje mi skrzydeł.

Widać więc, że Kloc-Konkołowicz nie pod każdym względem czuł się dobrze w sytuacji, w jakiej się znalazł. Zdalna forma wykładów zapewne nie pozwoliła też na ujawnienie pełni talentu dydaktycznego i oratorskiego, jaki można było zaobserwować, gdy wykladał w sali przed publicznością. Na nagraniach nie

¹³ Fragment z wykładu zaszeregowanego jako 14, także pominięty w tekście głównym.

zobaczymy go chodzącego charakterystycznym krokiem w przód i w tył po sali, nie zobaczymy go też rysującego na tablicy schematy omawianych problemów¹⁴ ani ukazującego za pomocą kroków walca uniwersalność kolistego ruchu nowoczesności w trakcie omawiania *Dialektyki oświecenia*.

Nagrania z lat pandemii mają jednak aurę intymności. Kloc-Konkołowicz wygłaszał wykłady w zaciszu własnego, domowego gabinetu, w którym zwykł przecież zapewne pracować nad wieloma swoimi tekstami i nad przygotowaniem wykładów. Widzimy go siedzącego w fotelu pośród książek¹⁵ – do których wielokrotnie sięga przy okazji cytowania – wśród przedmiotów, które mają dlań osobiste znaczenie i które czasem pojawiają się także w jego uwagach. Obok wspomnianej już figurki „sowy Minerwy” otrzymanej od Siemka mamy też na przykład zegar z kukułką, na większości nagrań dający świadectwo nocnym godzinom, kiedy wykłady były nagrywane, czy figurkę „jegomościa z Wyspy Wielkanocnej”, który dość niespodziewanie stanie się przedmiotem analizy przy okazji omawiania teorii własności Kanta¹⁶. Widać także na tych nagraniach, jak Kloc-Konkołowicz mimo tęsknoty za tradycyjną formą wykładu z czasem coraz swobodniej podchodził do nowej sytuacji. Najlepszym tego świadectwem jest to, że nierzadko jego wypowiedzi przekraczały półtorej godziny przeznaczonych na wykład. Wprawdzie wielokrotnie za to przeproszał, ale też chyba nie do końca chciał się temu opierać i wolał dokończyć myśl. Tej postawie – być może frustrującej dla niektórych słuchaczek i słuchaczy – zawdzięczamy, że część zagadnień została omówiona bardziej szczegółowo, niż nastąpiłoby to w wykładzie stacjonarnym.

5. Treść wykładów

Jeśli chodzi o zakres tematyczny prezentowanego tu materiału, to w pewnym uproszczeniu można go podsumować jako nowożytną historię zachodniego liberalizmu i jego krytyki – ze strony zarówno klasycznej filozofii niemieckiej, jak i filozofii dwudziestowiecznej. Makrostrukturę wykładów wyznaczają nazwiska konkretnych myślicieli i tytuły ich tekstów, uporządkowane przeważnie chronologicznie. Jednak Kloc-Konkołowicz w jej ramach wielokrotnie dokonywał dygresji, w których przełamywał linearność prezentacji, a także

¹⁴ Schematy te zachowały się jednak w skryptach do wykładów i zostały zaprezentowane w przypisach, por. m.in. wykład 12 z 19.01.2021, przyp. 37.

¹⁵ Por. fotografia na s. 58.

¹⁶ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.13.

rekapitulacji, dotyczących takich zagadnień, jak na przykład historyczne przemiany koncepcji rozumu, wolności czy własności.

Z punktu widzenia kolejności i zakresu omawianych tematów kilka kwestii może szczególnie zaskoczyć. Pierwszą z nich jest bardzo duży nacisk położony na wykład teorii Hobbesa, która jest też właściwym punktem wyjścia dla całego cyklu (pomijając wstęp dotyczący filozofii społecznej). Nie jest to przypadek. Jeśli bowiem przyrzeć się sprawie dokładniej, okazuje się, że to właśnie ta teoria była głównym punktem odniesienia dla omawianych później autorów: Locke kwestionuje wszechwładzę suwerena, Rousseau podkreśla, że to nie siła tworzy prawo, Kant – zainspirowany przecież przez Rousseau – pisze cały rozdział „Przeciw Hobbesowi” w traktacie *O porządku*, a Hegel w koncepcji walki o uznanie opisuje, jak możliwe jest przejście od hobbesowskiej walki w stanie natury do równego uznania w stanie prawnym. Nie bez znaczenia jest tutaj także to, że Hobbesowi poświęca przecież немало uwagi Habermas, który twierdzi, że pod pewnymi względami filozofia społeczna zaczyna się właśnie od tego myśliciela¹⁷. Hobbes okazuje się więc autorem kluczowym także dla zrozumienia tradycji niemieckiej, która pod wieloma względami próbuje jego dziedzictwo przezwyciężyć lub przynajmniej twórczo przekształcić.

Na rekonstrukcję jego poglądów Kloc-Konkołowicz przeznaczył niemal pięć spotkań. Nie zredukował jej bowiem do prostej prezentacji modelu umowy społecznej, lecz wiele uwagi poświęcił omówieniu założeń z zakresu antropologii, natury władzy suwerennej i jej granic, teorii rozumu, prawa i moralności. W jego ujęciu Hobbes jawi się niekoniecznie jako teoretyk absolutyzmu, jak się go czasem postrzega, lecz jako myśliciel formułujący wiele tez podstawowych dla nowoczesnego myślenia o państwie, choć z perspektywy jego późniejszych interpretatorów wymagających istotnych korekt.

W związku z fundamentalną rolą Hobbesa można też spojrzeć na niniejsze wykłady jako na historię kontraktualizmu i sporów toczonych przez wielu myślicieli odwołujących się w taki czy inny sposób do pojęcia umowy społecznej. W ten paradygmat najtrudniej byłoby chyba wpisać jedynie wykłady poświęcone Adornowi i Horkheimerowi oraz Arendt.

Kolejnym omawianym autorem jest John Locke. Został on przedstawiony jako klasyk liberalizmu, a przy jego prezentacji Kloc-Konkołowicz częściowo posiłkował się *Wykładami z historii filozofii polityki*¹⁸ Johna Rawlsa oraz uwagami Roberta Nozicka dotyczącymi locke'owskiej teorii własności. Szczególnie

¹⁷ Jürgen Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 83–88

¹⁸ Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

inspirująca jest tutaj reinterpretacja zarzutu Nozicka wobec tak zwanej klauzuli zepsucia w tej teorii – Kloc-Konkołowicz pokazał, jak u przedstawiciela nurtu, który niekoniecznie był mu bliski, dostrzegał punkty zgodne ze swoimi własnymi zainteresowaniami, w tym wypadku odnoszące się do związku pojęcia własności z intersubiektywnością¹⁹. Pod koniec drugiego wykładu poświęconego Locke’owi Kloc-Konkołowicz dokonał zaś przeglądu głównych cech teorii liberalnych w ogóle.

Podsumowanie to przygotowało grunt pod kolejne wykłady, poświęcone Janowi Jakubowi Rousseau. Rousseau został przedstawiony jako myśliciel będący niejako w opozycji wobec tradycji liberalnej, w duchu republikański i tęskniący za wspólnotą. Ważnym punktem odniesienia jest tutaj twórczość Bronisława Baczki²⁰, nauczyciela Marka Siemka. Warto zwłaszcza zwrócić uwagę na omówienie *Listu o widowiskach* Rousseau – tekstu mniej znanego niż *Umowa społeczna* i *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* – któremu Kloc-Konkołowicz nadawał momentami współczesne wręcz znaczenie²¹.

Nie będzie zapewne zaskoczeniem, że wraz z wykładem otwierającym omawianie Kanta rozpoczyna się centralna i kulminacyjna część opracowania, obejmująca klasyków filozofii niemieckiej. Kloc-Konkołowicz poruszał się w tej tematyce z niezwykłą wręcz lekkością i znanstwem, a jego studium Kanta, Fichtego i Hegla mogłoby zapewne funkcjonować jako oddzielne opracowanie mające niewielką konkurencję w literaturze polskojęzycznej pod względem pogodzenia filozoficznej głębi i przystępności. Szczególne wrażenie robi to, że omówił tych autorów na podstawie oryginalnych tekstów niemieckich, które zazwyczaj tłumaczył a vista w toku wykładu.

Jeśli chodzi o prezentację myśli Kanta, główną linię wywodu tworzy przedstawienie najważniejszych wątków kolejno *Uzasadnienia metafizyki moralności* – Kloc-Konkołowicz podkreślał fundamentalne znaczenie tego tekstu nie tylko dla etyki, lecz także dla filozofii społecznej – oraz *Metafizycznych podstaw nauki prawa*, czyli pierwszej części *Metafizyki moralności*. Należy przy tym podkreślić zwłaszcza znaczenie omówienia drugiego tekstu, przyswojonego polszczyźnie dopiero w dwudziestym pierwszym wieku i wciąż jeszcze mało obecnego w świadomości publiczności polskojęzycznej. Jest to zresztą widoczne w wykładach chociażby w tym, że w prezentacji Kloc-Konkołowicza pojawiło się kilka problemów terminologicznych i interpretacyjnych, omówionych szczegółowo w dodanych przypisach redakcyjnych i w *Nocie edytorskiej*.

¹⁹ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.11.

²⁰ Por. Bronisław Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.

²¹ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.16 i wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.1.

Także wykłady poświęcone Fichtemu będą dla polskiej publiczności bardzo wartościowe. Kloc-Konkołowicz koncentrował się w nich bowiem przede wszystkim na dziele *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad Teorii Wiedzy*, dostępnym w polskim przekładzie jedynie fragmentarycznie. Posługując się pełnym, oryginalnym tekstem, przedstawiał więc Fichtego w świetle mało znanym w Polsce – jako teoretyka własności, myśliciela fundamentalnego dla teorii uznania, filozofa wrażliwego na niedolę różnych warstw społecznych i fenomenologa cielesności.

Następujące po Fichtem omówienie filozofii Hegla, obejmujące niemal sześć pełnych wykładów, rozwija się zasadniczo wokół dwóch wątków. Pierwszym z nich jest interpretacja dialektyki panowania i niewoli (przez Kloc-Konkołowicza świadomie i konsekwentnie nazywanej dialektyką panowania i służebności²²) w wersji zarówno z *Fenomenologii ducha*, jak i z *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Drugim jest szczegółowe omówienie *Zasad filozofii prawa* we wspomnianym już duchu odczytywania Hegla jako teoretyka nowoczesnego państwa. Zasób tekstów, do których Kloc-Konkołowicz sięgał, aby wspomóc swoją publiczność w zrozumieniu heglowskich tez, jest szczególnie wart uwagi. Korzystał on bowiem nie tylko z polskiego wydania heglowskich *Zasad filozofii prawa*, lecz także z niedostępnych po polsku, ale zawartych w niemieckich wydaniach ustnych uzupełnień Hegla do *Encyklopedii*, a ponadto odwoływał się do pism jenajskich oraz do notatek studentów Hegla do wykładów z filozofii prawa z lat dwudziestych dziewiętnastego wieku. Zwłaszcza cytaty z tych notatek bardzo ułatwiają zrozumienie wielu tez Hegla, który w swoich opublikowanych dziełach formułował je zazwyczaj językiem trudnym w interpretacji, i pozwalają zaprezentować go jako myśliciela nie tylko dużo bardziej przystępnego, niż się powszechnie uważa, ale też podejmującego wiele konkretnych i wciąż aktualnych tematów z zakresu życia społecznego.

Drugim zaskoczeniem – obok objętości materiału dotyczącego Hobbesa – może być to, jak niewiele uwagi poświęcił Kloc-Konkołowicz omówieniu myśli Karola Marksa. Choć działalność Zakładu Filozofii Społecznej, z którego Kloc-Konkołowicz się wywodził, czasem kojarzona jest właśnie z zainteresowaniem marksizmem, on sam dla Marksa nie przeznaczył nawet jednego pełnego wykładu. Krótkie omówienie Marksa zostało oparte przede wszystkim na nieznanym szerzej w Polsce fragmentach jego spuścizny rękopiśmienniczej. Z tego jednak powodu – mimo niewielkiej długości – będzie ono dla polskiej publiczności zapewne interesujące.

Podobnie zaskakujące może być to, że również na teorię krytyczną Kloc-Konkołowicz zdecydował się przeznaczyć jedynie pół wykładu, poświęcone omówieniu *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna. Wprawdzie myśl

²² W tej kwestii por. *Nota edytorska*, s. 31.

przedstawiciele tej teorii pojawia się czasem także przy okazji omawiania innych tematów²³, ale i tak ilość uwagi poświęconej teorii krytycznej wyda się wielu mniejsza, niż można się było spodziewać.

Kolejne dwa wykłady poświęcone są Hannah Arendt. Kloc-Konkołowicz dokonał przede wszystkim syntetycznej rekonstrukcji jej teorii z *Kondycji ludzkiej*, zwracając uwagę, że uchwycenie istoty tej teorii wymaga poniekąd samodzielnego przepracowania ze względu na styl pisarski autorki. Omówienie tej pozycji dało zresztą także asumpt do częściowych analiz słynnej mowy pogrzebowej Peryklesa z *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa oraz poglądów Arystotelesa z *Polityki*, które zostały niejako wsunięte w tok wyводу dotyczącego Arendt. Kogo więc zastanowiło, że cały cykl rozpoczyna się od Hobbesa, z pominięciem tradycji antycznej, ten tutaj znajdzie częściowe uzupełnienie tego braku.

Ostatnie dwa wykłady Kloc-Konkołowicz poświęcił *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Została ona przedstawiona jako teoria w dużej mierze wywodząca się z tradycji kantowskiej. Zwraca także uwagę omówienie kwestii uznania u Rawlsa²⁴.

Całość wieńczy krótkie podsumowanie, wygłoszone tego samego dnia, co ostatni wykład o Rawlsie, zamykający rok akademicki 2019/20. Przy czym – z uwagi na to, że prezentowany tu cykl wykładów jest rekonstrukcją pełnego kursu filozofii społecznej na podstawie nagrań z dwóch lat akademickich – ani wykład o Rawlsie, ani podsumowanie, które w porządku merytorycznym domykają cały kurs, nie są ostatnimi nagraniami w porządku chronologicznym²⁵. W podsumowaniu Kloc-Konkołowicz wrócił raz jeszcze do pierwszych wykładów całego cyklu (przedstawionych tutaj na podstawie późniejszych nagrań z roku akademickiego 2020/21), w których omówił możliwe interpretacje pojęcia filozofii społecznej. Wyeksplikował przy tym jasno tezę, że filozofię społeczną w prezentowanym paradygmacie można i należy interpretować jako rodzaj polemiki z kontraktualizmem w jego wydaniu liberalnym²⁶.

Dobór tematów i zakres poświęconej im uwagi w prezentowanych tu wykładach mogą w niektórych przypadkach zaskakiwać. Czas przeznaczony na omówienie poszczególnych kwestii nie zawsze jest jednak jednoznacznie wskazówką co do ich wagi merytorycznej. Trzeba także pamiętać, że wykłady odbywały się w ekstraordynaryjnym trybie, wymuszonym pandemią, co mogło rzutować na organizację całości materiału, zarządzanie czasem i podobne kwestie. Ponadto raz jeszcze należy zauważyć, że niniejsze opracowanie jest

²³ Por. np. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.7.

²⁴ Por. wykład 25 z 09.06.2020, punkt 25.10.

²⁵ Por. *Tabela chronologii nagrań* oraz *Nota edytorska*.

²⁶ Por. *Podsumowanie*, punkt 26.1.

oparte na wykładach z dwóch różnych lat akademickich – nie przedstawia więc adekwatnego obrazu rozłożenia akcentów w jednym cyklu wykładowym. Jednocześnie jednak warto dodać, że w kwestii Marksa i szkoły frankfurckiej z zachowanych notatek do wykładów nie wynika, by istniał plan poświęcenia im istotnie większej uwagi – skrypt do wykładów dotyczących obu tematów jest wspólny i obejmuje jedynie siedem stron maszynopisu. Dla porównania sumaryczna objętość skryptów do wykładów o Heglu obejmuje dwadzieścia sześć stron maszynopisu w takim samym formatowaniu.

Na koniec trzeba także zwrócić uwagę na nieobecność przynajmniej dwóch tematów, która musi budzić szczególny żal. Chodzi o prezentację myśli Jürgena Habermasa i Axela Honnetha. Omówienie dorobku tych dwóch niemieckich współczesnych myślicieli przez Kłoca-Konkołowicza niewątpliwie stanowiłoby bardzo ciekawy materiał. Z zachowanych notatek wynika, że planował on poświęcić Habermasowi oddzielny wykład (lub fragment wykładu) – zachował się bowiem skrypt do omówienia książki *Przyszłość natury ludzkiej*, na co prawdopodobnie po prostu nie starczyło czasu. Mimo braku oddzielnej części odnoszącej się do Habermasa jego poglądy są jednak – na szczęście – niejednokrotnie referowane przy okazji omawiania innych autorów, na przykład Hobbesa, Kanta czy Rawlsa. Habermas więc nie tyle jest „wielkim nieobecnym” wykładów, ile jest w nich raczej ukryty, czemu redakcja starała się zaradzić²⁷. Gorzej ma się sprawa z poglądami Honnetha. Kłoc-Konkołowicz wprowadził i na nie się wielokrotnie powoływał, ale były to wzmianki krótkie. Braku ich pełniejszej prezentacji tym bardziej należy żałować, że Kłoc-Konkołowicz znał przecież Honnetha osobiście i miał możliwość współpracować z nim bezpośrednio.

Bardziej pobieżnie zostało omówionych także wielu innych myślicieli, co odbywało się zawsze przy okazji prezentacji tematów uznanych przez Kłoca-Konkołowicza za wiodące. Do grupy tej można zaliczyć między innymi Carla Schmitta, Michela Foucaulta, Roberta Nozicka czy Waltera Benjamina. Tego ostatniego *Przyczynek do krytyki przemocy* miał prawdopodobnie także stanowić oddzielny temat, dla którego zachował się skrypt w notatkach do wykładu. Nie został on jednak wygłoszony, a myśl Benjamina pojawiła się jedynie przy okazji omówienia jego krótkiego szkicu *Kapitalizm jako religia* w ramach wykładu o Marksie²⁸.

Brakuje także w prezentowanych wykładach odniesienia do całkiem współczesnych tekstów z zakresu filozofii społecznej. Z notatek do wykładów nie wynika jednak, żeby Kłoc-Konkołowicz w ogóle planował włączyć najnowszą literaturę do swych wywodów. Nie powinno to jednak szczególnie dziwić,

²⁷ Fragmenty dotyczące jego poglądów najprościej można odnaleźć w *Tabeli układu treści* zamieszczonej na początku obu tomów lub przy przeglądaniu marginaliów.

²⁸ Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.12.

jeśli uwzględni się jego własne zainteresowania badawcze, skoncentrowane przecież na osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej oraz nurtach współczesnych, bezpośrednio się do niej odwołujących. Wykłady dają temu dość jasny wyraz. Niewątpliwie ich centralną częścią jest omówienie myśli Kanta, Fichtego i Hegla. To, co pojawia się przedtem, służy pod wieloma względami do przygotowania pod nią gruntu; to, co jest potem – pod wieloma względami jest do niej odniesione.

6. Główne cele opracowania

Efekt ubocznym niemieckiego i międzynarodowego profilu działalności Kłoca-Konkołowicza jest to, że jego twórczość filozoficzna pozostaje w Polsce stosunkowo mało znana. Wobec tego jest fortunnym zbiegiem okoliczności, że w wykładach z filozofii społecznej często odwoływał się on do własnych badań. W trakcie redakcji naukowej dołożyliśmy szczególnych starań, aby odniesienia te uwidocznić, i mamy nadzieję, że niniejsza publikacja będzie pomostem, który umożliwi polskiej publiczności lepsze przyswojenie jego dorobku. Forma wykładu jest tutaj szczególnie sprzyjającą okolicznością ze względu na dbałość Kłoca-Konkołowicza, aby swoje myśli referować w sposób zrozumiały nie tylko dla zawodowych filozofów akademickich, lecz także dla osób dopiero wchodzących w przestrzeń filozofii społecznej – jednocześnie jednak bez zbędnych uproszczeń.

Dotyczy to nie tylko wyników jego własnych badań, lecz przede wszystkim prezentowanych przezeń tez i poglądów innych autorów. Ten wielki szacunek dla publiczności – przejawiający się z jednej strony wzięciem poprawki na stan wiedzy słuchaczek i słuchaczy, a z drugiej przekonaniem, że nawet uchodzące za niezwykle zawiłe myśli klasycznych filozofów niemieckich mogą się stać przystępne i fascynujące, o ile tylko zostaną należycie wytłumaczone przez wykładowcę – to niewątpliwy atut prezentowanego materiału. Toteż głównym celem przyświecającym niniejszej publikacji było przygotowanie tekstu, który miałby szansę funkcjonować jako rodzaj wprowadzenia do filozofii społecznej w takim ujęciu, jakie charakteryzowało tradycję, z której Kloc-Konkołowicz się wywodził. Chodziło o stworzenie czegoś więcej niż tylko samego zapisu treści wykładów – o książkę, która osobom stykającym się po raz pierwszy z filozofią społeczną umożliwi zapoznanie się z wieloma podstawowymi zagadnieniami tej subdyscypliny, doświadczonym badaczkom i badaczom zaś da podstawę do podjęcia dyskusji z proponowanymi przez autora interpretacjami klasycznych stanowisk.

Z tego względu wprowadziliśmy wiele rozwiązań edytorskich mających na celu realizację przyjętych przez nas założeń. Podjęliśmy też decyzję, że tekst

nie będzie dosłowną transkrypcją nagrań. W toku prac dość szybko okazało się, że uczyniłoby to go trudnym w lekturze ze względu na wiele problemów wynikających z mówionego charakteru oryginału. Niniejsze opracowanie jest więc adaptacją tekstu mówionego na tekst pisany, dokonaną wszakże z dbałością o to, aby wiernie oddać treści merytoryczne i styl wykładowcy, a jednocześnie umożliwić płynną lekturę. Szczegółowe zasady opracowania tekstu prezentujemy w oddzielnej *Nocie edytorskiej*.

Na koniec krótko o redaktorach naukowych: teksty zostały opracowane wspólnie przez Jana Molinę i Michała Dobrzańskiego. Obaj znaliśmy osobiście Jakuba Kłoca-Konkołowicza – byliśmy jego studentami, doktorantami i współpracownikami.

Michał Dobrzański
Warszawa, październik 2025

Nota edytorska

Prezentowana tu rekonstrukcja rocznego wykładu z filozofii społecznej Jakuba Kłoca-Konkołowicza oparta jest na opracowaniu redakcyjnym trzydziestu nagrań audiowizualnych, stanowiących rejestrację jego wykładów wygłoszonych w ramach dwóch cykli dydaktycznych. Dziewiętnaście nagrań pochodzi z semestru letniego roku akademickiego 2019/20, a jedenaście – z semestru zimowego i początku semestru letniego 2020/21. Wykłady te były prowadzone w trybie zdalnym z powodu pandemii COVID-19. Ponadto w roku 2019/20 Kłoc-Konkołowicz uzupełnił wykłady o dodatkowe, krótkie nagranie zawierające zwięzłe podsumowanie kursu. Wszystkie nagrania powstały w jego podwarszawskim domu przy użyciu prostego sprzętu, którym dysponował na miejscu. Trwają one od osiemdziesięciu trzech do stu pięciu minut, a wspomniane podsumowanie – piętnaście minut. Łączna długość wszystkich nagrań to czterdzieści dziewięć i pół godziny.

Dzięki uprzejmości Rodziny Jakuba Kłoca-Konkołowicza przy redakcji naukowej wykładów wykorzystaliśmy również sporządzone przez niego notatki (skrypty) do wykładów, a w kilku przypadkach także książki pochodzące z jego domowej biblioteki. Notatki, zachowane w formie wydruków plików tekstowych z naniesionymi przezeń odręcznymi uwagami, otrzymaliśmy w postaci skanów. Są to w zasadzie konspekty, ze wszystkimi cechami charakterystycznymi dla tego sposobu zapisu, które w sposób oczywisty powstały jako materiał roboczy, porządkujący kolejność wykładanej treści bez szerszego omawiania zagadnień, doskonale przecież ich autorowi znanych. W konsekwencji cechują się one dużą skrótowością zapisu, operowaniem hasłami bez rozbudowanych wyjaśnień, a także zauważalną liczbą drobnych literówek, typowych dla szybkiego, a więc naturalnego i przynajmniej częściowo spontanicznego zapisu. Równocześnie zawierają wiele cennych wskazówek, pozwalających zarówno na lokalizację cytatów i ich źródeł, jak i – co szczególnie ważne – na rekonstrukcję zamierzonej przez Kłoca-Konkołowicza dynamiki wywodu, wyrażającej się między innymi w podziale materiału na mniejsze bloki tematyczne czy w adnotacjach i podkreśleniach punktujących kluczowe kwestie. Udostępnione

redakcji notatki obejmowały łącznie dwieście dwadzieścia dziewięć zeskanowanych stron formatu A4 i pokrywały się z większością, choć nie z całością, materiału omówionego w nagranych wykładach. Ponadto znalazły się w nich konspekty poświęcone Walterowi Benjaminowi i Jürgenowi Habermasowi, prawdopodobnie mające być punktem wyjścia dwóch wykładów lub ich części, które ostatecznie nie zostały wygłoszone.

*

Prace redakcyjne związane z opracowaniem wykładów składały się z trzech etapów.

Pierwszy etap obejmował transkrypcję nagrań (wykonaną przez Katarzynę Zawodnik i Marlenę Kołek) wraz z podstawową adaptacją na tekst pisany części transkryptów (wykonaną przez Katarzynę Zawodnik). Pozostała część transkryptów została poddana adaptacji i wstępnej redakcji językowej przez Annę Zygmantowską i Sylwię Mej. Z różnych przyczyn kilka wykładów zostało ponownie porównanych z nagraniami i poddanych dodatkowej redakcji, polegającej między innymi na wstępnej identyfikacji cytatów i wskazaniu źródeł (Konrad Wyszowski i Jan Grzybowski).

Tak przygotowany materiał trafił do nas, czyli redaktorów naukowych opracowania (Michała Dobrzańskiego i Jana Moliny). Redakcja naukowa, która stanowiła drugi etap opracowania, objęła wiele działań, a do najważniejszych należało opatrzenie tekstu przypisami merytorycznymi i źródłowymi, w tym właściwa identyfikacja licznych cytatów i parafraz oraz ustalenie ich źródeł. Ponadto zdecydowaliśmy się uzupełnić tekst o marginalia, czyli krótkie adnotacje opisujące hasłowo główne zagadnienia omawiane w danym fragmencie wykładu. Podział zwartego bloku wykładów na mniejsze jednostki tematyczne, które zostały następnie opisane i ponumerowane, ma w naszym zamierzeniu ułatwić czytelnikom i czytelnikom nawigację po szerokim polu problemowym filozofii społecznej i dać lepszy wgląd w zakres zagadnień poruszanych w prezentowanym tu cyklu. Ta sama intencja przyświecała decyzji o umieszczeniu na początku obu tomów tabeli zawierającej spis wszystkich marginaliów, która może pełnić funkcję swoistej mapy całego kursu. Ponadto dzięki systemowi numeracji marginaliów, pozwalającemu na szybką identyfikację konkretnych fragmentów wykładów, poszczególne wykłady obok przypisów podających źródła cytowań zostały uzupełnione – tam gdzie uznaliśmy to za uzasadnione – o przypisy odsyłające do fragmentów innych wykładów z prezentowanego kursu, które zawierają szersze omówienie poruszanych zagadnień.

Szczególnie istotnym wyzwaniem okazało się połączenie nagrań z dwóch cykli akademickich w jedną całość, która – nie tracąc nic z bogactwa nagranych materiału – oddawałaby też właściwy przebieg i rytm pełnego rocznego kursu filozofii społecznej. Kolejność rejestracji wykładów nie odpowiada bowiem

chronologii tematów omawianych w trakcie kursu, oddanej w niniejszej książce. Ostatni wykład stacjonarny w roku akademickim 2019/20 odbył się 10 marca 2020 roku, a więc mniej więcej w środku kursu, i dotyczył *Metafizyki moralności* Immanuela Kanta oraz *Podstaw prawa naturalnego według zasad Teorii Wiedzy* Johanna Gottlieba Fichtego. Kolejny wykład, z 24 marca tegoż roku, był pierwszym wykładem zdalnym zarejestrowanym w formie wideo i, jako kontynuacja wykładów stacjonarnych, także dotyczył myśli Fichtego. Zarejestrowane pod koniec roku akademickiego 2019/20 podsumowanie kursu z 9 czerwca 2020 roku jest więc chronologicznie wcześniejsze niż nagrania wykładów otwierających kurs, zarejestrowanych dopiero po wakacjach, 20 i 27 października 2020 roku, wraz z początkiem roku akademickiego 2020/21. Z tego roku akademickiego pochodzi też ostatnie nagranie, które powstało 30 marca 2021 roku – prawie równo rok po pierwszym – i dotyczyło *Zasad filozofii prawa* Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Z zestawienia tematów przywołanych wykładów wynika jasno, że okres, w którym wykłady były nagrywane, obejmował nieco więcej niż jeden pełny cykl tematów rocznego kursu, a na zachowanych nagraniach niektóre zagadnienia Kloc-Konkołowicz zdążył omówić dwukrotnie. Kursy z lat 2019/20 i 2020/21 nie różniły się bowiem istotnie pod względem treści. Wyzwaniem było jednak zarówno to, że tematycznie późniejszy semestr letni został nagrany wcześniej, jak i to, że dla siedmiu wykładów poświęconych filozofii Fichtego i Hegla dysponowaliśmy łącznie dwunastoma nagraniami z obu cykli. Tematy tych nagrań w znacznej części się pokrywały, jednak te same zagadnienia były tam prezentowane w nieznacznie innym ujęciu.

Różnice sprowadzały się do odmiennego rozłożenia akcentów, nieco innej kolejności omawiania poszczególnych zagadnień, a także różnego stopnia dygresyjności wywodu. Na podstawie analizy całości nagranych materiałów, zarówno wersji audiowizualnej, jak i tekstu transkryptów, postanowiliśmy za podstawę tematów, dla których dysponowaliśmy nagraniami z obu lat akademickich, uznać materiał późniejszy, pochodzący z roku 2020/21. Przemawiało za tym między innymi pewniejsze już wówczas panowanie Kłoca-Konkołowicza nad zdalną formą wykładu i jego wyraźnie większa swoboda, wyrażająca się zarówno w lepszej technicznie jakości nagrań, jak i w bardziej konsekwentnym utrzymywaniu dynamiki wywodu w obrębie prezentacji głównego wątku wykładu. Kierując się jednak przekonaniem o wysokiej merytorycznej i dydaktycznej wartości całości zachowanego materiału, a także intencją dostarczenia czytelnikom i czytelnikom możliwie wiernego obrazu wieloaspektowego i erudycyjnego stylu wykładów, w uzasadnionych przypadkach – tam gdzie wcześniejsze nagrania pozwalają dodatkowo naświetlić omawiane zagadnienia lub gdy zawierają wątki pominięte w wykładach z kolejnego roku – postanowiliśmy uzupełnić zapis wykładów z roku 2020/21 wybranymi fragmentami

wykładów zarejestrowanych w poprzednim roku akademickim. Wspomniane uzupełnienia, które znajdują się w wykładach od 13 do 19, zostały wyraźnie oznaczone zarówno przez zastosowanie innej czcionki, jaki i przez opatrzenie ich informacją o dacie wykładu, z którego pochodzą. Natomiast w systemie numeracji marginaliów uzupełnienia te zostały oznaczone numerem właściwego marginalium z dodaniem – w zależności od liczby uzupełnień – stosownej liczby asterysków. Jednak część nagrań wykładów z roku 2019/20, których tematy zostały powtórzone w kolejnym roku, nie została w pełni włączona w treść tej książki. Krótka *Tabela chronologii nagrań*, zamieszczona na początku tomu pierwszego, precyzuje sposób wykorzystania poszczególnych z nich w niniejszym opracowaniu.

Oprócz wymienionych działań redakcja naukowa obejmowała ponowne porównanie tekstu z nagraniami i z notatkami oraz wprowadzenie na tej podstawie dalszych, niewielkich korekt stylistycznych i skrótów.

Trzeci etap prac redakcyjnych stanowiła właściwa redakcja wydawnicza książki, którą przeprowadziła Ewa Pajestka-Kojder.

*

Adaptacja do formy książkowej nagrań wykładów, które nie były zarejestrowane z myślą o ich publikacji w postaci tekstu, wymagała oczywiście wielu ingerencji redaktorskich i edytorskich.

Zdecydowaliśmy się opuścić lub skrócić niewielkie fragmenty – znajdujące się najczęściej na początku lub na końcu niektórych wykładów – w których Kloc-Konkołowicz szczegółowo omawiał formalne, proceduralne lub techniczne kwestie związane z wprowadzeniem zdalnego trybu nauczania, koniecznością dostosowania do niego formy zaliczenia przedmiotu, trybem udzielania konsultacji i tak dalej. Skrótom uległy też te fragmenty, w których – zwłaszcza w nagraniach z roku 2019/20 – odnosił się do problemów technicznych. W okresie tym borykał się bowiem z niespodziewanymi wyłączeniami kamery w trakcie rejestracji, co zmuszało go do streszczania wypowiedzianych chwilę wcześniej myśli i było przedmiotem częstych żartów na temat rzekomego „cenzora siedzącego w kamerze”. Ponadto skrócone zostały początkowe akapity wykładów, w których Kloc-Konkołowicz rekapitulował ustalenia z poprzedniego wykładu, jeśli rekapitulacje te – co się często zdarzało – stanowiły nieomal dosłowne powtórzenie już zaprezentowanych treści. O ile powtórzenia takie miały oczywisty sens w przypadku wypowiedzi kierowanej do publiczności po tygodniu lub więcej od poprzedniego wystąpienia, o tyle w tekście stanowiłyby nużące przedstawienie tych samych treści, które można znaleźć na poprzednich stronach. Z rekapitulacji tych pozostawiono jednak podstawowe elementy, a także wszelkie myśli niebędące powtórzeniami. Skrótom zostały też poddane zakończenia wykładów, zawierające kordialne

pożegnania z publicznością, które także miały mocno powtarzalny charakter i – choć stanowiły świadectwo szczególnej serdeczności Kloca-Konkołowicza – również mogłyby się okazać nużące w lekturze. Tego rodzaju skróty nie zostały oznaczone w samym tekście – byłoby to technicznie trudne, zwłaszcza w przypadku skróconych rekapitulacji, w których oznaczniki opuszczeń znacząco utrudniałyby lekturę. Szczególnym przypadkiem opuszczenia, które ze względu na długość zostało zaznaczone w tekście, jest początek wykładu 1, poświęcony w znacznej mierze kwestiom technicznym. Fragmenty tej części, które mają istotne znaczenie dla zrozumienia kontekstu powstania całej niniejszej publikacji, zostały jednak przytoczone w *Przedmowie*. Jeśli zaś chodzi o zakończenia, to pełne pożegnanie Kloca-Konkołowicza z publicznością zostało zachowane w wykładzie 19 z 30 marca 2021 roku – ostatnim nagraniem przed jego śmiercią.

Trzeba więc podkreślić, że tekst prezentowanego opracowania nie powinien być traktowany jako wierna transkrypcja zarejestrowanych wykładów – nie taki był bowiem cel publikacji. Jednak główną część wykładów udostępniamy w formie możliwie bliskiej nagraniom. Niewielkie ingerencje sprowadzają się tu do podstawowej redakcji językowej związanej ze zmianą rządzącej się swoimi prawami swobodnej i żywej wypowiedzi mówionej na tekst pisany. Należy do nich między innymi usunięcie naturalnych dla tekstu mówionego, ale rażących w druku, powtórzeń czy nadmiaru zaimków i innych sformułowań. Jednocześnie zakres ingerencji stylistycznych staraliśmy się ograniczyć, aby zachować potoczystość stylu żywego wykładu, w tym charakterystyczne idiomy Kloca-Konkołowicza, tak przecież cenione przez jego publiczność. Zachowaliśmy liczne anegdoty, a często także kolokwialne sformułowania i inne typowe dla formy wykładu wypowiedzi, o ile pozostawały zrozumiałe w wersji pisemnej. Z tego samego powodu utrzymaliśmy też stosowaną przez Kloca-Konkołowicza spolszczoną odmianę imion filozofów, także w odniesieniu do osób, wobec których nie jest to ogólnie przyjęte (w szczególności Hannah Arendt, której imię spolszczał on w przypadkach zależnych).

Merytoryczny trzon wykładów pozostaje więc możliwie wiernym zapisem wygłoszonych treści oraz dydaktycznego i filozoficznego stylu Kloca-Konkołowicza. Także podział tekstu – zarówno na akapity, jak i na części oznaczone kolejnymi marginaliami – oparliśmy w dużym stopniu na dynamice nagranych wypowiedzi, wprowadzając niekiedy kursywę do oznaczenia słów wypowiadanych ze szczególną emfazą i cudzośliowy dla niektórych kolokwialnych sformułowań i pseudocytatów.

W nielicznych przypadkach, w których tekst wykładu nie był wystarczająco jasny, staraliśmy się uzupełnić go o przypisy wyjaśniające charakter kontrowersji, uznając, że ważniejsze jest zachowanie żywej materii wykładu niż arbitralne narzucanie jednoznacznej interpretacji. W sytuacjach oczywistych przejęczych, omyłek lub niedokładności stosowaliśmy przypisy, w którym

informowaliśmy o ich charakterze. Kilka tego rodzaju spraw wymaga jednak dodatkowego omówienia.

Szczególnie problematyczny okazał się fragment wykładów poświęconych filozofii Kanta, w którym pojawia się omówienie kantowskiej typologii praw wraz z rozróżnieniem na moralność w węższym i szerszym sensie. Związane z tym ewentualne trudności interpretacyjne zostały szeroko omówione w przypisach (por. m.in. przyp. 25 w wykładzie 10 oraz przyp. 46 w wykładzie 12). Trudności interpretacyjne pojawiają się także przy okazji omawiania rozróżnienia pojęć „moralny” i „etyczny” i ich niemieckich odpowiedników. Wynikają one zarówno z pewnych niejasności w samych tekstach Kanta – wspomnianych zresztą przez Kłoca-Konkołowicza – jak i z faktu, że najwyraźniej sam Kloc-Konkołowicz w toku wieloletnich badań zmodyfikował swoją interpretację tych kantowskich pojęć. Przede wszystkim wspomniane trudności są jednak konsekwencją tego, że w polskich kanonicznych tłumaczeniach fundamentalnych dzieł Kanta i pozostałych klasyków filozofii niemieckiej pojęcie *Sittlichkeit* – którego rozumienie także na gruncie filozofii niemieckiej podlegało swoistej ewolucji – nie ma jednoznacznego ekwiwalentu, przez co niemieckie rozróżnienie *sittlich–moralisch–ethisch* nie może zostać w prosty sposób odwzorowane w polszczyźnie (por. m.in. przyp. 26 w wykładzie 10). Wszystkie te kwestie zostały szczegółowo omówione w przypisach do stosownych fragmentów tekstu.

Także interpretacje niektórych innych pojęć kantowskiej filozofii praktycznej (m.in. imperatyw, państwo celów, wyobrażenia, legalność, moralność), przedstawione w wykładach 10–12, mogą wzbudzać kontrowersje. W odróżnieniu od wspomnianej wyżej kwestii są one jednak wiernym odwzorowaniem tez ogłoszonych przez Kłoca-Konkołowicza drukiem w monografii *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego*, toteż w ich przypadku redakcja ograniczyła się do wskazania w poszczególnych wykładach odnośnych zakresów stron z tej publikacji.

Inną problematyczną kwestią wymagającą wzmianki jest milczące utożsamienie przez Kłoca-Konkołowicza w wykładach 20 i 21 dwóch różnych rękopisów Marksa. Choć w wykładzie 20 zapowiada on omówienie *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*, w istocie prezentuje wyłącznie treść fragmentu z zeszytów paryskich, znanego jako *Exzerpte aus James Mill*. Źródłem tej omyłki lub nieścisłości jest zapewne to, że w niemieckim wydaniu, którym Kloc-Konkołowicz się posługuje, fragment ten został dodany jako załącznik do tekstu głównego *Rękopisów*, a całość ukazała się pod tytułem *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Kwestię tę omawiamy szczegółowo w przypisie 70 do wykładu 20.

Pewne zdziwienie czytelniczek i czytelników mogą też wywołać zastosowane przez Kłoca-Konkołowicza na określenie środków utrzymania i minimum

socjalnego pojęcia subsystencji (wykład 9) i minimum subsystencji (wykłady 13, 14, 17, 19 i 20), które są przeniesieniem do polszczyzny niemieckiego pojęcia *Subsistenz*, używanego między innymi przez Hegla. Kwestię tę wyjaśniamy między innymi w przypisie 63 do wykładu 9, zdecydowaliśmy się jednak zachować te nietypowe sformułowania właśnie jako charakterystyczne dla idiomu wykładowcy.

Wyjaśnienia wymaga także pojawiające się przy okazji omawiania poglądów Hegla i konsekwentnie stosowane przez Kłoca-Konkołowicza tłumaczenie niemieckiego *Herrschaft und Knechtschaft* jako „panowanie i służebność”. Korzysta on w tym wypadku z rozwiązania, które Marek Siemek proponował jako alternatywę dla szerzej znanego określenia „panowanie i niewola”, wprowadzonego do polszczyzny przez Adama Landmana. Wątek ten został szczegółowo omówiony w wykładzie 15, zarówno przez samego Kłoca-Konkołowicza w uzupełnieniu 15.17*, jak i przez redakcję w przypisie 90.

Ze względu na silne zakorzenienie Kłoca-Konkołowicza w tradycji siemkowskiej zdecydowaliśmy się także przy okazji prezentacji myśli Fichtego na zapis pojęcia Teoria Wiedzy (*Wissenschaftslehre*) wielkimi literami, tak jak proponował to Siemek. Kwestia ta pojawia się głównie w wykładzie 15.

Kolejnym wyzwaniem był problem zapisu pojęcia „inny” jako odpowiednika niemieckiego pojęcia *der Andere* i pokrewnych przy omówieniu filozofii Kanta, Fichtego i Hegla. Choć w niektórych miejscach nasuwałby się zapis wielką literą, podjęliśmy decyzję o zachowaniu spójnej pisowni literą małą. Główną przesłanką było to, że w notatkach Kłoc-Konkołowicz konsekwentnie stosował taki właśnie zapis. Podobnie czynili też polscy tłumacze Kanta i Hegla.

Zachowaliśmy także stosowanie przez Kłoca-Konkołowicza zaimków męskich i żeńskich przy rekonstrukcji wielu stanowisk filozoficznych, mimo że czasem może to sprawiać wrażenie przypisywania omawianym autorom, wbrew ich rzeczywistym poglądom, równego traktowania mężczyzn i kobiet. Przykładowo w wykładzie 8, w punkcie 8.10, gdy Kłoc-Konkołowicz rekonstruuje koncepcję suwerenności ludu u Rousseau, mówi: „Można zatem powiedzieć, każdy rządzi sobą. Inni też nim rządzą, ale tylko w takim zakresie, w jakim on także rządzi innymi. *Żadna* i żaden z nas *nie straciła* czy *nie stracił* władzy nad sobą *samą* czy nad sobą samym, choć stworzyliśmy wspólnotę. To jest właśnie konstrukcja Rousseau [wyróżnienia – *red.*]”. Dodane przez Kłoca-Konkołowicza formy żeńskie można odczytać jako sugestię, że oddają one stanowisko Rousseau w kwestii równouprawnienia kobiet, choć tak oczywiście nie jest. Podobnych przykładów jest w wykładach wiele (por. m.in. wykład 9, punkt 9.1, wykład 10, punkty 10.6, 10.11, wykład 14, punkt 14.11). Główną przesłanką do dodawania form żeńskich była prawdopodobnie intencja Kłoca-Konkołowicza, aby swoje własne wypowiedzi uczynić bardziej inkluzywnymi. Przynajmniej w niektórych wypadkach – jak na przykład w powyższym – był to zapewne

także efekt jego przekonania, że rekonstruowane teorie, ze względu na fundamentalny charakter dla współczesności, niejako w oczywisty sposób należałoby dziś tak rozszerzyć. Widać to choćby po tym, że w przytoczonym fragmencie Kloc-Konkołowicz odnosi się wprost do „konstrukcji Rousseau” – można więc uznać, że nacisk położony jest na logikę pewnej konstrukcji teoretycznej (w tym przypadku: określonej formy umowy społecznej), a nie na społecznie i kulturowo uwarunkowane poglądy jej autora. Z tych względów pozostawiliśmy takie sformułowania w niezmienionej formie. Przy lekturze nie należy więc użycia zaimków obu płci interpretować jako rekonstrukcji stanowiska prezentowanych filozofów i nie taka była, jak sądzimy, intencja autora. Odmienny przypadek stanowi natomiast przypisanie Heglowi równościowego stanowiska względem kobiet w wykładzie 19, w punkcie 19.8 – tutaj Kloc-Konkołowicz rzeczywiście dokonuje bardzo życzliwej interpretacji tekstu źródłowego, co zostało zaznaczone przez redakcję w przypisie.

Pozostałe kwestie sporne nie dotyczą równie doniosłych zagadnień.

*

Redakcja dołożyła wszelkich starań, by właściwie oznaczyć wszystkie cytaty wplecione w treść wykładu. Zaznaczone zostały też opuszczenia i liczne – charakterystyczne dla stosowanej przez Kłoca-Konkołowicza metody prezentacji – autorskie dopowiedzenia w przytaczanych cytatach.

Przyjęliśmy zasadę, aby w miarę możliwości podawać adres bibliograficzny tych wydań, które Kloc-Konkołowicz cytował. W tym celu korzystaliśmy ze sporządzonych przez niego notatek, a także z dostępu do zeskanowanych pozycji z jego biblioteki domowej. Często też same nagrania wideo pozwoliły zidentyfikować konkretne wydanie, a to dzięki temu, że okładka książki została uchwycona okiem kamery. W nielicznych przypadkach, gdy jednoznaczne ustalenie wykorzystanego wydania było niemożliwe, staraliśmy się odsyłać do wydań, które są zwyczajowo uznawane za standardowe, co w odniesieniu do polskich przekładów oznaczało najczęściej edycje powstałe w ramach serii Biblioteka Klasyków Filozofii PWN.

Charakterystyczne dla wykładów Kłoca-Konkołowicza, zwłaszcza tych poświęconych Kantowi, Fichtemu i Heglowi, było przytaczanie fragmentów omawianych prac w formie własnego tłumaczenia z niemieckiego oryginału, często a vista. W takich przypadkach, o ile dostępny był polski przekład, staraliśmy się podać oba adresy bibliograficzne, to znaczy zarówno tekstu oryginalnego, jak i polskiego przekładu, żeby umożliwić porównanie obu wersji z tłumaczeniem autorskim. Staraliśmy się też zachować trudne do oddania w tekście, a charakterystyczne dla dynamiki tłumaczenia a vista wahania, będące świadectwem szukania właściwej formuły przekładu przez podawanie alternatywnych ekwiwalentów danego słowa lub fragmentu. W wyjątkowych

przypadkach przywoływaliśmy w przypisach dodatkowo oryginalne pojęcia lub zwroty, aby lepiej wyjaśnić implikacje płynące z danej decyzji tłumaczeniowej. Staraliśmy się także uwidocznić oryginalne pojęcia tam, gdzie obcojęzyczny (najczęściej niemiecki) termin miał istotne znaczenie dla interpretacji całego fragmentu. Ponadto wszystkie autorskie tłumaczenia Kłoca-Konkołowicza – zarówno te zapisane w notatkach, jak i te dokonane na żywo w toku wykładu – zostały porównane z tekstami oryginalnymi. W wyniku tego porównania uzupełniliśmy zapis o wyróżnienia kursywą, oznaczenia ewentualnych opuszczeń, znaki interpunkcyjne i inne formy zapisu, które z oczywistych powodów nie mogły zostać w pełni oddane w formie mówionej. Zrezygnowaliśmy z dodatkowego uwidocznienia tych drobnych modyfikacji, gdyż w naszej ocenie w większości stanowiły one korektę drobnych nieścisłości lub literówek wynikających zapewne z pośpiesznego zapisania cytatu w roboczych notatkach wykładowcy.

W przypisach do cytatów z klasycznych dzieł oprócz numeru strony przywołanego wydania podawaliśmy także inne formy oznaczania fragmentów, aby ułatwić czytelnikom i czytelnikom dysponującym innymi wydaniem łatwą ich identyfikację. Do wszystkich cytatów z dzieł Platona i Arystotelesa dodaliśmy klasyczne paginacje (odpowiednio z wydań Stephanusa i Bekkera), do odwołań do dzieł Kanta (poza *Krytykę czystego rozumu*, cytowaną według wydań A i B) dodaliśmy numerację stron z wzorcowej edycji Pruskiej Akademii Nauk, tak zwanego wydania Akademii (*Akademie-Ausgabe*), a do cytatów z mniej znanych tekstów Wittgensteina – numery katalogowe nadane przez Georga Henrika von Wrighta. Ponadto w przypadku innych szczegółowo omawianych przez Kłoca-Konkołowicza dzieł, dla których istnieją różne wydania, staraliśmy się podawać inne informacje ułatwiające odnalezienie cytatu niezależnie od wydania: do fragmentów *Lewiatana* Hobbesa dodaliśmy numerację rozdziałów, a do *Zasad filozofii prawa* Hegla – numery paragrafów i tak dalej.

Takie same zasady stosowaliśmy, opatrując przypisami te fragmenty wykładów, w których Kloc-Konkołowicz posługiwał się parafrazami poglądów omawianego filozofa. Przypisy staraliśmy się dodać przede wszystkim tam, gdzie mieliśmy pewność, że parafraza oddaje myśl zawartą w konkretnym fragmencie omawianego w danym momencie tekstu. W nielicznych przypadkach, w których nie udało się ustalić źródeł, zaznaczyliśmy to odpowiednią adnotacją w przypisie.

Ponadto, gdy treść notatek Kłoca-Konkołowicza w istotnym zakresie uzupełniała wywód wykładu lub w naszej ocenie mogła znacząco przyczynić się do jego pełniejszego zrozumienia, stosowne ich fragmenty zostały udostępnione w formie przypisów. W szczególności dotyczyło to diagramów i tabel, które Kloc-Konkołowicz zwykł był rysować na tablicy w czasie, gdy jego wykłady z filozofii społecznej miały jeszcze tradycyjną formę, to znaczy w okresie

przed wprowadzeniem nauczania zdalnego podczas pandemii COVID-19 (por. m.in. przyp. 37 w wykładzie 12). W przytaczanych fragmentach notatek bez dodatkowych oznaczeń skorygowaliśmy literówki i ewidentne błędy, a uwidoczniliśmy wyłącznie modyfikacje redakcji o znaczeniu merytorycznym.

*

Na koniec chcielibyśmy dodać jeszcze jedną uwagę, której niezbędność uświadomiły nam recenzje. Należy raz jeszcze podkreślić, że przedstawione tu teksty nigdy nie były przeznaczone przez ich autora do druku. Gdyby miał on przygotować publikację podobną do tej, którą prezentujemy, na pewno uczyniłby to inaczej. Wykłady Kloca-Konkołowicza – przeznaczone w pierwszej kolejności dla studentek i studentów – miały przede wszystkim charakter dydaktyczny. Dlatego zarówno rekonstrukcje historycznych stanowisk filozoficznych, jak i autorskie interpretacje wykładowcy prezentowane są w nich niekiedy w formie skrótowej, odmiennej od tej, której można by oczekiwać od specjalistycznej monografii skierowanej do badaczek i badaczy poszczególnych zagadnień. Taki jest nieunikniony koszt omówienia szerokiego zakresu tematów w zamkniętym cyklu wykładów, których głównym celem jest zarysowanie ogólnej panoramy problemowej i historii rozwoju określonej subdyscypliny filozoficznej. Równocześnie przynajmniej najważniejsze i najbardziej oryginalne interpretacje przedstawione przez Kloca-Konkołowicza znajdują bardziej szczegółowe i szerzej uargumentowane rozwinięcie w innych jego pracach, do których niejednokrotnie odsyłamy.

Redagując wykłady, programowo nie podejmowaliśmy polemik z prezentowanymi przez Kloca-Konkołowicza interpretacjami rekonstruowanych stanowisk filozoficznych, choć niejednokrotnie byłoby to oczywiście możliwe. Gdzie takie polemiki byłyby zasadne – to w naszej ocenie pytanie już do czytelniczek i czytelników. Naszym celem była prezentacja tego, jak autor przedstawiał swoim słuchaczkom i słuchaczom zbiór kluczowych teorii z zakresu filozofii społecznej, oraz wskazanie możliwie wszystkich źródeł, na których opierał swoje wywody i interpretacje. Wierzymy, że tym samym oddajemy do rąk czytelniczek i czytelników nie tylko zapis żywej formy jego wykładów, ale także komplet narzędzi potrzebnych do ich twórczej recepcji, afirmatywnej lub polemicznej – a nic nie świadczy lepiej o sile myśli filozoficznej niż to, że inspiruje ona do dyskusji, do stawiania pytań i do samodzielnego myślenia. Wykłady Jakuba Kloca-Konkołowicza charakteryzowała właśnie taka inspirująca siła, o czym zaświadczy każdy, kto miał okazję ich słuchać. Ufamy, że przynajmniej część tej siły udało się zachować w druku.

Michał Dobrzański, Jan Molina

Informacje o projekcie i podziękowania

Opisane w *Nocie edytorskiej* prace z zakresu transkrypcji, adaptacji i redakcji naukowej tekstu zrealizowano w ramach projektu „Jakuba Kłoca-Konkołowicza wykłady z filozofii społecznej: transkrypcja, opracowanie krytyczne i redakcja naukowa”, dofinansowanego z dotacji Polsko-Niemieckiej Fundacji na rzecz Nauki w ramach konkursu uproszczonego, nr projektu 2022-15.

Publikacja książki została dofinansowana w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza” decyzją prof. dr. hab. Zygmunta Lalaka, prorektora ds. badań Uniwersytetu Warszawskiego oraz ze środków Fundacji Uniwersytetu Warszawskiego.

Realizacja projektu na różnych etapach otrzymała także dofinansowanie ze środków własnych Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

*

Przygotowanie do druku niniejszych tomów trwało blisko trzy lata, a zaprezentowany tutaj tekst jest efektem pracy wielu osób. Chcielibyśmy w tym miejscu wyrazić podziękowania wszystkim zaangażowanym w wydanie tego tomu. Katarzynie Zawodnik i Marlenie Kołek dziękujemy za dokonanie transkrypcji nagrań, ze szczególnym szacunkiem odnosząc się do profesjonalizmu i zaangażowania Katarzyny Zawodnik. Annie Zygmantowskiej i Sylwii Mej dziękujemy za adaptację i wstępną redakcję części transkryptów. Konradowi Wyszowskiemu i Janowi Grzybowskiemu dziękujemy za przejrzenie i wstępną redakcję naukową wybranych wykładów. Ewie Pajestce-Kojder dziękujemy za profesjonalną i sprawną redakcję oraz korektę całości. Małgorzacie Yamazaki z Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego dziękujemy zaś za życzliwe i sprawne prowadzenie naszego projektu. Podziękowania kierujemy także do recenzentek: Anny Szyrwińskiej-Hörig oraz Justyny Nowotniak, której szczegółowe uwagi umożliwiły udoskonalenie tekstu na ostatnim etapie pracy przed oddaniem do druku.

Ponadto chcielibyśmy podziękować osobom, które udzielały nam różnego rodzaju wsparcia organizacyjnego, merytorycznego i osobistego. Pawłowi

Łukowowi, dziekanowi Wydziału Filozofii, dziękujemy za zainicjowanie całego projektu i jego stałe i cierpliwe wsparcie. Christophowi Hornowi dziękujemy za poparcie projektu ze strony niemieckiej. Beacie Kalińskiej dziękujemy za wsparcie w zakresie zarządzania finansami projektu.

Szczególne podziękowania kierujemy do Małgorzaty Kloc-Konkołowicz, która od początku wspierała niniejszy projekt i wielokrotnie udzielała nam konsultacji oraz udostępniała materiały z prywatnej biblioteki Jakuba Kloc-Konkołowicza, w tym mające fundamentalne znaczenie dla naszej pracy skrypty i notatki do wykładów oraz liczne pozycje książkowe.

Ponadto dziękujemy wielu Koleżankom i Kolegom, których nie sposób wymienić tu osobiście, a którzy udzielali nam konsultacji merytorycznych dotyczących różnych zagadnień szczegółowych.

Michał Dobrzański dziękuje swojej żonie Aleksandrze Władycy-Dobrzańskiej za wsparcie w okresie prac nad niniejszą książką, który zbiegł się z najtrudniejszym i najpiękniejszym zarazem czasem w ich dotychczasowym wspólnym życiu.

Michał Dobrzański, Jan Molina

Wykłady Jakuba Kloca-Konkołowicza

z filozofii społecznej

Tabela układu treści

TOM I Wykład 1: Filozofia społeczna (I) 20.10.2020	1.1 Definicja filozofii społecznej 1.2 Filozofia społeczna a socjologia 1.3 Podstawowe rozumienie filozofii społecznej 1.4 Ambitna koncepcja filozofii społecznej 1.5 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 1 1.6 Społeczne źródło filozofii według Jaegera 1.7 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 2 1.8 Normatywna i deskryptywna filozofia społeczna 1.9 Konstytutywny charakter pojęć w filozofii społecznej 1.10 Szkoła frankfurcka 1.11 Zadanie filozofii społecznej 1.12 Idee a rzeczywistość w filozofii społecznej 1.13 Problem uspołecznienia w filozofii społecznej 1.14 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 1	Filozofia społeczna, cz. 1
Wykład 2: Filozofia społeczna (II), Hobbes (I) 27.10.2020	2.1 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 2 2.2 Pojęcie pracy w filozofii społecznej 2.3 Transcendentalna filozofia społeczna Siemka 2.4 Indywidualizacja a uspołecznienie 2.5 Intersubiektywność podmiotu 2.6 Uznanie 2.7 Racjonalność w filozofii społecznej 2.8 Filozofia społeczna jako hermeneutyka nowoczesności	
	2.9 <i>Lewiatan</i> Hobbesa 2.10 Tönnies: wspólnota i stowarzyszenie 2.11 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 1 2.12 Hobbes: kontrfaktyczność stanu natury 2.13 Habermasa interpretacja teorii Hobbesa 2.14 Hobbes: atomizm społeczny 2.15 Foucaulta interpretacja władzy u Hobbesa 2.16 Życie a twórczość Hobbesa 2.17 Hobbes: mechanicyzm a teoria polityczna 2.18 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 1: kontrfaktyczność teorii	Thomas Hobbes (1588–1679)

	2.19 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 2: status moralny człowieka w stanie natury 2.20 Teoria Hobbesa a fizyka Newtona 2.21 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 3: altruizm 2.22 Hobbes: nominalizm, cz. 1: krytyka Kartezjusza
Wykład 3: Hobbes (II) 03.11.2020	3.1 Hobbes jako protoplasta liberalizmu 3.2 Hobbes o człowieku w <i>Lewiatanie</i> 3.3 Hobbes: nominalizm, cz. 2 3.4 Hobbes: wola 3.5 Hobbes: szczęście 3.6 Hobbes: moc 3.7 Hobbes: rozum 3.8 Hobbes: źródła konfliktu między ludźmi 3.9 Hobbes: równość ludzi, cz. 1 3.10 Hobbes: wzajemna nieufność 3.11 Hobbes: równość ludzi, cz. 2: nowoczesny egalitaryzm 3.12 Hobbes: społeczność człowieka 3.13 Wątki hobbesowskie u Kanta 3.14 Hegla polemika z Hobbesem 3.15 Hobbes: stan wojny 3.16 Habermasa krytyka Hobbesa 3.17 Rawls a wymiar prudencjonalny i racjonalny u Hobbesa 3.18 Hobbes: pierwsze dwa prawa natury 3.19 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 1 3.20 Hobbes: wolność
Wykład 4: Hobbes (III) 10.11.2020	4.1 Hobbes: kolejne prawa natury 4.2 Hobbes: status praw natury 4.3 Hobbes: rola władzy suwerennej wobec praw natury 4.4 Hobbes: ustanowienie władzy suwerennej 4.5 Hobbes: status suwerena 4.6 Hobbes: prawo a siła 4.7 Rousseau polemika z Hobbesem 4.8 Hobbes: zasada państwa 4.9 Hobbes: istota umowy społecznej 4.10 Hobbes o monarchii 4.11 Hobbes: jedność państwa 4.12 Hobbes: kryterium adekwatności państwa 4.13 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 1 4.14 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 2

	4.15 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 2 4.16 Schmitta interpretacja Hobbesa 4.17 Habermasa krytyka interpretacji Schmitta 4.18 Hobbes jako protoplasta liberalizmu
Wykład 5: Hobbes (IV) 17.11.2020	5.1 Hobbes: egalitaryzm prawny 5.2 Hobbes: wolność poddanych 5.3 Zasada wolności gospodarczej 5.4 Wolność w liberalizmie i republikanizmie a Hobbes 5.5 Hobbes: koncepcja wolności 5.6 Hobbes: kompatybilizm 5.7 Polemiki ze stanowiskiem Hobbesa: Habermas, Kant, Horkheimer 5.8 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 2 5.9 Hobbes: pozytywizm prawniczy 5.10 Hobbes: kryteria prawa 5.11 Hobbes: zakres decyzji władzy suwerennej 5.12 Hobbes: władza suwerenna a władza sądownicza 5.13 Hobbes: władza suwerenna a korporacje 5.14 Hobbes: nowatorstwo koncepcji suwerenności 5.15 Foucaulta interpretacja stanu wojny u Hobbesa 5.16 Hobbes: homogeniczność władzy suwerennej 5.17 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 3 5.18 Hobbes: problem kultu religijnego 5.19 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 1: status umowy społecznej 5.20 Hobbes a tradycja niemiecka: różnica 5.21 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 2: paternalizm
Wykład 6: Hobbes (V), Locke (I) 24.11.2020	6.1 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 3: samozobowiązanie 6.2 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 4: kryterium prawomocności 6.3 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 5: rozum publiczny i prywatny 6.4 Kantowskie pojęcie krytyki społecznej 6.5 Habermas o Kanta polemice z Hobbesem 6.6 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 6: podsumowanie

	6.7 Teoria Hobbesa a teoria Locke’a: wprowadzenie 6.8 Locke: cel <i>Drugiego traktatu o rządzie</i> 6.9 Locke: prawo naturalne 6.10 Locke: rola religii 6.11 Locke: stan natury 6.12 Locke: uprawnienia naturalne 6.13 Locke: indywidualne prawo sądenia 6.14 Liberalna koncepcja władzy u Locke’a 6.15 Locke: wyjście ze stanu natury 6.16 Locke: niedogodność stanu natury 6.17 Locke: ustanowienie władzy politycznej 6.18 Locke: trzy istotne elementy koncepcji władzy 6.19 Locke: wolność, prawo, samowola 6.20 Locke: rodzaje władzy 6.21 Locke: nieposłuszeństwo obywatelskie 6.22 Republikańska krytyka liberalizmu Locke’a	John Locke (1632–1704)
Wykład 7: Locke (II) 01.12.2020	7.1 Locke: dwustopniowa umowa społeczna 7.2 Problem nieposłuszeństwa wobec władzy: Hobbes, Kant, Locke 7.3 Locke: ograniczenia władzy ustawodawczej 7.4 Trzy radykalne idee Locke’a według Rawlsa 7.5 Locke: problem pojęcia własności 7.6 Locke: geneza własności 7.7 Locke: praca jako źródło wartości 7.8 Locke: ograniczenia własności 7.9 Locke: teoria pieniądza 7.10 Locke: koncepcja obywatelstwa 7.11 Nozick o koncepcji własności Locke’a 7.12 Problem jednostronności ustanowienia własności: Locke, Rousseau, Kant 7.13 Własność a uznanie 7.14 Podsumowanie, cz. 1: uprawnienia władzy w klasycznym liberalizmie 7.15 Podsumowanie, cz. 2: liberalna koncepcja wolności 7.16 Podsumowanie, cz. 3: liberalna koncepcja państwa 7.17 Podsumowanie, cz. 4: geneza praw w liberalizmie 7.18 Habermas: etyczność i moralność 7.19 Habermas: krytyka liberalizmu 7.20 Schmitt: krytyka liberalizmu	

	7.21 Foucault o liberalizmie 7.22 Ekonomiczny model polityczności w liberalizmie	
Wykład 8: Rousseau (I) 08.12.2020	8.1 Trudność zaklasyfikowania teorii Rousseau 8.2 Rousseau: prezentacja postaci 8.3 Rousseau: powrót do natury 8.4 Skomplikowana recepcja Rousseau 8.5 Rousseau: przyrodzona wolność 8.6 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 1: prawo silniejszego 8.7 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 2: bezpieczeństwo a wolność 8.8 Rousseau: autonomia 8.9 Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela 8.10 Rousseau: suwerenność ludu 8.11 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 1: tyrania większości 8.12 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 2: podatność na manipulację 8.13 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 3: biologistyczna wizja władzy 8.14 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 4: zmuszenie do wolności 8.15 Rousseau: wolność moralna i społeczna 8.16 Rousseau: człowiek stanu natury 8.17 Rousseau: alienacja, autarkia, autonomia 8.18 Rousseau: wola powszechna, cz. 1: wprowadzenie	Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)
Wykład 9: Rousseau (II) 15.12.2020	9.1 Rousseau: wola powszechna, cz. 2: relacja do woli partykularnej 9.2 Rousseau: suwerenność 9.3 Rousseau: krytyka reprezentacji 9.4 Republikańska krytyka liberalizmu u Rousseau, cz. 1: partycypacja 9.5 Rousseau: ustawa 9.6 Habermasa krytyka Rousseau 9.7 Rousseau: wielkość i charakter wspólnoty politycznej 9.8 Rousseau: wola powszechna, cz. 3: ujęcie proceduralne i substancjalne 9.9 Kognitywne i deliberatywne rozumienie głosowania większościowego	

Tabela układu treści

	9.10 Rousseau: wola powszechna, cz. 4: relacja do woli wszystkich 9.11 Rousseau: figura prawodawcy 9.12 Republikańska krytyka liberalizmu u Rousseau, cz. 2: <i>paideia</i> 9.13 Baczki interpretacja Rousseau: dwie umowy społeczne 9.14 Marksa polemika z Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela 9.15 Podsumowanie: trzy odkrycia Rousseau 9.16 Rousseau: <i>List o widowiskach</i> , cz. 1	
Wykład 10: Rousseau (III), Kant (I) 22.12.2020	10.1 Rousseau: <i>List o widowiskach</i> , cz. 2 10.2 Wolność w republikanizmie i liberalizmie a Rousseau 10.3 Rousseau: polityczne znaczenie wspólnych praktyk i tradycji 10.4 Recepcja rousseauwskiego rozumienia wolności: Hegel, Rorty, Arendt 10.5 Wpływ Rousseau na filozofię niemiecką 10.6 Wpływ Rousseau na Kanta i Arendt	
	10.7 Kant: znaczenie <i>Uzasadnienia metafizyki moralności</i> 10.8 Kant: moralność a etyka 10.9 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 1 10.10 Kant: treść intuicji moralnej 10.11 Kant: dobra wola 10.12 Kantyzm a etyka intencji 10.13 Kant: maksyma działania 10.14 Kant: obowiązek, cz. 1 10.15 Kant: postępowanie moralne a skłonności 10.16 Kant: obowiązek, cz. 2 10.17 Kant: sprawdzian moralności czynu 10.18 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 2 10.19 Kant: etyka dla istot rozumnych 10.20 Kant: pojęcie imperatywu 10.21 Kant: imperatywy hipotetyczne 10.22 Kant: imperatywy hipotetyczne a imperatyw kategoryczny	Immanuel Kant (1724–1804)
Wykład 11: Kant (II) 12.01.2021	11.1 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 1: wprowadzenie 11.2 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 1	

	11.3 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 2: przykłady 11.4 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 3 11.5 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 4: rozumienie logiczne i wolitywne 11.6 Kant: obowiązki wobec siebie i innych 11.7 Kant: przykłady obowiązków wobec siebie 11.8 Kant: przykłady obowiązków wobec innych 11.9 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 2: formuła prawa przyrody 11.10 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 3: zakaz instrumentalizacji 11.11 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 4: formuła autonomii i wpływ Rousseau 11.12 Kant: państwo celów 11.13 Habermasa interpretacja kantowskiej idei autonomii 11.14 Kant: idea autonomii jako ludzkiej godności 11.15 Kant: krytyka heteronomicznych systemów etycznych 11.16 Kant: wolność a determinizm 11.17 Kant: transcendentalizm jako uzasadnienie filozofii moralnej 11.18 Kant: perspektywa autonomii i perspektywa przyrodoznawstwa 11.19 Kant: filozofia moralna a przesąd ludu
Wykład 12: Kant (III) 19.01.2021	12.1 Kant: historia recepcji <i>Metafizyki moralności</i> 12.2 Kant: prawo a prawodawstwo 12.3 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i chcenie 12.4 Kant: wolna wola 12.5 Kant a Hobbes: wolność i rozum 12.6 Kant: prawa natury i prawa moralne 12.7 Kant: prawa jurydyczne i prawa etyczne 12.8 Kant: obowiązki prawne i obowiązki etyczne 12.9 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 1 12.10 Kant: etyka a prawo, przykłady 12.11 Kant: legalność a moralność 12.12 Polemika z habermasowską interpretacją relacji prawa i moralności u Kanta 12.13 Kantowski idealizm w ujęciu prawa

	12.14 Kant: trzy warunki prawidłowego użycia pojęcia prawa 12.15 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 2 12.16 Kant: wolność 12.17 Kant: prawo a imperatyw kategoryczny 12.18 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i autonomia 12.19 Wolność jako zasada nowoczesnego świata 12.20 Kant: wolność a przymus i prawo 12.21 Kant: prawo i intersubiektywny wymiar wolności 12.22 Kant: antycypacja pojęcia uznania 12.23 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 7: umowa społeczna jako obowiązek 12.24 Kant: komentarz do zasad Ulpiana 12.25 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 8: jednostronny przymus hobbesowskiego suwerena 12.26 Wzajemny przymus a wzajemne uznanie	
Wykład 13: Kant (IV), Fichte (I) 26.01.2021 Uzupełnienia z wykładów z 24.03.2020, 31.03.2020	13.1 Koncepcja intersubiektywności u Kanta, Fichtego i Hegla 13.2 Własność i wolność w klasycznej filozofii niemieckiej 13.3 Kant: problem biedy 13.4 Kant: równość formalna i nierówności materialne 13.5 Kant: najwyższe dobro, cz. 1 13.6 Kant: postulat istnienia Boga 13.7 Kant: najwyższe dobro, cz. 2 13.8 Kant a Hegel: problem biedy 13.9 Kant: własność a praca 13.10 Kant: własność ziemi 13.11 Kant: intersubiektywny charakter własności 13.12 Kant: własność prowizoryczna i peremptoryczna 13.13 Kant: posiadanie inteligibilne i empiryczne 13.14 Kant: odrzucenie prawa rzeczowego 13.15 Kant: własność a uznanie	
	13.16 Fichte: związek własności z działaniem 13.17 Fichte: intersubiektywny charakter własności 13.18 Fichte: własność a uznanie 13.19 Fichte: problem bezdomności 13.20 Dialektyka jako metoda filozofii społecznej	Johann Gottlieb Fichte (1762–1814)

TOM II Wykład 14: Fichte (II) 23.02.2021 Uzupełnienia z wykładu z 31.03.2020	14.1	Fichte: teoria własności jako ukonkretnienie teorii uznania
	14.2	Fichte a amerykański pragmatyzm
	14.3	Fichte a Kant: problem kłamstwa
	14.4	Fichte a liberalizm
	14.5	Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 1: nietykalność cielesna
	14.6	Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 2: sfera własności
	14.7	Fichte: poszanowanie wolności innego, krok 3: wspólnota polityczna i prawna
	14.8	Fichte: fundamentalna struktura uznania i postulat powszechnej własności
	14.9	Fichte: zasada pełnej wzajemności i nielegalność bezrobocia
	14.10	Fichte: trzy kroki wzajemnego uznania własności, podsumowanie
	14.11	Fichte: umowa ochronna
	14.12	Fichte: normatywny moment własności
	14.13	Fichte: trzy znaczenia pojęcia własności
	14.14	Fichte: etatystyczne konsekwencje teorii własności
	14.15	Hegla krytyka fichteńskiego etatyzmu
	14.16	Fichte: źródła etatyzmu
	14.17	Fichte: krytyka formalnego ujęcia wolności
	14.18	Fichte: zamknięte państwo handlowe a globalny porządek gospodarczy
	14.19	Fichte: pełne panowanie rozumu a prawo i wolność
	14.20	Fichte: etyczne uzasadnienie własności
	14.21	Fichte: pełne panowanie rozumu i postulat powszechnej użyteczności
	14.22	Fichte: dialektyka pojęcia własności
	14.23	Fichte: aktualność fichteńskiej filozofii
	14.24	Fichte: materialne tło praw
Wykład 15: Fichte (III), Hegel (I) 02.03.2021 Uzupełnienia z wykładów z 24.03.2020,	15.1	Fichte: problem samowiedzy, cz. 1
	15.2	Fichte: dogmatyzm i idealizm
	15.3	Fichte: problem samowiedzy, cz. 2
	15.4	Fichte: pojęcie wolności pierwotnym przedmiotem samowiedzy
	15.5	Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 1
	15.6	Fichte: wezwanie do samoograniczenia
	15.7	Fichte: rola wychowania

31.03.2020, 07.04.2020	15.8	Fichte: teoria intersubiektywności, cz. 2: dedukcja intersubiektywności		
	15.9	Fichte: pojęciowy charakter interakcji między samowiedzami		
	15.10	Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 1		
	15.11	Fichte: uznanie jako warunek samowiedzy		
	15.12	Fichte: relacyjny model racjonalności, cz. 2		
	15.13	Fichte: fenomenologia cielesności a projekcja racjonalności		
	15.14	Fichte: transcendentálny model uznania		
	15.15	Fichtego semiotyka społeczna, cz. 1: ciało jako znak		
	15.16	Fichtego semiotyka społeczna, cz. 2: znaki własności		
	15.17	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 1: podwójna natura samowiedzy		Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)
	15.18	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 2: wykluczenie i walka o uznanie		
15.19	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 3: negacja przedmiotowości i walka na śmierć i życie			
15.20	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 4: relacja pana i sługi a rola pracy w dialektyce uznania			
15.21	Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 5: nieadekwatność świadomości pana a praca			
Wykład 16: Hegel (II) 09.03.2021	16.1	Wzajemne uznanie u Fichtego i u Hegla: różnica		
16.2	Habermas o heglowskiej koncepcji uznania: od komunikacji do pracy			
Uzupełnienia z wykładów z 31.03.2020, 07.04.2020	16.3	Krytyka interpretacji Poppera: znaczenie wolności u Hegla		
16.4	Hegel: struktura <i>Fenomenologii ducha</i> a teoria paradygmatów naukowych Kuhna			
16.5	Hegel: <i>Fenomenologia ducha</i> , „frustracje” świadomości, cz. 1			
16.6	Hegel: to, co konkretne, i to, co abstrakcyjne			
16.7	Hegel: <i>Fenomenologia ducha</i> , „frustracje” świadomości, cz. 2			
16.8	Hegel: „frustracje” świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 1: opór życia			

	16.9 Hegel: „frustracje” świadomości a dialektyka panowania i służebności, cz. 2: fałszywa świadomość pana i rola pracy
	16.10 „Stary” Hegel
	16.11 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 6: alter ego jako sprzeczność
	16.12 Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 1: samoodniesienie przez zapośredniczenie
	16.13 Stosunek Hegla do Kanta
	16.14 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 7: konieczność momentu walki
	16.15 Hegel: koncepcja wzajemnego uznania, cz. 2: uznanie w wolności a uznanie w niedoli
	16.16 Hegel: przemiany pojęć honoru i godności
	16.17 Hegel: walka o uznanie a nowoczesne społeczeństwo, cz. 1
	16.18 Hegel: przestępstwo jako brak uznania
	16.19 Hegel: walka o uznanie a nowoczesne społeczeństwo, cz. 2
	16.20 Hegel: dialektyka panowania i służebności, cz. 8: celem symetryczne uznanie i ogólna samowiedza
	16.21 Hegel: ogólna samowiedza spekulatywnym momentem społeczeństwa
	16.22 Hegel: pojęcie ducha
	16.23 Hegel: ogólna samowiedza a przyrodzone prawa człowieka
	16.24 Hegel: duch a gatunek
Wykład 17: Hegel (III) 16.03.2021	17.1 Hegla wykłady z filozofii prawa
	17.2 Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 1: krytyka kantyizmu i romantycznego entuzjazmu
Uzupełnienia z wykładów z 31.03.2020, 07.04.2020, 21.04.2020	17.3 Hegel: polemika z pozytywizmem i naiwnym empiryzmem w filozofii prawa
	17.4 Hegel: polemika z idealizmem w filozofii prawa, cz. 2: interpretacja <i>Państwa</i> Platona
	17.5 Hegel: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”
	17.6 Hegla program filozofii społecznej, cz. 1: filozofia dzieckiem swojej epoki
	17.7 Hegel a Marks: interpretacja czy zmiana świata?

	17.8 Hegla program filozofii społecznej, cz. 2: badanie pojęć 17.9 Hegel: wola a myślenie, filozofia języka 17.10 Hegel a Teoria Wiedzy Fichtego 17.11 Hegel: aktywność Ja a przeciwieństwo podmiot–przedmiot 17.12 Hegel: wolność a prawo, cz. 1: racjonalność prawa 17.13 Hegel: pojęcie wolnej woli 17.14 Hegel: dwa momenty wolnej woli, określoność i nieokreśloność 17.15 Hegel: wolność a prawo, cz. 2: pragnienie wolności fundamentem prawa 17.16 Hegel: wolność a dwa pojęcia nieskończoności 17.17 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 1: prawo abstrakcyjne 17.18 Hegel jako krytyk kontraktualizmu 17.19 Hegel: trzy szczeble rozwoju wolności, cz. 2: moralność i etyczność 17.20 Hegel: pojęcie etyczności 17.21 Hegla pluralistyczna koncepcja wolności: formy wolności a modele jednostkowości 17.22 Hegel: własność, cz. 1: wprowadzenie
Wykład 18: Hegel (IV) 23.03.2021 Uzupełnienia z wykładów z 07.04.2020, 21.04.2020, 28.04.2020	18.1 Hegel: własność, cz. 2: Hegel a Fichte 18.2 Hegel: prawo jako druga natura 18.3 Hegel: własność, cz. 3: własność jako samoodniesienie 18.4 Hegla krytyka fichteańskiej teorii własności 18.5 Hegel: własność, cz. 4: konsekwencje liberalne i socjalne 18.6 Hegel: prawo do przywłaszczania a przyroda 18.7 Hegla krytyka naiwnego realizmu i sceptycznego idealizmu 18.8 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 1: ciało jako przedmiot posiadania 18.9 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 2: konsekwencje ekonomiczne 18.10 Hegel: człowiek jako ciało, cz. 3: konsekwencje filozoficzne i zakaz niewolnictwa 18.11 Hegel: własność, cz. 5: podsumowanie 18.12 Hegel: przestępstwo 18.13 Hegel: moralność i polemika z Kantem 18.14 Hegel: sumienie

	18.15 Hegel: fanatyzm
	18.16 Hegel: etyczność a moralność
	18.17 Hegel: przyzwyczajanie a wolność
	18.18 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 1
	18.19 Hegel: etyczność a ogólność i szczegółowość
	18.20 Hegel: etyczność a relacja do Kanta
Wykład 19: Hegel (V) 30.03.2021	19.1 Hegel: etyczność, rekapitulacja
	19.2 Hegel o relacji szczegółowość–ogólność: od systemu potrzeb do państwa
Uzupełnienia z wykładu z 28.04.2020	19.3 Etyczność a moralność u Hegla i Habermasa
	19.4 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 2
	19.5 Hegla model nowoczesnego państwa a totalitaryzm
	19.6 Hegel: starożytne i nowoczesne pojęcie etyczności a moralność, cz. 3
	19.7 Hegel: trzy momenty etyczności i trzy momenty rodziny
	19.8 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 1: role płciowe
	19.9 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 2: koncepcja miłości
	19.10 Hegel: relacje w rodzinie a relacje w społeczeństwie obywatelskim
	19.11 Hegel: rodzina a uznanie
	19.12 Hegel: rodzina a prawo w społeczeństwie obywatelskim i państwie
	19.13 Hegel: rodzina przestrzenią redukcji partykularności
	19.14 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 3: wzajemne uznanie i wzajemne wychowanie
	19.15 Hegla teoria małżeństwa i rodziny, cz. 4: prawa dzieci
	19.16 Hegel: szczegółowość i ogólność w społeczeństwie obywatelskim i w państwie
	19.17 Hegla teoria społeczeństwa obywatelskiego: wzajemne zaspokajanie potrzeb
	19.18 Hegel jako filozof kultury
	19.19 Hegel: trzy momenty społeczeństwa obywatelskiego
	19.20 Hegel: system potrzeb

	19.21 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 1: luksus 19.22 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 2: natura i kultura 19.23 Hegel: pojęcie człowieka, cz. 1 19.24 Hegel: pojęcie człowieka, cz. 2: stosunki pracy 19.25 Hegel: nieskończony rozwój potrzeb, cz. 3: problem biedy	
Wykład 20: Hegel (VI), Marks (I) 05.05.2020	20.1 Hegel: problem biedy, cz. 1: rekapitulacja 20.2 Hegel: problem biedy, cz. 2: wymiar ekonomiczny, kulturowy i polityczny 20.3 Hegel: problem biedy, cz. 3: kolonializm jako odpowiedź 20.4 Hegel: problem biedy, cz. 4: korporacje jako odpowiedź 20.5 Hegel: korporacje a nowoczesne przemiany pojęcia honoru 20.6 Hegel: korporacja i rodzina dwoma filarami państwa 20.7 Hegla koncepcja nowoczesnego państwa 20.8 Hegel a Kant: ogólność i szczegółowość w nowoczesnym państwie 20.9 Hegla koncepcja patriotyzmu 20.10 Hegel: solidarność cnotą obywatelską w państwie	
	20.11 Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 1 20.12 Benjamin: kapitalizm jako religia 20.13 Marks: fetyszyzm towarowy, cz. 2 20.14 Marks: zjawisko pieniądza	Karl Marx (1818–1883)
Wykład 21: Marks (II), Horkheimer i Adorno 12.05.2020	21.1 Marks: kłamstwo moralnego uznania 21.2 Marks: wyalienowana wspólnota jako karykatura prawdziwej wspólnoty 21.3 Marks: krytyka ekonomii politycznej 21.4 Marks a Hegel: stosunki pracy i wymiany a uznanie 21.5 Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 1: fetyszyzm towarowy a relacja uznania 21.6 Marks: alienacja istoty gatunkowej człowieka, cz. 2: potrzeby ludzkie a urzeczowienie języka 21.7 Utopia młodego Marksa: praca niewyalienowana	

	21.8 Horkheimer i Adorno: korzenie szkoły frankfurckiej 21.9 Horkheimer i Adorno: kontekst powstania i cel <i>Dialektyki oświecenia</i> 21.10 Horkheimer i Adorno: pojęcie oświecenia 21.11 Horkheimer i Adorno: radykalna krytyka oświecenia 21.12 Horkheimer i Adorno: dialektyka mitu i oświecenia 21.13 Horkheimer i Adorno: heglowskie źródła <i>Dialektyki oświecenia</i> 21.14 Horkheimer i Adorno: opanowanie przyrody i zakaz <i>mimesis</i> 21.15 Horkheimer i Adorno: represja przyrody wewnętrznej 21.16 Horkheimer i Adorno: paradoks oświeceniowej indywidualizacji 21.17 Horkheimer i Adorno: interpretacja mitu Odyseusza	Max Horkheimer (1895–1973), Theodor W. Adorno (1903–1969)
Wykład 22: Arendt (I) 19.05.2020	22.1 Arendt: biografia 22.2 Arendt: utrata dziedziny publicznej 22.3 Arendt: praca, wytwarzanie, działanie 22.4 Arendt: <i>poiesis</i> a <i>praxis</i> 22.5 Arendt: krytyka tłumaczeń arystotelesowskich definicji człowieka 22.6 Arendt: <i>oikos</i> a <i>polis</i> 22.7 Arendt: koncepcja wolności i równości wobec paradygmatu nowożytnego 22.8 Arendt a heglowska dialektyka panowania i służebności 22.9 Arendt: wolność od pracy a działanie 22.10 Arendt: <i>koinon</i> a <i>idion</i> 22.11 Teoria Arendt a mowa pogrzebowa Peryklesa 22.12 Wątki republikańskie w mowie Peryklesa 22.13 Arendt: chrześcijaństwo a dziedzina publiczna 22.14 Arendt: historyczna przemiana roli polityki 22.15 Autoteliczne i instrumentalne rozumienie polityki	Hannah Arendt (1906–1975), cz. 1
Wykład 23: Arystoteles, Arendt (II) 26.05.2020	23.1 Arystoteles: rodzaje władzy 23.2 Arystoteles: cel państwa 23.3 Arystoteles: różnorodność w państwie 23.4 Arystoteles: gromadzenie dóbr	Arystoteles (384–322 p.n.e.)

	23.5 Arystoteles: teoria złotego środka a polityką 23.6 Arystoteles: wolność 23.7 Arystoteles: <i>praxis</i> a kontemplacja 23.8 Arystoteles: związek między mową a polityką	
	23.9 Różnice między stanowiskiem Arystotelesa a rekonstrukcją Arendt 23.10 Arendt: cechy społeczeństwa masowego 23.11 Arendt: dobra konsumpcyjne a rzeczy wytworzone 23.12 Arendt: kolistość biologicznego życia 23.13 Arendt krytyka Marksa, cz. 1: Marks jako spadkobierca ekonomii politycznej 23.14 Arendt krytyka Marksa, cz. 2: fizjologiczna koncepcja pracy 23.15 Arendt krytyka Marksa, cz. 3: zniesienie własności prywatnej 23.16 Arendt krytyka Marksa, cz. 4: redukcja wytwarzania do pracy 23.17 Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 1 23.18 Arendt: nietrwałość współczesnych produktów 23.19 Arendt: bezświatowe społeczeństwo konsumentów, cz. 2 23.20 Arendt: krytyka kultury masowej 23.21 Arendt krytyka Marksa, cz. 5: dwie marksowskie aporie 23.22 Polemika ze stanowiskiem Arendt	Hannah Arendt (1906–1975), cz. 2
Wykład 24: Rawls (I) 02.06.2020	24.1 Rawls: wprowadzenie 24.2 Rawls: cel <i>Teorii sprawiedliwości</i> 24.3 Rawls: definicja społeczeństwa 24.4 Rawls: sprawiedliwość jako bezstronność 24.5 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 1 24.6 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 1 24.7 Rawls: charakterystyka sytuacji pierwotnej 24.8 Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 1 24.9 Rawls: uzasadnienie zasłony niewiedzy 24.10 Rawls: zasada refleksyjnej równowagi 24.11 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 1 24.12 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 1 24.13 Nozicka metafora utylitarystycznego monstrum	John Rawls (1921–2002)

	24.14 Rawls: teorie teleologiczne a deontologiczne, cz. 2 24.15 Rawls: dwie zasady sprawiedliwości, cz. 2 24.16 Rawls: problem zawiści 24.17 Rawls: sprawiedliwość podstawowej struktury społeczeństwa 24.18 Rawls: dystrybucja dóbr społecznych 24.19 Rawls: otoczenie sprawiedliwości 24.20 Rawls: pięć kryteriów dopuszczalnych koncepcji sprawiedliwości 24.21 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 2	
Wykład 25: Rawls (II) 09.06.2020	25.1 Rawls: zasłona niewiedzy, cz. 3 25.2 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 1 25.3 Arbitralność założeń Rawlsa 25.4 Rawls: racjonalność stron za zasłoną niewiedzy, cz. 2 25.5 Rawls: wybór maksyminowy 25.6 Rawls: stabilizujący charakter koncepcji sprawiedliwości 25.7 Rawls: ciężary sądu 25.8 Rawls: wysiłek zaangażowania 25.9 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 2 25.10 Rawls a zasada wzajemnego uznania 25.11 Rawls: źródła solidarności społecznej 25.12 Rawls: krytyka utylitaryzmu, cz. 3 25.13 Teoria Rawlsa a kantowski imperatyw praktyczny 25.14 Teoria Rawlsa jako liberalizm wrażliwy społecznie 25.15 Polemika z Rawlsem, cz. 1: konstruktywizm 25.16 Polemika z Rawlsem, cz. 2: błąd naturalistyczny 25.17 Polemika z Rawlsem, cz. 3: ontologia jednostek 25.18 Nozicka polemika z Rawlsem 25.19 Polemika z Rawlsem, cz. 4: podobieństwo do utylitaryzmu 25.20 Habermasa polemika z Rawlsem, cz. 2	
Podsumo- wanie: Filozofia spo- łeczna (III) 09.06.2020	26.1 Filozofia społeczna jako polemika z kontraktualizmem 26.2 Materialne tło uspołecznienia jako przedmiot filozofii społecznej 26.3 Późne odkrycie przedmiotu filozofii społecznej 26.4 Podsumowanie formy zdalnej wykładów	Filozofia społeczna, cz. 2

Tabela chronologii nagrań

Data nagrania	Wykorzystanie w opracowaniu	Cykl akademicki
24.03.2020	uzupełnienia do wykł. 13, 15	2019/20
31.03.2020	uzupełnienia do wykł. 13, 14, 15, 16, 17	2019/20
07.04.2020	uzupełnienia do wykł. 15, 16, 17, 18	2019/20
21.04.2020	uzupełnienia do wykł. 17, 18	2019/20
28.04.2020	uzupełnienia do wykł. 18, 19	2019/20
05.05.2020	tekst główny wykł. 20	2019/20
12.05.2020	tekst główny wykł. 21	2019/20
19.05.2020	tekst główny wykł. 22	2019/20
26.05.2020	tekst główny wykł. 23	2019/20
02.06.2020	tekst główny wykł. 24	2019/20
09.06.2020	tekst główny wykł. 25	2019/20
09.06.2020	tekst główny Podsumowania	2019/20
20.10.2020	tekst główny wykł. 1	2020/21
27.10.2020	tekst główny wykł. 2	2020/21
03.11.2020	tekst główny wykł. 3	2020/21
10.11.2020	tekst główny wykł. 4	2020/21
17.11.2020	tekst główny wykł. 5	2020/21
24.11.2020	tekst główny wykł. 6	2020/21
01.12.2020	tekst główny wykł. 7	2020/21
08.12.2020	tekst główny wykł. 8	2020/21
15.12.2020	tekst główny wykł. 9	2020/21
22.12.2020	tekst główny wykł. 10	2020/21
12.01.2021	tekst główny wykł. 11	2020/21
19.01.2021	tekst główny wykł. 12	2020/21
26.01.2021	tekst główny wykł. 13	2020/21

Tabela chronologii nagrań

Data nagrania	Wykorzystanie w opracowaniu	Cykl akademicki
23.02.2021	tekst główny wykł. 14	2020/21
02.03.2021	tekst główny wykł. 15	2020/21
09.03.2021	tekst główny wykł. 16	2020/21
16.03.2021	tekst główny wykł. 17	2020/21
23.03.2021	tekst główny wykł. 18	2020/21
30.03.2021	tekst główny wykł. 19	2020/21

Wykłady

z filozofii społecznej



Kadr z nagrania wykładu z 26.01.2021

1.1 Definicja filozofii społecznej – 1.2 Filozofia społeczna a socjologia – 1.3 Podstawowe rozumienie filozofii społecznej – 1.4 Ambitna koncepcja filozofii społecznej – 1.5 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 1 – 1.6 Społeczne źródło filozofii według Jaegera – 1.7 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 2 – 1.8 Normatywna i deskryptywna filozofia społeczna – 1.9 Konstytutywny charakter pojęć w filozofii społecznej – 1.10 Szkoła frankfurcka – 1.11 Zadanie filozofii społecznej – 1.12 Idee a rzeczywistość w filozofii społecznej – 1.13 Problem uspołecznienia w filozofii społecznej – 1.14 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 1

Szanowni państwo! Witam państwa bardzo serdecznie na pierwszym w tym semestrze i zarazem w roku akademickim 2020/2021 wykładzie zdalnym z filozofii społecznej. Nazywam się Jakub Kloc-Konkołowicz. Bardzo się cieszę, że chcą państwo poświęcić swój czas, żeby wysłuchać mojego całorocznego wykładu. [...]¹.

Jak ja to sobie wyobrażam merytorycznie? W pierwszym semestrze chciałbym państwu przedstawić klasyczne koncepcje umowy społecznej. Z pewnością będę opowiadać o Hobbesie, o jego *Lewiatanie*, będę mówić o Locke’u, o Janie Jakubie Rousseau. Na pewno będziemy też mówili o filozofii prawa i państwa Kanta, wspomnianego przeze mnie Fichtego i Hegla². W ten sposób chciałbym zrekonstruować kontraktualistyczny, jak to się czasem mówi, związany z koncepcją umowy społecznej paradygmat filozofii, a jednocześnie pewną tradycję filozofii polityki i filozofii społecznej, która się właśnie z tego paradygmatu

¹ W tym miejscu następowało omówienie warunków zaliczenia oraz autoprezentacja i uwagi Kłoca-Konkołowicza na temat zdalnej formy wykładów, które zostały przytoczone w *Przedmowie* do niniejszego wydania, por. s. 10–12 i 15.

² Por. *Przedmowa*, s. 10–12.

wywodzi – mam na myśli liberalizm. To jest tak pomyślane, żeby w drugim semestrze przedstawić różnego rodzaju krytyki pod adresem tego paradygmatu liberalnego, a zatem krytyki pod adresem całej koncepcji umowy społecznej i wszystkiego, co z tym jest związane. Będziemy sobie mogli omówić najróżniejsze perspektywy krytyczne – czy to z jednej strony Marksa, może zdążymy Lukácsa, na pewno szkołę frankfurcką czy Hannę Arendt, czy z zupełnie innej parafii filozoficznej Carla Schmitta czy Chantal Mouffe³. To wszystko jest kwestią drugiego semestru, w czasie którego będę się starał państwu przedstawić różne formy krytyki pod adresem klasycznego paradygmatu filozofii politycznej, społecznej, paradygmatu umowy społecznej. Od lat prowadzę ten wykład w ten sposób, że obraca się on wokół podstawowych dzieł z tej dziedziny, którą się tutaj zajmujemy. Myślę, że ma to wiele zalet, ponieważ w ten sposób uzyskują państwo także pewną propozycję interpretacji tego kanonu lektur. O, teraz właśnie państwo słyszą moją kukułkę, która będzie kukać aż dwanaście razy, bo jest właśnie ta godzina⁴. Mogą się państwo domyślić, czy to południe, czy to jest raczej północ. Proszę państwa, a zatem będziemy tutaj trzymać się pewnych autorów i pewnego kanonu lektur. To zawsze się sprawdzało i myślę, że to będzie dla państwa pomocne w przygotowaniu się do egzaminu czy do napisania esejów, ale przede wszystkim w zdobyciu takiej podstawowej wiedzy z tej dziedziny, którą tutaj się będziemy zajmować.

1.1 Definicja filozofii społecznej

Cóż to jest za dziedzina czy subdziedzina filozofii – owa filozofia społeczna? Filozofia społeczna jest niewątpliwie bardzo modna. To oczywiście dobrze, ale to jeszcze nie znaczy, że wiemy dokładnie, czym ona jest, na czym dokładnie polega, czym się zajmuje. Przejdę teraz do wizji filozofii społecznej, którą chciałbym państwu zaproponować. Najprostsza intuicja dotycząca filozofii społecznej jest taka, że jest to filozofia zastosowana do badań społeczeństwa. Można powiedzieć: piękna, prosta definicja. Mamy filozofię, mamy taką materię, jaką jest społeczeństwo ze wszystkimi jego stosunkami, relacjami, procesami, instytucjami. Stosujemy filozofię do społeczeństwa i mamy filozofię społeczną.

Oczywiście to wszystko tak by świetnie działało, gdyby filozofia była dziedziną o jasno sprecyzowanych funkcjach i zadaniach, a co do tego niestety nie ma zgody. Studentki i studenci filozofii w tym momencie się uśmiechają, bo już dobrze wiedzą, że tak właśnie jest. Państwo chodzą na zajęcia do

³ Nie wszystkie z zaplanowanych wykładów udało się Klocowi-Konkołowiczowi zrealizować, por. *Tabela układu treści* na s. 37–53.

⁴ Por. *Przedmowa*, s. 16.

moich koleżanek i kolegów – to, czym jedni się zachwycają, u innych budzi niechęć, jeśli nie odrazę, i na odwrót. Tu nie ma żadnej zgody. W przeciwieństwie do innych dziedzin nie ma tutaj jakiegoś ustalonego wyrażnie paradygmatu czy kanonu. To, co jedni uważają za właściwą metodę filozoficzną, inni mają za nudziarstwo. To, co jedni uważają za fascynującą filozofię, inni mają za bełkot.

Nasi goście z innych wydziałów, studiujący inne kierunki, mogą tutaj popaść w pewnego rodzaju zdziwienie⁵, zdumienie, że ta szacowna, istniejąca dwa i pół tysiąca lat dziedzina nauki nie wypracowała do tej pory jednego, uznanego przez wszystkich paradygmatu. Nie ma czegoś takiego. Nie ma nawet takiej uznawanej przez wszystkich definicji filozofii, bo, tłumacząc dosłownie, filozofia to „miłość mądrości”. Bardzo dobrze to brzmi, ale cóż znaczy? W jaki sposób mamy tę mądrość kochać? W tym cały problem. Nie ma zatem zgody co do definicji ani metody. Nie ma jednoznacznych ustaleń filozofii, jakichś jednoznacznych osiągnięć, zdobyczy, patentów i temu podobnych, które miałyby obiektywny status. To, co jedni uważają za fundamentalny i ponadczasowy wgląd, dla innych jest niezrozumiałe i powoduje tylko wzruszenie ramionami.

Opowiadam o tym wszystkim, oczywiście trochę przerysowując, po to, żeby powiedzieć, że jest tu pewien problem: co to znaczy „filozofia stosowana”, jeśli nie do końca wiemy, czym jest filozofia, lub jeśli na pytanie: co to jest filozofia? mamy bardzo wiele różnych odpowiedzi. Trudno przy tej różnorodności odpowiedzi rozumieć dokładnie, co znaczyłoby zastosować filozofię czy filozoficzne badanie do społeczeństwa. Oczywiście ta wstępna intuicja nie jest zupełnie błędna, ona w pewnym sensie trafia w sedno – to jest filozofia zastosowana do społeczeństwa. Kiedy jednak próbujemy lepiej to wyjaśnić, pojawiają się istotne problemy. Z tego powodu, trochę unikając tej niejasności, można by zreinterpretować tę wyjściową intuicję i powiedzieć, że filozofia społeczna to jest nie tyle jakaś ustalona już raz na zawsze filozofia zastosowana do społeczeństwa, ile raczej przyjęta w badaniach nad społeczeństwem swego rodzaju filozoficzna perspektywa czy też – jeśli kto woli – filozoficzny sposób badania, w tym wypadku badania społeczeństwa. Filozofia społeczna byłaby zatem filozoficznym badaniem społeczeństwa.

1.2 Filozofia społeczna a socjologia

Co to znaczy badać coś na sposób filozoficzny czy z perspektywy filozoficznej? Myślę, że warto w tej chwili spróbować odgraniczyć filozofię społeczną

⁵ Wykłady były dostępne dla uczestników z innych kierunków studiów, por. *Przedmowa*, s. 13.

od socjologii. Uważam, że to jest podstawowe zadanie, żeby z jednej strony wytłumaczyć, na czym polega różnica między filozofią społeczną a socjologią, a z drugiej – między filozofią społeczną a filozofią polityki. To są dziedziny najbliższe tej naszej i niewątpliwie one się przenikają, ale można próbować wytyczyć jakąś granicę między nimi.

Otóż – jak państwo wiedzą – socjologia, jak sama nazwa wskazuje, bada społeczeństwo, ale czyni to na sposób empiryczny, to znaczy bada faktycznie zachodzące zjawiska i procesy społeczne. Socjologa może na przykład interesować to, jaki jest stopień przestrzegania określonych norm prawnych w danym społeczeństwie czy w jakiejś grupie społecznej w danym czasie, w danym momencie historycznym. Można powiedzieć: socjologia wychodzi od pewnego faktu społecznego. Obowiązkiwanie norm prawnych, postawy religijne, relacje społeczne – wszystko to są z perspektywy socjologa fakty społeczne. On stara się badać je przede wszystkim empirycznie, a następnie na tej podstawie formułować pewnego typu wyjaśnienia, a także próbować rozumieć te procesy i zjawiska. A jednak punktem wyjścia są tutaj owe fakty społeczne.

Jeśli zatem socjologia – gdyby wrócić do wcześniejszego przykładu – może zastanawiać się nad tym, czy badać to, jak są przestrzegane określone normy prawne, to jednak nie będzie już jej interesowało pytanie, które z jej perspektywy może nawet brzmieć dziwnie czy wręcz wydawać się zbędne, mianowicie: czym jest prawo? Trzeba zrozumieć tę fundamentalną różnicę między badaniem, w jaki sposób i w jakim stopniu obowiązują normy prawne – już określone i dane – a pytaniem: czym jest prawo? Albo na przykład: jak uzasadnione jest obowiązkiwanie norm prawnych? Albo: czym jest w ogóle obowiązkiwanie norm prawnych? To są właśnie pytania filozoficzne. Czym jest sprawiedliwość? Czym jest dobro? Co to jest prawo?

1.3 Podstawowe rozumienie filozofii społecznej

Stąd już blisko do uchwycenia podstawowej idei, że filozoficzna metoda badania to jest metoda badania pojęciowego. Można więc powiedzieć: filozofia bada dziedziny teoretycznej i praktycznej aktywności ludzkiej od strony pojęciowej. Filozofia społeczna zatem będzie podejmowała namysł nad fundamentalnymi dla społeczeństwa pojęciami, takimi jak wolność, prawo, autonomia, podmiotowość, intersubiektywność, własność czy praca. Można powiedzieć, że to jest najbardziej intuicyjne i najmniej kontrowersyjne ujęcie filozofii społecznej, a zatem że jest ona po prostu pojęciowym badaniem społeczeństwa czy też – jeśli kto woli – badaniem podstawowych pojęć, które konstytuują relacje, instytucje i procesy społeczne.

1.4 Ambitna koncepcja filozofii społecznej

Chciałbym jednak powiedzieć, że te dwie intuicje, o których mówiliśmy – czyli ta wcześniejsza intuicja i teraz ta może już bardziej precyzyjna definicja, a zatem, że filozofia społeczna to jest filozoficzne badanie społeczeństwa o charakterze pojęciowym – to jest takie proste czy pierwsze rozumienie owej filozofii społecznej. Przedstawię teraz bardziej ambitną koncepcję filozofii społecznej⁶ – filozofii społecznej jako wyróżnionego sposobu badania społeczeństwa, a z drugiej strony filozofię społeczną jako wyróżniony rodzaj filozofii. Powiedziałem, że jest to bardziej ambitna koncepcja, bo to nie tyle jedna z wielu, ile być może ta właściwa metoda czy perspektywa badawcza przy zajmowaniu się społeczeństwem. W takiej ambitnie pojmowanej filozofii społecznej nie chodzi już po prostu o zastosowanie ogólnej filozofii do materii, jaką jest społeczeństwo. Nie chodzi też o przyjęcie jednej z wielu możliwych perspektyw badania społeczeństwa, czyli perspektywy filozoficznej, a zatem takiej, w której prowadzi się badania o charakterze pojęciowym. Chodzi o coś więcej – o przeświadczenie, że filozoficzne badanie natury społeczeństwa jest ważną, a może nawet najważniejszą metodą badawczą, jaką do społeczeństwa można odnieść, ale także o komplementarny wobec tego sąd, że społeczeństwo jest jednym z najistotniejszych, a może wręcz najistotniejszym przedmiotem dociekań filozoficznych. Te dwa twierdzenia, o których przed chwilą wspominałem, zostały sformułowane niegdyś – i to w wersji dość radykalnej, wręcz prowokacyjnej – przez Petera Wincha, który w swojej filozofii często nawiązywał do Ludwiga Wittgensteina. W książce poświęconej idei nauki o społeczeństwie i jej związkom z filozofią Peter Winch napisał mocno brzmiące zdanie: „Każde [...] warte trudu badanie społeczeństwa musi mieć charakter filozoficzny. A każda godna uwagi filozofia musi się zajmować naturą społeczeństwa ludzkiego”⁷. Można zatem powiedzieć, że zdaniem Wincha filozofia społeczna to jest filozofia *par excellence*. Jesteśmy nie gdzieś na obrzeżach, na opłotkach filozoficznych, przy jakichś zastosowaniach, aplikacjach, tylko w samym centrum, a w samym centrum filozofii ma się znajdować namysł nad społeczeństwem. Peter Winch nie jest tutaj odosobniony. Bardzo podobnie o zadaniach filozofii społecznej i jej roli dla filozofii w ogóle myśleli wspomniani już przeze mnie wcześniej⁸ frankfurccy w osobach Maxa Horkheimera,

⁶ Na podstawie notatek do wykładu można stwierdzić, że poniższa prezentacja koncepcji filozofii społecznej odwołuje się do następującego artykułu: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Siemek i filozofia. O transcendentalnej filozofii społecznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1(16), s. 81–97.

⁷ Peter Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s. 15.

⁸ Por. *Przedmowa*, s. 12.

Theodora Adorna czy na przykład Jürgena Habermasa. Co ciekawe – Winch i owi filozofowie związani ze szkołą frankfurcką to dwie zupełnie różne parafie filozoficzne, bardzo od siebie odległe. A jednak ci myśliciele, wychodzący z zupełnie innych założeń filozoficznych, stosujący inną metodę, odwołujący się do innych źródeł i autorów, dochodzą do bardzo podobnych wniosków. To oczywiście nie jest jeszcze dowód na słuszność tego twierdzenia, ale jest to już dowód na to, że twierdzenie to nie jest bynajmniej odosobnione. Ono się po prostu pojawia w różnych kontekstach, wychodząc z różnych punktów, można dojść do tego przekonania o fundamentalnym charakterze filozofii społecznej.

1.5 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 1

Jeśli mówimy o takiej ambitnej koncepcji filozofii społecznej, to nie sposób w tym kontekście nie odwołać się do słynnych słów na temat natury filozofii w ogóle, nie tylko filozofii społecznej, wypowiedzianych na długo przed Winchem i frankfurtczykami przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który w przedmowie do swoich *Zasad filozofii prawa* – w tym roku obchodzimy dwusetną rocznicę opublikowania tego dzieła – zapisał takie oto zdanie: filozofia jest „swoją własną epoką ujętą w myślach”⁹. Tutaj sowa¹⁰ się cieszy, bo to jest właśnie ta słynna przedmowa, w której i ona występuje: „Sowa Minerwy wylatuje dopiero [wraz – J.K.-K.] z zapadającym zmierzchem”¹¹. Będziemy mieli kiedyś okazję, żeby o tym porozmawiać, gdy będziemy mówić szczegółowo na temat heglowskiej koncepcji prawa i społeczeństwa. Wtedy wyjaśnimy, o co chodzi z tą sową Minerwy¹². Na razie skupiamy się na innych fragmentach owej przedmowy, a to dlatego, że tam jest wyłożona pewna koncepcja filozofii społecznej jako pewnej fundamentalnej dziedziny filozofii, o której zacząłem już mówić. Chodzi o odniesienie filozofii do świata, o stosunek filozofii do rzeczywistości. Hegel powiada, jak wspomniałem: filozofia jest „swoją własną epoką ujętą w myślach”. To jest bardzo mocne twierdzenie. Od razu dopowiada, że dlatego właśnie każdy myśliciel jest dzieckiem swojej epoki, poza horyzont której trudno jest wykroczyć pojęciowo. Widzimy tutaj bardzo

⁹ Dokładnie: „Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie *dzieckiem swej epoki*: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona *swoją własną epoką ujętą w myślach*” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 19 [Przedmowa]). *Zasady filozofii prawa* zostały opublikowane po raz pierwszy w 1820 r. Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.1.

¹⁰ Kloc-Konkołowicz wskazuje tutaj na figurkę sowy stojącą za jego plecami. Por. *Przedmowa*, s. 10.

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 21 (Przedmowa).

¹² Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.7.

wyrazistą koncepcję relacji między filozofem a rzeczywistością. Proszę zobaczyć, że Hegel mówi o stosunku filozofii i rzeczywistości *społecznej*. Kiedy mówi się o epoce, to ma się na myśli nie po prostu zbiór jakichś faktów, który ma być ujęty w myślach, tylko społeczeństwa. To społeczeństwa żyją i tworzą epoki, wspólnoty ludzkie. Liczą czas w epokach. To nie jest kategoria przyrodnicza, to jest kategoria kulturowa.

Filozofia jest epoką ujętą w myślach, a zatem jest całym porządkiem relacji, stosunków, instytucji, praktyk społecznych i to wszystko ma zostać ujęte w myślach, czyli właśnie pojęciowo. To nie jest tylko filozoficzny bon mot. Kiedy byłem jeszcze studentem, egzamin z historii filozofii nowożytnej zdawało się u Jerzego Niecikowskiego¹³. Wszyscy drżeli jak osiki przed tym egzaminem. Pamiętam, że siedzieli w korytarzu i wkuwali same heglowskie bon moty – o sowie, o tej filozofii jako epoce ujętej w myślach, o tym, że to, co jest rzeczywiste, jest rozumne. A potem na egzaminie padało pytanie: Hegel mówi... – i co to znaczy? Teraz weź, bądź mądry i wytłumacz! Ale to zdanie z filozofią jako własną epoką ujętą w myślach to nie jest bon mot. To jest fundamentalne przekonanie Hegla, które na kartach wspomnianego dzieła – *Zasady filozofii prawa* – i w wielu innych dziełach nieustannie powraca. Dla wyjaśnienia, że Hegel rzeczywiście tak stara się patrzeć na filozofię, posłużmy się przykładem, do którego sięga on sam. Myślę, że jest to przykład bardzo dobrze przemawiający do nas dzisiaj. Chodzi o bardzo znane dzieło filozoficzne, mianowicie o *Państwo* Platona. Jest mnóstwo interpretacji tego fundamentalnego dla filozofii tekstu – bardzo często można spotkać się z takimi interpretacjami, które biorą *Państwo* za jakiś rodzaj utopii albo antyutopii. Jedni mówią: to jest wyobrażenie społeczeństwa idealnego, a inni mówią: to jest wyobrażenie koszmarnego społeczeństwa. Jedni mówią, że niestety nie daje się go zrealizować. Inní mówią: właśnie bardzo dobrze, bo ta realizacja platońskich wizji to najgorsze, co mogłoby nas spotkać. Przesadzam? Nie, bo w naszym kraju ciągle jeszcze czyta się całkiem na poważnie książkę Poppera *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*¹⁴ i niektórzy się bardzo denerwują, jak się ją krytykuje. Tam oczywiście pierwszym, bardzo niebezpiecznym, bardzo wpływowym wrogiem społeczeństwa otwartego jest Platon. Dowiadujemy się, że to jest prawzór totalitarnych wyobrażeń o świecie. Utopia czy antyutopia, czy może utopia, której na szczęście nie da się zrealizować – tak czy owak, jest taki sposób patrzenia na to dzieło Platona, a Hegel proponuje nam zupełnie inny i powiada: to, co Platon robi w *Państwie*, to jest podniesienie na poziom

¹³ Jerzy Niecikowski (1942–2013) – filozof, krytyk filmowy, redaktor. Należał, obok m.in. Marka Siemka (1942–2011), do grona uczniów Bronisława Baczki (1924–2016).

¹⁴ Por. Karl R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. Halina Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

myśli, na najbardziej abstrakcyjny poziom tak zwanej greckiej etyczności, greckiego życia etycznego¹⁵.

Kiedy Hegel używa pojęcia etyczności, chodzi mu o instytucje i porządki społeczne i państwowe. Instytucje i porządki społeczne charakterystyczne dla klasycznej greckiej *polis*, dla *polis* ateńskiej zostają przez Platona wyniesione na poziom abstrakcyjnej myśli. Ale niektórzy mówią: przecież Platon pisze *Państwo* przeciwko Atenom w dużej mierze, przeciwko tym Atenom, które jego nauczyciela Sokratesa, swojego najwybitniejszego obywatela, skazały na śmierć. No tak – mówi Hegel – bo filozofia ujmuje ową epokę w myślach wtedy, kiedy ta epoka się już kończy¹⁶. *Państwo* Platona jest świadectwem zmierzchu greckiej etyczności, w czasie którego ta etyczność zostaje przez Platona uwieczniona w postaci myśli. To nie jest żaden pozytywny czy złowrogi ideał – to jest próba pojęciowego uchwycenia istoty greckiej etyczności. Na tym polega wielkość Platona. Ale właśnie Platon widzi, że owa grecka klasyczna etyczność się kończy – mówi Hegel – widzi wdzierającą się w ową grecką etyczność zasadę podmiotowości, która z perspektywy Platona jest niszczycielska, dlatego właśnie ową subiektywność próbuje on ze swojego państwa wykluczyć¹⁷. Stąd te pomysły wspólnej własności, wspólnych dzieci, przynajmniej dla pewnej grupy obywateli. To wszystko nie są żadne utopijne wyobrażenia, mówi Hegel, to jest próba uratowania greckiej etyczności przez wykluczenie nowej i obcej dla niej zasady – zasady subiektywnej woli, która w tę grecką etyczność się wdiera. Kiedyś będziemy mieli jeszcze okazję dokładnie o tym porozmawiać. To jest właśnie przykład zastosowania tej heglowskiej perspektywy. *Państwo* Platona to nie jest żadna utopia, to uchwycenie w myślach tej epoki, która za czasów Platona – mówi Hegel – już się kończy. Filozofia, a już z całą pewnością filozofia społeczna – choć sam Hegel tego pojęcia jako pojęcia technicznego nie używał – jest swoją własną epoką ujętą w myślach, czyli jest pojęciowym uchwyceniem etyczności, pojęciowym uchwyceniem porządku instytucji, praktyk i relacji społecznych.

¹⁵ Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 16 (*Przedmowa*). Hegel stwierdza: „nawet republika *platońska*, która uchodzi za przysłowiowy *pusty ideał*, w istocie rzeczy ujęła nie co innego, jak naturę greckiej etyczności [...]”. Por. także wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.4.

¹⁶ Taki właśnie jest sens przytoczonego wcześniej cytatu o sowie Minerwy.

¹⁷ Hegel ujmuje tę diagnozę następująco: „Platon przedstawia w swoim *Państwie* substancjalną etyczność w swym idealnym *pięknie* i w swej idealnej *prawdzie*; z zasadą jednak samoistnej szczególowości, która za jego czasów wdarła się w etyczność grecką, nie mógł sobie dać rady inaczej, jak tylko w ten sposób, że zasadzie tej przeciwstawił swoje tylko substancjalne państwo i usunął ją z tego państwa całkowicie [...]. Brak ten sprawia, że zazwyczaj nie dostrzega się również wielkiej *substancjalnej* prawdy Platońskiego państwa i uważa się je zwykle za marzenie myśli abstrakcyjnej, za to, co zwykło się nawet często nazywać *ideałem*” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 190 [§ 185]).

Pozwolę sobie jeszcze za chwilę wrócić do tego heglowskiego twierdzenia, ale teraz taka drobna dygresja, bo tutaj może się pojawić pewna wątpliwość. Ktoś mógłby powiedzieć tak: czy jednak filozofia już u swoich źródeł, u swojego zarania nie skupiała się na innych jednak niż społeczne zagadnieniach? Czy filozofia nie zrodziła się ze zdziwienia, jak to ładnie potem powie Arystoteles?¹⁸ Ze zdziwienia nad porządkiem kosmosu, wszechświata? Czy nie miała być pierwotnie badaniem praw rządzących wszechświatem? Czy nie była poszukiwaniem *arche*, czyli źródła i jednocześnie zasady rządzącej wszelkim bytem? Czy do miast, do spraw ludzkich, pod strzechy, jak to się u nas mówi, nie sprowadził filozofii dopiero Sokrates? Taki mamy właśnie podręcznikowy obraz greckiej filozofii. Zaczynamy od tych presokratyków, którzy byli tak zapatrzeni w gwiazdy, że – zgodnie ze słynną anegdotą – aż wpadali do studni¹⁹. Dopiero Sokrates przesuwając zainteresowanie z *arche* na *arete*; z poszukiwania zasady wszelkiego bytu, źródła wszelkiego bytu i zasady rządzącej wszelkim bytem na poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest cnota. Cnota indywidualna, cnota wspólnoty politycznej i tak dalej. To jest ta wizja Sokratesa, który przekształca filozofię. On już nie chce patrzeć w gwiazdy. Opowiada w jednym z dialogów, że nie lubi chodzić za miasto, bo co mu drzewa powiedzą?²⁰ Drzewa nic mu ciekawego nie powiedzą, a ludzie owszem. Komuś, kto mówił o sobie, że wie, że nic nie wie, inni mogą coś powiedzieć. Oczywiście była w tym sokratejska ironia, bo ostatecznie Sokrates wydobywał ze swoich interlokutorów to, co skądinąd dobrze wiedział. No ale mówił, że nie wie, i chciał, żeby inni mu to powiedzieli. Drzewa mu nic nie powiedziały.

¹⁸ Por.: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele, zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień, jak na przykład wobec zjawisk związanych z Księżycem, Słońcem i gwiazdami, i wobec powstania wszechświata [...] Wszyscy bowiem zaczynają, jak powiedzieliśmy, od zdziwienia, że rzeczy są takie, jakie są [...]” (Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 620 [ks. A(I), 2; 982 b – 983 a]).

¹⁹ Por.: „Sokrates: Tak, jak to o Talesie powiadają, Teodorze, że gdy gwiazdy badał i w niebo patrzył, a w studnię wpadł, wtedy pewna fertyczna pokojówka z Tracji miała go wyśmiewać, że mu się zachciewa wiedzieć, co się dzieje na niebie, a nie widzi tego, co ma przed nosem i pod nogami” (Platon, *Teajtet*, tłum. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1959, s. 76 [174 A]); w nieco zmienionej formie tę anegdotę przytacza też Diogenes Laertios (por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, PWN, Warszawa 1988, s. 27).

²⁰ Por.: „SOKRATES: Zechciej mnie zrozumieć, znakomity chłopcze, bo ja jestem miłośnikiem nauki. Otóż ani okolice, ani drzewa nie chcą mnie niczego nauczyć, natomiast w mieście są ludzie” (Platon, *Faidros*, tłum. Leopold Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 9 [230 D]).

1.6 Społeczne źródło filozofii według Jaegera

Taką mamy wizję przejścia między presokratykami a Sokratesem. Ktoś, kto ma taką wizję, może powiedzieć, że przecież filozofia nie była na początku żadną filozofią społeczną i nie odnosiła się do spraw ludzkich, politycznych, nie odnosiła się do porządku *polis*, tylko do kosmosu. Ta wizja nie jest zupełnie błędna, nie chcę się, broń Boże, z niej wyśmiewać. To jest bardzo złożony problem, którego tu nie rozwiążemy, ale bardzo ciekawa w tym kontekście jest perspektywa Wernera Jaegera – wybitnego filologa, znawcy kultury i filozofii greckiej – w jego książce *Paideia*. W tym grubasnym skądinąd dziele zwracał on uwagę na fakt, że nawet teoretycznie zorientowane badania greckiej filozofii miały swoje korzenie, swoje źródła w kontekście relacji społecznych. Pozwolę sobie zacytować fragment z *Paidei*:

u Anaksymandra sprawiedliwość rządząca światem przypomina o tym, że greckie pojęcie przyczyny (*aitia*), które miało tak podstawowe znaczenie dla nowej postawy myślowej, było pierwotnie identyczne z pojęciem winy i dopiero z czasem ze sfery prawa przeniesione zostało na przyczynowość fizyczną²¹.

Aitia, czyli przyczyna, zanim stała się kategorią teoretyczną, fizyczną, była najpierw kategorią prawa – oznaczała nie tylko przyczynę, ale także winę. To, co Werner Jaeger chce nam zatem powiedzieć, to to, że myśl o prawach rządzących kosmosem natury mogła zrodzić się tylko w głowach ludzi, którzy zetknęli się już z regulowanym prawem życiem ekonomicznym i społecznym. Dlatego Jaeger mówi: to właśnie z tego powodu filozofia zrodziła się na jońskim wybrzeżu Azji Mniejszej. Milet, Efez – te miasta to jest kolebka filozofii, wcale nie Ateny. Dlaczego te miasta? Tam, można powiedzieć, grecki świat stykał się ze światem orientalnym. Na ówczesne czasy były to – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – multikulturalne ośrodki. To był tygiel. Przybywali tam kupcy z odległych krain, mieszały się tradycje, języki. Na targu, na którym trzeba było wszystko uporządkować, dogadać się, zmierzyć, zważyć, zrodziła się idea miary, porządkowania, sprawiedliwości. Idee tego porządku, tej proporcji, owej zasady zostały przez pochodzących stamtąd filozofów, którzy znali ten świat, widzieli, jak to działa, jak prawo, *nomos*, porządkuje ludzkie sprawy, zaprojektowane na obszar tego, co przyrodnicze – na obszar kosmosu. Bardzo ciekawa i piękna teza. W takim razie, gdybyśmy poszli tropem Jaegera, moglibyśmy powiedzieć, że rządzący światem, porządkujący i gwarantujący właściwe proporcje grecki

²¹ Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. Marian Plezia, Henryk Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 240.

logos to byłby rozum wyrastający z uporządkowanych i podległych pewnym regułom relacji i instytucji społecznych. Zostawmy Jaegera – wspominam o tym dlatego, że ta myśl o tym, że filozofia ma swoje źródła, swoje korzenie w relacjach społecznych, nie jest niczym nowym. Ta myśl o społecznej naturze filozofii pojawia się, czy może być wytropiona, o wiele wcześniej.

1.7 Filozofia społeczna u Hegla, cz. 2

Wróćmy jednak do przedmowy z *Zasad filozofii prawa* – kiedyś będziemy się zajmować Heglem dokładniej²², ale na razie chciałbym ją potraktować jako wykład pewnej koncepcji filozofii społecznej. Oprócz tego wspomnianego już twierdzenia o filozofii jako epoce ujętej w myślach znajdują się tam jeszcze dwa fragmenty, które z naszego punktu widzenia mogą okazać się istotne. Jeden to cytata: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”²³. Drugi to wezwanie czy apel: „*Hic Rhodus, hic saltus!*”²⁴ – Tutaj jest Rodos, tutaj skacz! Zaczniemy od tego drugiego, bo to może być bardzo enigmatyczne. Co znaczy „Tutaj jest Rodos, tutaj skacz!”? Hegel nawiązuje do anegdoty opowiedzianej przez Ezopa, gdzie pewien człowiek chwalił się dalekim skokiem wykonanym na wyspie Rodos. Jak byśmy dzisiaj powiedzieli: rekordowym. Słuchacze tego chwalipięty mówią mu: skoro tam potrafiłeś, to spróbuj tu. Tu jest Rodos, tutaj skacz. Nie mów, co zrobiłeś na wyspie Rodos, tylko zrób to samo tutaj. O co chodzi w tej metaforze? Hegel oczywiście nawiązuje do filozofii, do zadań, jakie stoją przed filozofami. Filozofowie lubują się w konstruowaniu świata, jaki być powinien. Jak to w książkach Pawła Jasienicy: gdy mowa o filozofach, pojawia się ulubiona fraza Jasienicy na ich temat: zawodowi naprawiacze świata²⁵. Filozofowie lubują się w konstruowaniu idealnych praw, idealnych społeczeństw, idealnego państwa. No dobrze – mówi Hegel – jeśli tam potraficie wykonać ten intelektualny skok, to wykonajcie go też tutaj. Co znaczy „tutaj”? To znaczy: spróbujcie swoich sił w odniesieniu do istniejących państw, społeczeństw i praw. Dlaczego? Bo zdaniem Hegla to, co jest rzeczywiste, jest rozumne. Co to ma znaczyć? Że w tych istniejących relacjach, porządkach, instytucjach społecznych już jakoś zrealizowało się

²² Por. wykład 17 z 16.03.2021, m.in. punkty 17.5 i 17.6.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 17 (*Przedmowa*).

²⁴ Tamże, s. 19 (*Przedmowa*).

²⁵ Właściwie: zawodowi zbawiacze świata, por.: „Na północnej, północno-wschodniej i zachodniej flance owego protektoratu, zwanego po dawnemu Rzeczpospolitą Obojga Narodów, coraz to bardziej ciążyły Prusy, powiększone świeżo o Śląsk, rosnące w potęgę materialną, oklaskiwane, opiewane, wielbione przez dyktatorów opinii publicznej, francuskich przeważnie filozofów, zawodowych zbawiaczy świata” (Paweł Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, t. 3: *Dzieje agonii*, Prószyński Media, Warszawa 2007, s. 247).

to, co racjonalne. Niedoskonale, nie w pełni, ale już się jakoś zrealizowało. Zadaniem filozofii ma być wydobywanie tego, co racjonalne, i tego, co rozumne, z porządku istniejących spraw społecznych, ludzkich, państwowych i tak dalej. Nam rzeczywistość społeczna jawi się jako kłębowisko jakichś sprzecznych dążeń, nieskoordynowanych działań, jakichś irracjonalnych czynów. Mamy takie wrażenie, że to jest zupełnie pozbawione jakiegokolwiek sensu. Hegel mówi, że zadanie filozofii z prawdziwego zdarzenia polega na tym, żeby odkryć to, co racjonalne. Hegel często prowokuje. Niektórzy mówią: zajmowanie się rzeczywistością jest łatwe, a skonstruowanie czegoś – trudne. A on mówi: nie, skonstruować jest bardzo łatwo, ale odnaleźć to, co racjonalne tutaj i teraz, to jest droga krzyżowa. Zwłaszcza w naszym kraju czasami bardzo trudno pomyśleć o rzeczywistości jako o – jak to jest ładnie u Hegla – „hieroglifie rozumu”²⁶, który trzeba odczytać. Bardzo trudno odczytuje się u nas ten hieroglif.

1.8 Normatywna i deskryptywna filozofia społeczna

Ale dobrze: jak potrafimy skakać na Rodos, to skoczmy tutaj. Pokażmy, że potrafimy dotrzeć do tego, co rozumne, w tym pozornym kłębowisku tego, co irracjonalne. To jest zadanie filozofii, filozofii społecznej. To jest bardzo ciekawy i ważny moment. To jest fundamentalny spór w obrębie filozofii w ogóle, a filozofii społecznej w szczególności – spór między perspektywą, którą można by nazwać normatywną, i tą, którą można by powiązać z perspektywą racjonalnej rekonstrukcji. Czy zadaniem filozofii – filozofii społecznej, politycznej i tak dalej – jest konstruowanie normatywnych koncepcji, które mówią światu, jaki być powinien, a potem porównywanie tej powinności, tej normatywnej koncepcji z tym, co jest? Tak, oczywiście upraszczając, jak u Kanta czy u Rawlsa. Czy też może filozofia ma się tylko poruszać – jak to ładnie powiedział kiedyś Axel Honneth – minimalnie ponad horyzontem istniejących instytucji i praktyk²⁷, czyli rozumieć te instytucje i praktyki jako już zrealizowaną, przynajmniej częściowo, w jakiejś mierze, racjonalność i wydobyć ją stamtąd. Może nawet krytycznie odnieść się do owych braków, ale tuż nad horyzontem tego, co już się zrealizowało. To napięcie między normatywnym,

²⁶ Hegel pisze: „Państwo powinno być rozpatrywane jako wielka budowla architektoniczna, jako hieroglif rozumu ukazującego się w sferze rzeczywistości” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 425 [uzupełnienie do § 279]).

²⁷ Por. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011, s. 27. Honneth używa tego sformułowania w swej rekonstrukcji stanowiska filozofii heglowskiej, zgodnie z którą filozofia ta dąży do tego, aby rzeczywistość społeczna pozostawała miarą wszelkich rozważań normatywnych, a tam, gdzie formułuje ona krytykę lub propozycje reform, stara się pozostać minimalnie ponad horyzontem istniejącej etyczności („nur knapp über den Horizont der existierenden Sittlichkeit [...]”).

konstruktywistycznym stanowiskiem o takim kantowskim charakterze a rekonstrukcyjną strategią filozofii społecznej, taką heglowską strategią, będzie powracać wiele razy w toku tego wykładu. Czy filozofia społeczna ma skonstruować idealne społeczeństwo i porównać z istniejącym? Czy ma zwrócić się z tą lupą rozumności w kierunku istniejącego społeczeństwa i tam odszukać zasady racjonalności? To jest istotna kwestia. Dlaczego, zdaniem Hegla, mamy wybrać tę drugą metodę filozofowania, można powiedzieć, o społeczeństwie już istniejącym, rzeczywistym? To, co rozumne – mówi Hegel – jest rzeczywiste. To znaczy, że rozum się urzeczywistnia, czyli, tłumacząc jeszcze na inne kategorie, że pojęcia to nie są tylko jakieś wyblakłe kopie doświadczenia, że pojęcia nie przychodzą zawsze później, nie są jakimiś wyblakłymi kopiami, epifenomenem naszych doświadczeń. Tylko pojęcia się urzeczywistniają, stają się wiodącymi ideami, nadają sobie rzeczywistość i ją współkonstruują. A w każdym razie rzeczywistość społeczną.

1.9 Konstytutywny charakter pojęć w filozofii społecznej

W ten sposób Hegel poprowadził nas za rękę do punktu wyjścia tego dzisiejszego wykładu, mianowicie do idei filozofii społecznej jako pojęciowego badania społeczeństwa. Teraz widzimy właściwy sens tego twierdzenia. Pojęcia, ze względu na które prowadzi się owo badanie społeczeństwa, same przyczyniają się do jego konstrukcji, same współkonstruują to społeczeństwo. To jest pogląd radykalnie przeciwny takiemu stanowisku, które widzi w tej strukturze pojęciowej tylko jakąś ideologię, coś post factum uzasadniającego faktyczne procesy społeczne, ekonomiczne, historyczne i tak dalej. Przekonanie o konstytutywnym charakterze pojęć to jest natomiast taki opis praktyk społecznych, w którym te praktyki są tworzone, urzeczywistniane przy współudziale tych pojęć. Żeby tego źle nie zrozumieć – to nie jest takie wyobrażenie, że jakieś pojedyncze jednostki czy całe grupy ludzkie tworzą sobie rzeczywistość społeczną wedle jakiegoś planu. To tak nie działa, nie realizuje jakiejsz założonej z góry koncepcji. Te pojęcia, o które tutaj chodzi – wolność, sprawiedliwość, prawo, dobro i tak dalej – nie są niczym prywatnym, nie są niczym subiektywnym. Ich sens można wyczytać i zrozumieć dopiero dzięki interpretacji społecznych instytucji i praktyk. W trakcie tej interpretacji okazuje się, że instytucje tego społeczeństwa same są wyrazem pewnego rozumienia tych fundamentalnych pojęć – rozumienia charakterystycznego dla podmiotów uczestniczących w tych praktykach i w tych instytucjach. Konstrukcja prawna i instytucjonalna państwa, relacje społeczne, nawet obyczaje czy tradycje stanowią sposób, wyraz rozumienia pewnych fundamentalnych, kluczowych dla społeczeństwa pojęć. Można powiedzieć, że filozofia od czasów Sokratesa i Platona stawia sobie za cel zgłębienie sensu takich właśnie pojęć. *Państwo*

Platona – wspomniane przeze mnie wcześniej w kontekście owej heglowskiej tezy o filozofii jako własnej epoce ujętej w myślach – to nie jest dialog o państwie, tylko o sprawiedliwości. Od samego początku filozofia próbuje zgłębić sens tych fundamentalnych pojęć. Nie są to jednak pojęcia, które dopiero na końcu gdzieś doczepia się do szeregu doświadczeń. Nie, one to doświadczenie społeczne konstytuują²⁸. Podmioty, które uczestniczą w instytucjach i relacjach społecznych, rozumieją już w pewien sposób pojęcia takie, jak prawo, wolność, sprawiedliwość. Tworząc te instytucje, współtworząc je, dają wyraz temu rozumieniu. Te pojęcia działają. One konstytuują rzeczywistość społeczną. My je mamy w tej rzeczywistości odnaleźć, stamtąd je wypreparować. To jest ta idea. Można by zatem powiedzieć, że teoria społeczna czy filozofia społeczna nie dlatego nie może być neutralna wobec swojego przedmiotu, czyli społeczeństwa, że nie jest w stanie uniezależnić się od wymiaru faktycznego, tylko dlatego że to rzeczywistość społeczna nie jest neutralna wobec samej teorii społecznej. To znaczy, że nie można opisać rzeczywistości społecznej, nie posługując się pewnymi pojęciami, które w pewnym sensie fundują owe relacje czy procesy. Do tego zagadnienia wrócimy w wykładzie o Hobbesie – tam będzie to istotny problem. Czy można pominąć pewne normatywne pojęcia przy opisie relacji instytucji społecznych? Zdaje się, że nie.

1.10 Szkoła frankfurcka

Z tego stanu rzeczy, że owa teoria społeczna nie jest neutralna wobec swojego przedmiotu, jakim jest społeczeństwo, które bada, zdała sobie sprawę między innymi szkoła frankfurcka. Dlatego właśnie chciała zastąpienia pojęcia teorii tradycyjnej czy tradycyjnego pojęcia neutralnej teorii pojęciem teorii krytycznej, czyli takiej, która zdaje sobie sprawę nie tylko z własnego uwikłania w procesy społeczne, ale też z własnego wpływu na nie²⁹. Frankfurtczycy podkreślali także, że każde filozoficzne pojęcie – sprawiedliwość, prawo, wolność, piękno i tak dalej – niesie w sobie własną historię. Że te różne sposoby rozumienia tego pojęcia odkładają się, tworzą w nim warstwy, sedymentują się. Nie można więc naiwnie używać tych pojęć, zapominając o ich historii. Pojęcia mają swoją historię, mają swoje społeczne źródła i społeczną treść – tak można by podsumować tę myśl. Adorno w jednej ze swoich krytycznych uwag to właśnie zarzuca pozytywizmowi – że on bierze w nawias, zapomina, wsuwa pod dywan historię pojęć. „Pozytywizm [pisze Adorno – J.K.-K.] zarzuca myśleniu to, co myślenie po tysiącokroć wiedziało i zapomniało, i dopiero dzięki tej wiedzy

²⁸ Por. Peter Winch, *Idea nauki o społeczeństwie...*, s. 72–97.

²⁹ Por. Max Horkheimer, *Teoria tradycyjna a teoria krytyczna*, w: *Szkoła frankfurcka*, wstęp i tłum. Jerzy Łoziński, t. 2, cz. 1, Kolegium Otryckie, Warszawa 1987, s. 137–171.

i zapomnieniu stało się myśleniem. Ów dystans myśli wobec rzeczywistości to właśnie osad, jaki dzieje pozostawiły w pojęciach³⁰. To bardzo ładna metafora. Pojęcia mają swoje dzieje, swoją historię rozumienia i będącego wyrazem tego rozumienia zastosowania przy konstrukcji porządków społecznych.

1.11 Zadanie filozofii społecznej

Można powiedzieć: zwolennik tezy o społecznej naturze filozofii twierdzi, że pojęcia, społeczny kontekst ich powstania, narodzin, można by rzec, oraz społeczny kontekst ich użycia są ze sobą jak najściślej powiązane i to powiązanie powinno stać się przedmiotem namysłu filozoficznego. Jeśli zatem kluczowe pojęcia filozoficzne, takie jak sprawiedliwość, wolność, prawo, dobro i tak dalej, mają nie tylko społeczne korzenie, nie tylko wywodzą się ze społecznych relacji i stosunków, lecz także odgrywają konstytutywną rolę dla porządków społecznych, to filozofia społeczna rzeczywiście powinna być uważana za jedną z naczelných dyscyplin filozoficznych. Tylko dlatego, że w istniejących już instytucjach, relacjach, porządkach społecznych, szeroko rozumianych praktykach osadziło się jakoś nasze rozumienie tych fundamentalnych pojęć, możemy to rozumienie wypreparować z owych instytucji i przyłożyć je do faktycznych zjawisk społecznych. Nawet w sensie krytycznym. Ktoś mógłby tak krytycznie powiedzieć, że przemycamy w ten sposób jakąś metafizyczną koncepcję, społeczną metafizykę. Można by na to przewrotnie odpowiedzieć, że nawet jeśli teorie społeczne zawierają w sobie taki metafizyczny rys, metafizyczny wątek czy charakter, to jest tak dlatego, że odzwierciedla się w nich metafizyczny charakter samej społecznej rzeczywistości. Metafizyka tego, co społeczne, to nie jest wymysł teoretyka, tylko raczej, można powiedzieć, społeczna fizyka zawsze jest jeszcze obciążona pewnym naddatkiem. Tam jest jakiś taki wymiar, który przemienia ją w coś metafizycznego.

1.12 Idee a rzeczywistość w filozofii społecznej

Żeby zejść z tego poziomu abstrakcji, podam przykład, jak to rozumie Habermas – jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów. Jürgen Habermas myśli, że idee, którymi się posługujemy w życiu społecznym, to takie idealne kontrfaktyczne założenia. Na przykład mamy ideę czystej, sprawiedliwej sytuacji komunikacyjnej³¹. Sytuacja komunikacyjna to taka, w której wszyscy jej

³⁰ Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 148.

³¹ Por. Jürgen Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. Wanda Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 38–41.

uczestnicy mają taki sam dostęp do informacji, ten sam status, traktują się serio, poważnie, nie próbują się nawzajem oszukać, manipulować sobą i tak dalej – szereg warunków musi być spełnionych. Chodzi o to, że nigdy nie doświadczamy w rzeczywistości czystej sytuacji komunikacyjnej, te rzeczywiste sytuacje są jakoś zawsze ułomne. Ale skąd wiemy, że one są ułomne? Bo dysponujemy tymi pojęciami. To są wyidealizowane warunki. To jest właśnie ten naddatek w samej rzeczywistości społecznej – potrafimy wyidealizować warunki relacji społecznych, bo te relacje zawierają w sobie normatywne dążenia, normatywne roszczenia, które wykraczają poza to, co faktyczne. Dlatego możemy zrozumieć przeciwieństwo między tą czystą sytuacją komunikacyjną a każdą konkretną dyskusją, rozmową, debatą i tak dalej, możemy ocenić, porównać tę realizację, to urzeczywistnienie z tym asymptotycznie rozumianym ideałem. Stąd ta metafora. To nie teoria społeczna jest metafizyczna – to społeczeństwo jest metafizyczne. Ono jest *fizyczne* w sensie pewnych faktycznych relacji i stosunków. Ale w tych faktycznych relacjach i stosunkach tym, co je konstytuuje, są pojęcia, idee, a zatem także pewne normatywne roszczenia. One są tam w środku, nie na zewnątrz, nie są skonstruowane jako świat idealny, do którego coś przykładamy – nie, one są *tam* i *stamtąd* wykraczają poza to, co każdorazowo dane. To jest ciekawy sposób myślenia o związku między tym, co idealne i rzeczywiste, w obrębie tego, co rzeczywiste. Napięcie między tym, co rzeczywiste i idealne w teorii społecznej, jest w tym, co rzeczywiste. Dlatego pozwala na dystans pojęć wobec rzeczywistości, na porównanie tych faktycznych relacji i stosunków społecznych z tą powinnością, tym czystym porządkiem, który zawsze jakoś jest zakorzeniony, już tam jest, ale jest pewnym naddatkiem, wystaje ponad to, co dało się już zrealizować.

1.13 Problem uspołecznienia w filozofii społecznej

Można więc powiedzieć, że filozofia społeczna bada nie tyle same procesy uspołecznienia, ile rolę, jaką odgrywają w nich pojęcia. Jej zadaniem jest nie tyle zbadanie konkretnych procesów społecznych, procesów uspołecznienia, ile próba odpowiedzi na pytanie: jak możliwe jest uspołecznienie? To może przywoływać skojarzenie z wymiarem ekonomicznym, więc od razu warto zadać pytanie: jak możliwa jest społeczna natura człowieka? Jak możliwe jest to, że człowiek jest istotą społeczną? Jak możliwe jest uspołecznienie? Jak możliwe jest powstanie społeczeństwa i jak je zrozumieć? U tych klasycznych autorów, od których zaczniemy nasze spotkania – u Hobbesa, Locke’a, Rousseau – kluczowa była odpowiedź na pytanie: jak doszło do uspołecznienia? Nie chodziło jednak o to, jak doszło do uspołecznienia w konkretnych warunkach historycznych, tylko o to, jak to jest możliwe, że oddzielone od siebie, zabiegające o swoje interesy, realizujące swoje egoistyczne cele jednostki czy podmioty tworzą

wspólnotę polityczną i społeczną. Nie chodzi ani o socjologię, ani o historię. Nie chodzi o rekonstrukcję powstania konkretnych społeczeństw czy państw. Chodzi o pytanie – jak to w ogóle możliwe, że racjonalne podmioty tworzą więzi społeczne? To jest pytanie filozofii społecznej. W przypadku autorów, o których wspomniałem, próbą odpowiedzi była koncepcja umowy społecznej.

Typowe dla filozofii społecznej pytania – tak jak pytanie: jak w ogóle jest możliwe uspołecznienie? – będą brzmieć tak: czym w ogóle jest wspólnota polityczna i społeczna? Jak daleko mogą sięgać jej uprawnienia? To jest bardzo ważne – nie jak daleko faktycznie sięgają uprawnienia takiej czy innej wspólnoty, tylko jak daleko w ogóle mogą sięgać uprawnienia wspólnoty politycznej czy społecznej. Albo pytanie: czym jest prawo? w odróżnieniu od pytania: co jest zgodne z prawem, a co niezgodne z prawem w danej epoce, w danym kraju? Czym jest sprawiedliwość? – w odróżnieniu od pytania: co i przez kogo jest uznawane za sprawiedliwość? Czym jest władza? w odróżnieniu od pytań: jak się zdobywa władzę, jak się ją utrzymuje? Kto jest u władzy? Filozofia społeczna pyta nie o przebieg tego czy innego historycznie dokonanego lub dokonującego się uspołecznienia, lecz o warunki samej możliwości uspołecznienia, powstania społeczeństwa.

1.14 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 1

To jest dobry moment, żeby spróbować zrozumieć, jaka jest relacja filozofii społecznej i filozofii polityki. Oczywiście można powiedzieć analogicznie – filozofia polityki zajmuje się fundamentalnymi pojęciami kategorii polityczności: państwem, prawem, władzą. Można by zapytać: czy w takim razie filozofia społeczna jest jakąś częścią filozofii polityki? Czy jakoś się zawiera w filozofii polityki? Można by też ująć to tak: jeśli filozofia społeczna zajmuje się warunkami możliwości uspołecznienia, to w takim razie filozofia polityczna czy filozofia polityki zajmuje się warunkami możliwości wyłonienia się instytucji politycznej. Stworzenie takiej sieci instytucji politycznych można by nazwać procesem polityzacji.

Można zadać pytanie: czy polityzacja jest warunkiem czy raczej efektem uspołecznienia? Wokół tych pytań będą się rozgrywać różne debaty, o których będę mówił. Na przykład między Tomaszem Hobbesem a Johnem Lockiem. Tomasz Hobbes będzie uważał, że uspołecznienie następuje poprzez akt stworzenia struktury politycznej i z nim jest bezpośrednio związane. Zobaczymy, jak struktura polityczna się rozpada; jak znika suweren, to – można powiedzieć – znikają wszelkie więzi społeczne. Locke z kolei sądzi, że uspołecznienie jest bardziej pierwotne od stworzenia pewnych porządków politycznych, niezależne od tych porządków. Polityka – czy to, co polityczne – wynika z pewnych napięć, nieusuwalnych problemów w obrębie uspołecznienia, wspomaga i stymuluje

rozwój społeczeństwa, ale dla samego uspołecznienia nie jest warunkiem sine qua non. Hegel z kolei w wygłoszonych w Berlinie w latach 1824–1825 wykładach powiada: w nowszych czasach – odnośnie do tej klasycznej teorii epoki nowożytnej – państwo stało się wyróżnionym przedmiotem zainteresowania filozofii praktycznej: jego powstanie, jego uprawnienia, jego granice i tak dalej. Zapomniano jednak o filarach tego państwa, o rodzinie i korporacji czy – mówiąc szerzej – o życiu etycznym, a zatem o społecznych procesach, o relacjach, o instytucjach społeczeństwa obywatelskiego. Próbowano w ten sposób – tak Hegel puentuje tę ładną metaforę – zbudować piętro domu, zaniedbując parter³². Co się wtedy dzieje? Wszystko się rozpada. Państwo i instytucje polityczne nie mogą wisieć w próżni. Budując dom, zapomniano o filarach. Skupiono się na wymiarze politycznym, zapominając o społecznych podstawach. To nie Marks to mówi – to Hegel. W takim ujęciu, można powiedzieć, filozofia społeczna badałaby ukryte fundamenty filozofii polityki. To jest myśl w istocie transcendentálna przy całym sceptycyzmie Hegla wobec filozofii transcendentálnej.

Najbardziej radykalny pogląd dotyczący relacji między kwestiami społecznymi i politycznymi sformułował niemiecki filozof Johann Gottlieb Fichte. W wygłoszonych w Jenie wykładach dotyczących powołania uczonego czytamy:

Przeznaczeniem człowieka jest życie w społeczeństwie; powinien on żyć w społeczeństwie; jeśli żyje w izolacji, nie jest człowiekiem w pełni rozwiniętym i stoi w sprzeczności z samym sobą. [...] [Tymczasem – J.K.-K.] życie w państwie nie należy do absolutnych celów człowieka [...]; jest to tylko stosowany w pewnych warunkach środek do stworzenia doskonałego społeczeństwa. Państwo, tak jak wszelkie ludzkie instytucje, które są tylko środkami (narzędziami), zmierza do swojego własnego unicestwienia: *celem wszelkiego rządu jest uczynić rząd zbędnym*³³.

To nie Karol Marks pierwszy głosił tezę o stopniowym obumieraniu państwa w wyniku procesów prawdziwego, pełnego uspołecznienia. Fichte mówi: „*celem*

³² Por. wykład 20 z 05.05.2020, punkt 20.6.

³³ Kloc-Konkołowicz przytacza ten cytat ze swoich notatek, najpewniej we własnym tłumaczeniu, por.: „Człowiek jest powołany do życia w społeczeństwie. Powinien żyć w społeczeństwie. Nie jest w pełni doskonałym człowiekiem i przeczy samemu sobie, jeśli żyje w izolacji. [...] Życie w państwie nie należy do absolutnych celów człowieka – niezależnie od tego, czego by o tym nie mówił pewien bardzo wielki człowiek – lecz jest ono, dającym się zaakceptować tylko pod pewnymi warunkami, środkiem dla założenia doskonałego społeczeństwa. Państwo, podobnie jak każda ludzka instytucja, będąca jedynie środkiem, zmierza do swojego własnego unicestwienia. Celem każdego rządu jest uczynić rząd zbędnym” (Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, tłum. Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 44).

wszelkiego rządu jest uczynić rząd zbędnym". To znaczy: celem wszelkiego dobrze działającego rządu jest uczynić rząd zbędnym. To jest bardzo ładne zdanie na zakończenie. Zostawiam z nim państwa.

Nie udało mi się dzisiaj dokończyć tej wizji poważnie traktowanej filozofii społecznej, wróć do tego jeszcze w przyszłym tygodniu. A kiedy już przedstawię państwu zarys tej koncepcji, to przejdziemy do klasycznych koncepcji umowy społecznej i zaczniemy od Tomasza Hobbesa, od *Lewiatana*. Bardzo państwu dziękuję za dziś!

2.1 Filozofia społeczna a filozofia polityki, cz. 2 – 2.2 Pojęcie pracy w filozofii społecznej – 2.3 Transcendentalna filozofia społeczna Siemka – 2.4 Indywidualizacja a uspołecznienie – 2.5 Intersubiektywność podmiotu – 2.6 Uznanie – 2.7 Racjonalność w filozofii społecznej – 2.8 Filozofia społeczna jako hermeneutyka nowoczesności – 2.9 Lewiatan Hobbesa – 2.10 Tönnies: wspólnota i stowarzyszenie – 2.11 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 1 – 2.12 Hobbes: kontrfaktyczność stanu natury – 2.13 Habermasa interpretacja teorii Hobbesa – 2.14 Hobbes: atomizm społeczny – 2.15 Foucaulta interpretacja władzy u Hobbesa – 2.16 Życie a twórczość Hobbesa – 2.17 Hobbes: mechanicyzm a teoria polityczna – 2.18 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 1: kontrfaktyczność teorii – 2.19 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 2: status moralny człowieka w stanie natury – 2.20 Teoria Hobbesa a fizyka Newtona – 2.21 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 3: altruizm – 2.22 Hobbes: nominalizm, cz. 1: krytyka Kartezjusza

Szanowni państwo, witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej, drugim w tym roku.

Dzisiaj chciałbym dokończyć opowieść o tym, jak można rozumieć filozofię społeczną, jak można traktować ją jako ważną, a może nawet jedną z centralnych dziedzin filozoficznych. Następnie przejdę do pierwszego z tematów, którymi tutaj będziemy się zajmować, mianowicie do koncepcji umowy społecznej. Omawianie tej koncepcji w jej różnych formułach zaczniemy od analizy *Lewiatana* Tomasza Hobbesa. Zatem do rzeczy.

2.1 Filozofia społeczna
a filozofia polityki, cz. 2

„Celem wszelkiego rządu jest uczynić rząd zbędnym” – tym elektryzującym cytatem zakończyłem poprzedni wykład¹. Intencja autora tych słów, Johanna Gottlieba Fichtego, jest w tym kontekście jasna, zrozumiała. Otóż zakłada on, że rozumnym celem ludzkich działań i zarazem przedmiotem filozofii praktycznej, jak to się wtedy nazywało, jest społeczeństwo i jego urządzenia, wśród których przejściowo znajdują się także instytucje polityczne. Instytucje polityczne są więc tylko narzędziem, środkiem do ufundowania docelowo w pełni rozumnego, w pełni racjonalnego społeczeństwa. Podobny czy może pokrewny pogląd w tej kwestii sformułował później Karol Marks, dla którego instytucje polityczne, łącznie ze strukturą prawną społeczeństwa nowoczesnego, stanowią jedynie epifenomen – konsekwencję czy powłokę – pewnych procesów społecznych, przede wszystkim procesów produkcji i związanej z nimi walki klasowej. Choć może to wyobrażenie w pełni racjonalnego społeczeństwa, drogi wiodącej w tym kierunku jest inne, to nie jest ono jednak tak odległe, jeśli chodzi o relacje Marksa i Fichtego. Widać tutaj pewien wspólny wątek, pewną wspólną intencję. To społeczeństwo właśnie, a nie państwo i jego instytucje, jest właściwym przedmiotem zainteresowania filozofii. Marks rozwija bowiem swoją koncepcję emancypacji człowieka nie przez budowanie jakiejś koncepcji politycznej, przez mnożenie pewnych instytucji politycznych, lecz postulując właściwe i całkowite uspołecznienie człowieka.

2.2 Pojęcie pracy
w filozofii społecznej

W ten sposób Marks – a już przed nim Fichte i Hegel – wskazuje na pewne centralne pojęcie postrzegane jako punkt zwrotny czy miejsce, w którym kończy się filozofia polityki, a zaczyna filozofia społeczna; taki słup graniczny między tymi dwiema dziedzinami czy też może między filozofią polityki rozumianą w klasycznym sensie a właśnie nowożytną filozofią społeczną. Chodzi mianowicie o pojęcie pracy. To będzie jedno z centralnych pojęć omawianych w ramach tego wykładu, do którego będziemy jeszcze powracać. Już wkrótce pojawi się w sposób bardzo eksponowany w koncepcji Johna Locke’a, a potem będzie powracać u Hegla, Marksa i u wielu innych autorów.

Gdy spojrzymy na filozofię dwudziestego wieku, można powiedzieć, że u dwojga autorów, o których z pewnością będę wspominał, mianowicie u Hanny Arendt i Jürgena Habermasa, to właśnie pojęcie pracy wyznacza pewną granicę, pewien przełom, przejście od klasycznie rozumianej teorii

¹ Por. wykład 1 z 20.10.2020, punkt 1.14.

politycznej do filozofii społecznej. W klasycznym ujęciu polityki czy polityczności nie ma bowiem miejsca na pojęcie pracy. Można nawet powiedzieć, że praca musi zostać pozostawiona w obszarze prywatnym, w obszarze domostwa, aby można było w ogóle uczestniczyć w obywatelskim życiu publicznym czy też po prostu w życiu politycznym². W szczególności Hannah Arendt naszkicowała bardzo wyrazisty model, w którym uczestnictwo w życiu politycznym, rozumiane jako realizacja ludzkich wolności, możliwe jest dopiero wtedy, kiedy właśnie nie jest już wykonywana praca. Tymczasem nowoczesność oznacza stopniowe wdzieranie się w dziedzinę tego, co publiczne – pracy, relacji społecznych, ale przede wszystkim stosunków pracy. Co za tym idzie, zdaniem Arendt następuje tutaj swoiste uprzywatnienie sfery publicznej z towarzyszącą temu procesowi likwidacją autoteliczności sfery politycznej. Sfera polityczna – mówi Arendt – w tym starożytnym, klasycznym ujęciu nie ma celu poza sobą. Jest autoteliczna – ten cel ma sama w sobie. Sam udział w życiu politycznym, samo debatowanie, samo uczestnictwo jest już realizacją celu polityczności. Tymczasem w owej nowoczesnej, nowożytnej perspektywie filozofii społecznej celem polityki, polityczności jest realizacja społecznych potrzeb i interesów. Polityka zostaje postawiona w służbie życia i potrzeb, powiada Arendt. Tutaj oczywiście z punktu widzenia filozofki następuje pewna degrengolada, zagubienie tego pierwotnego sensu polityczności, a także związany z tym kryzys przestrzeni publicznej, ale także prywatności. Co ciekawe, Jürgen Habermas właściwie zgadza się co do samego przebiegu tego procesu. On także widzi w pojęciu pracy, w pojęciu relacji społecznych ten punkt zwrotny – w tym, że to właśnie praca i relacje społeczne stają się przedmiotem publicznego zainteresowania, publicznej troski, pewnych programów, projektów, że polityka zostaje podporządkowana realizacji owych celów społecznych. Arendt ocenia ten proces zdecydowanie negatywnie. Habermas nie podziela tej oceny, choć podziela samą wizję w licznych tekstach, gdzie jest mowa o klasycznej teorii polityki i przejściu w kierunku nowoczesnej filozofii społecznej³.

² Rekonstrukcja poglądów Hannah Arendt por. wykład 22 z 19.05.2020 i wykład 23 z 26.05.2020. W opracowanym materiale brak oddzielnego wykładu na temat myśli Habermasa, aczkolwiek jego twierdzenia pojawiają się w wielu wykładach, m.in. poświęconych Hobbesowi i Kantowi. Por. *Przedmowa*, s. 21.

³ Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Scholar, Warszawa 2005, s. 59–60; por. także Jürgen Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 66–110.

Wróćmy jednak do samego rozumienia filozofii społecznej jako – jak to nazwałem – badania warunków możliwości uspołecznienia. Powiedziałem, że to jest takie najbardziej fundamentalne ujęcie – filozofia społeczna jako badanie warunków możliwości uspołecznienia. Oczywiście pytanie o warunki możliwości jest pytaniem kantowskim. Studentki i studenci filozofii wiedzą o tym, że jak mówimy o warunkach możliwości, to pewnie mamy na myśli kantowską perspektywę filozofii transcendentalnej. Stąd w głowie mojego nauczyciela Marka Siemka zrodziła się idea transcendentalnej filozofii społecznej⁴. On o tym mówił, pisał. To jest oczywiście idea – on doskonale o tym wiedział – dość kontrowersyjna, dlatego że to, co transcendentalne (tak jak interpretujemy filozofię Kanta), ponieważ dotyczy samej formy, samych warunków poznania, jest niezależne od czasu, od empirii, od stosunków i relacji społecznych. Jest, można powiedzieć, wręcz ahistoryczne, pozaczasowe, a zatem przed- czy pozaspołeczne. Skąd więc transcendentalna filozofia społeczna? Czy to nie jest jakiś oksymoron? Myślę, że można uratować tę ideę transcendentalnej filozofii społecznej, jeśli pojęcie „transcendentalny” będziemy rozumieć nie jako stricte techniczne pojęcie kantowskiej filozofii teoretycznej, zwłaszcza z pierwszej Krytyki, czyli *Krytyki czystego rozumu*, tylko w jej szerszym rozumieniu.

Cóż to jest ta filozofia transcendentalna? Studenci myślą sobie teraz: o matko, cały wykład o tym będzie! Nie, postaram się to powiedzieć krótko i zrozumiale także dla tych, którzy nie studiują filozofii. Można powiedzieć, że fundamentalną ideą filozofii transcendentalnej jest ujęcie podmiotu poznania jako współkształtującego przedmiot poznania, podmiotu poznania jako aktywnego. Przedkantowska filozofia, która zajmowała się procesami poznania, traktowała podmiot poznający jako coś biernego. Te słynne metafory: tabula rasa – ta czysta kartka, na której dopiero wrażenia zmysłowe się zapisują, odciskają swoje piętno⁵. Te pojęcia, które tworzone są dopiero na podstawie

⁴ Zarys koncepcji transcendentalnej filozofii społecznej Marka Siemka można znaleźć m.in. w: Marek J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, w: *Filozofia europejska w XX wieku. Tradycje i ich społeczne znaczenie. Polsko-niemiecko-francuska konferencja filozoficzna*. Wydanie dwujęzyczne, red. Andrzej Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 49–62. Tekst ten, częściowo zmieniony, ukazał się także jako: Marek J. Siemek, *O pojęciu transcendentalnej filozofii społecznej*, w: tenże, *Dzieła*, t. 7: *Inedita*, red. Ewa Nowak, Wydawnictwa UW, Warszawa 2020, s. 46–61. Omówienie siemkowskiej koncepcji transcendentalnej filozofii społecznej przez Kłoca-Konkołowicza można znaleźć we wspomnianym już artykule: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Siemek i filozofia. O transcendentalnej filozofii społecznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1(16), s. 81–97.

⁵ Termin „tabula rasa” był często używany w filozofii nowożytnej do scharakteryzowania stanowiska empiryzmu. Główny przedstawiciel angielskiego empiryzmu, John

wrażeń zmysłowych. Będziemy dzisiaj mówić o Hobbesie właśnie z taką twardą empirystyczną wersją teorii poznania, gdzie, jak to się ładnie mówi, nie ma niczego w umyśle, czego wcześniej nie było w zmyśle. Umysł właśnie jako pewna władza poznawcza jest tutaj zawsze bierny. On tylko rejestruje. Może potem coś tworzyć, inicjować, może sobie coś wyobrażać, może kombinować pewne pojęcia, ale dlatego, że najpierw był receptywny, bierny – wchłaniał to, co przychodziło z zewnątrz. Natomiast taką fundamentalną ideą filozofii transcendentalnej – nie wdając się w szczegóły – jest to, że umysł w ludzkim poznaniu pełni rolę aktywną. On nie tylko percypuje, nie tylko wchłania w siebie, ale także tworzy czy współtworzy przynajmniej przedmioty, które sam poznaje. Oczywiście w filozofii teoretycznej Kanta, tej wyłożonej przede wszystkim w *Krytyce czystego rozumu*, chodzi o formy zmysłowości, czyli przestrzeń i czas, które zdaniem tego filozofa są czymś subiektywnym, są właśnie subiektywnymi formami ludzkiego poznania, ale ponadto także o kategorie intelektu, którymi porządkujemy nasze doświadczenie – jak przyczytna, skutek, substancja i tak dalej. My je porządkujemy nie w sensie świadomym, że mamy to doświadczenie i jakoś je potem układamy, tylko nasze doświadczenie składa się z materii, która pochodzi z zewnątrz od rzeczy samej w sobie i z naszych czystych form naoczności i owych kategorii intelektu. To, co poznajemy, to zjawiska, to już jest ta materia ujęta w owe formy. Nie poznajemy niczego poza nią. W tym, co poznajemy, zawsze jest już element aktywności samego poznającego podmiotu.

Tak w telegraficznym skrócie można ująć naczelną ideę filozofii transcendentalnej, jeśli chodzi o wymiar poznawczy. Można powiedzieć, że filozofia transcendentalna to jest filozofia, która skupia się na samym procesie poznania. Proszę jednak zobaczyć, że ona próbuje ująć relację między podmiotem i przedmiotem, zejść poniżej niej i zobaczyć, jak to wygląda, jak się tworzy po jednej stronie podmiot, a po drugiej przedmiot. W tej rekonstrukcji owej relacji podmiot nie jest tylko bierny, nie przyjmuje tylko biernie płynących z zewnątrz impulsów, ale sam jest aktywny, wnosi coś do tego poznania. Tylko dzięki temu, że najpierw coś wnosi, potem jest w stanie w ogóle coś poznać. Jak mówi Kant w bardzo obrazowej metaforze, poznajemy z rzeczy tylko tyle, ile sami w nie wcześniej włożyliśmy⁶. Jeśli odwołamy się do tak rozumianej idei

Locke, w *Essays on the Law of Nature* (1664) wprowadził pojęcie „*rasas tabulas*” i powrócił do niego w szkicu do swojego głównego dzieła *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Ostatecznie w *Rozważaniach...* Locke użył angielskiego określenia *white paper* (biała, czysta kartka), por.: „Założmy zatem, że umysł jest, jak się to mówi, czystą kartą, nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei [...]” (John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. Bolesław Gawecki, PWN, Warszawa 1955, s. 119 [ks. II, rozdz. 1, § 2]).

⁶ Por. m.in. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 25 (B XI–B XII). Kant stwierdza m.in.: „Temu, kto pierwszy

filozofii transcendentalnej i spróbujemy ją odnieść do wymiaru społecznego, to moglibyśmy powiedzieć, że transcendentalna filozofia społeczna ujmuje podmiot jako aktywnego twórcę świata społecznego, jako kogoś, kto konstytuuje ten świat, tworzy go czy współtworzy. Co ważne – i to też jest idea filozofii transcendentalnej – proszę tego tak nie rozumieć, że każdy tworzy swój własny świat według swoich własnych kategorii, według swoich własnych form. To byłoby zupełnie inne stanowisko, zwane czasem solipsyzmem – to jedno z tych stanowisk w filozofii, które wszyscy znają, ale właściwie nikt chyba na poważnie go nigdy nie głosił. O nic takiego tutaj nie chodzi. Kant oczywiście zakłada, że wszystkie racjonalne podmioty mają te same formy naoczności i te same kategorie.

Proces tworzenia świata, który poznajemy, nie jest zatem czymś dowolnym, nie zależy od czyjegoś widzimisie, tylko podlega pewnym koniecznym prawom. Te konieczne prawa, jak potem powie po Kancie Fichte, są przez nas odczuwane jako pewien przymus, którego jesteśmy przedmiotem, kiedy poznajemy. Ten przymus się nam udziela jako zastany charakter owej rzeczywistości, którą poznajemy, jako gotowy charakter, który się nam narzuca, który przymusza nas do akceptacji w ujęciu filozofii transcendentalnej. Nie można tego traktować dogmatycznie, że on tam już był, tylko jako pochodną koniecznych procesów ustanawiania samego świata poznania. Odnosnie do idei koniecznych praw można powiedzieć, że nie tyle podlegamy konieczności rzeczy, które są gdzieś na zewnątrz nas, ile to uporządkowanie, systematyczność i konieczność poznania, owa tożsamość procesów poznania dla wszystkich poznających jest efektem koniecznych praw rządzących naszym umysłem. Kant odwołuje się do pewnej starożytnej metafory: kiedy śpimy, to każdy z nas ma osobny świat, ale kiedy czuwamy, kiedy jesteśmy na jawie, to wszyscy mamy świat wspólny⁷. Dlatego, że wszyscy operujemy tymi samymi kategoriami poznawczymi. U każdego z tych podmiotów świat poznania konstytuuje się w ten sam sposób, dlatego że ową konstytucją świata poznania rządzą te same konieczne prawa. Chodzi tu o aktywny, nie pasywny podmiot, działający według pewnych koniecznych praw, niezależnych od jego empirycznego,

dowodnie okazał [właściwości] trójkąta równoramiennego [...], zabłysło jakby światło: pojął bowiem [...] że – aby z całą pewnością coś *a priori* wiedzieć – nie może żadnej rzeczy przypisywać nic, jak tylko to, co z koniecznością wynikało z tego, co sam w nią zgodnie ze swym pojęciem włożył”.

⁷ Por. m.in. następującą uwagę Kanta: „Arystoteles mówi gdzieś: Gdy czuwamy, mamy świat wspólny, gdy śnimy, każdy ma swój własny” (Immanuel Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, tłum. Władysław M. Kozłowski, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, red. Marek Jankowski, Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 773 [II 342]). Twierdzenie to pochodzi od Heraklita (por. fragment B 89 w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, red. Hermann Diels, Walther Kranz, Weidmann, Zürich 1996, s. 171).

zmysłowego widzimi się, od jego empirycznej woli. Gdyby tę ideę aktywnego podmiotu, ale podlegającego pewnym koniecznym prawom, odnieść do świata społecznego, to otrzyma się bardzo ciekawą koncepcję. Transcendentalna filozofia społeczna pozwalałaby nam myśleć o człowieku jako o podmiocie, który aktywnie współkonstruuje świat swoich relacji społecznych i świat historii, ale nie według własnego widzimi się, według własnej arbitralnej woli – choć może mu się tak wydawać, kiedy działa – ale według koniecznych praw. Przytoczę teraz taki piękny cytat ze znanego klasyka: „Ludzie tworzą własną historię, nie tworzą jej jednak w sposób wolny, nie w wybranych przez siebie warunkach, lecz w warunkach bezpośrednio odnajdowanych”⁸. Czyli tak, jak transcendentalna filozofia Kanta czy Fichtego zadaje pytanie o warunki możliwości odniesienia między podmiotem a przedmiotem, o warunki możliwości poznania – jak to nazywał Marek Siemek: o odniesienie epistemiczne, poznawcze ujmowane jako pewna całość wraz z jego oboma członami, czyli podmiotem i przedmiotem – tak marksowskie stanowisko, to któremu wyraz dał przed chwilą przeze mnie przywołany cytat, stawia pytanie o całość odniesień społecznych konstytuowanych przez polityczną ekonomię kapitalizmu. Ale tym, co łączy Kanta i Marksa, nie jest jakieś zastosowanie przez Marksa kantowskiej filozofii do dziedziny spraw społecznych, tylko podobna – jeśli wręcz nie ta sama – intuicja. Mianowicie to podmiotowość jest prawdziwym źródłem przedmiotowości. Przecież to jest idea już młodego Marksa – to ludzie tworzą te relacje społeczne. W kolejnych wykładach będę mówił o Marksie, o Benjaminie, potem o szkole frankfurckiej⁹. Tam ciągle wraca idea, że to ludzie tworzą te relacje. Jak więc się to dzieje, że jawią im się one jako coś obcego, danego, narzuconego z góry, wręcz złowrogiego, coś, co im samym zagraża? Te relacje społeczne, porządki, wobec których czują się mali i znikomymi, to przecież są ich porządki. To podmiotowość jest źródłem przedmiotowości. Na przykład tej, jak u Kanta czy Fichtego, która staje się potem przedmiotem wiedzy, przedmiotem nauki, przedmiotem przyrodoznawstwa. Ona nie jest z góry dana, zastana, naturalna – jest wytworem aktywnej podmiotowości. Ta przedmiotowość u Kanta czy Fichtego, choć jest wytworem wolnej podmiotowości, stawia jednak tej podmiotowości swoisty opór. Podmiot, kiedy już staje się podmiotem empirycznym, zderza się z ową przedmiotowością, której sam jest jako podmiot transcendentalny współtwórcą. Zadanie

⁸ Anonimowy autor polskiego przekładu oddał to zdanie następująco: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, jakie już zastali, w okolicznościach danych i przekazanych” (Karol Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 8, Książka i Wiedza, Warszawa 1964, s. 125).

⁹ Por. wykłady 20 z 05.05.2020 i 21 z 12.05.2020.

filozofii transcendentalnej polega na tym, żeby wyjaśnić, jak to jest możliwe, że aktywny podmiot wytwarza przedmiotowość, która jemu samemu już jako podmiotowi empirycznemu stawia opór. To właśnie w filozofii transcendentalnej Kanta czy Fichtego wyjaśnieniem tego problemu jest rekonstrukcja koniecznych praw, według których konstytuujemy świat poznany. W ramach transcendentalnej filozofii społecznej, jak przenosimy kategorie w ten wymiar, można powiedzieć: to podmioty tworzą relacje, praktyki społeczne, instytucje społeczne. Zadaniem filozofii społecznej jest wyjaśnienie, dlaczego dzieje się tak, że te relacje, praktyki i instytucje jawią się potem owym podmiotom jako coś zastanego, coś, z czym one się konfrontują, czemu podlegają, wobec czego nawet czują się bierne. To pytanie wraca w niezliczonych wersjach w obrębie filozofii społecznej. Na przykład w klasycznej formule Rousseau: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”¹⁰. Jak to możliwe? Jak jest możliwe ujęcie obu tych wglądów nowoczesności naraz? Aktywnej, wolnej podmiotowości i obiektywnych porządków społecznych, którym ta podmiotowość podlega? Jak to zrobić? Próba odpowiedzi na to pytanie jest teoria Rousseau. Idea autonomii politycznej ma być właśnie tą odpowiedzią. Jak rozwiązać tę kwadraturę koła? – pyta Rousseau. Zachować ludzką wolność, akceptując podległość wynikającą z obiektywnych porządków społecznych. To bardzo twórczy sposób spojrzenia na filozofię społeczną. Jak pogodzić te dwa punkty widzenia? Ten subiektywny, aktywnej podmiotowości, i tej narzucającej się nam obiektywności, która jest przecież dziełem nas wszystkich. W tym sensie można mówić o zastosowaniu perspektywy transcendentalnej w ramach filozofii społecznej.

2.4 Indywidualizacja a społecznienie

Wspominałem już o nieusuwalnym założeniu takiego filozoficznego badania, tak jak je teraz przedstawiam, mianowicie o racjonalności. Mówiłem wcześniej o owej rozumności, której mamy poszukiwać w świecie. Za Heglem cytowałem, że rozumność jest czymś rzeczywistym, że mamy jej poszukiwać w pewnych urządzeniach, porządkach społecznych. Wspominałem o racjonalności jako czymś podmiotowym, ale nie subiektywnym. To jest bardzo ważna różnica – podmiotowym, ale nie subiektywnym, nie indywidualnym. Rozum nie należy do żadnego z nas, ale my wszyscy jakoś uczestniczymy w tym, co nazywamy rozumem. On się tworzy między nami, jest czymś intersubiektywnym. Do intersubiektywności jeszcze wrócę.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, PWN, Warszawa 1966, s. 9 (ks. I, rozdz. 1). Por. także wykład 8 z 08.12.2020.

W tym miejscu, nawiązując do tego, co mówiłem przed chwilą o owym napięciu między tym, co podmiotowe, i tym, co społeczne, warto wskazać na istotne zagadnienie, którym będą się zajmować różne nurty czy kierunki filozofii społecznej – na ową relację między indywidualizacją a uspołecznieniem, na procesy indywidualizacji i jednocześnie procesy uspołecznienia, relację między nimi. Jak to możliwe, że nowoczesne społeczeństwo opiera się jednocześnie na indywidualizacji i na silnym uspołecznieniu. Idąc jeszcze innym tropem, to samo można by powiedzieć tak: koniecznym założeniem i punktem wyjścia nowoczesnej filozofii społecznej jest świadomie działający, racjonalny podmiot. Jednak uczestnicząc w relacjach, instytucjach i praktykach społecznych, podmiot ten konfrontuje się ze specyficzną obiektywnością praw i instytucji, które są od niego niezależne. Każdy z nas ma to doświadczenie: czuje się wolnym podmiotem, a jednocześnie jest skonfrontowany z porządkami niezależnych instytucji. Jednak te porządki to nie są skały, na które wpadamy i się rozbijamy. Czujemy, że to jest przecież dzieło ludzkie, a zatem także i nasze. Każdy taki podmiot ma zatem poczucie, że to są jego prawa, jego instytucje, a jednak są one czymś więcej – wyrastają ponad niego, są czymś poza nim. Nie ma on nad nimi subiektywnej kontroli, rodzi się w nich i jakoś musi się w nich odnaleźć. Podlega w nich socjalizacji, wybiera w ramach tych instytucji i praktyk drogi realizacji swoich interesów i celów życiowych, które zastaje w takim, można powiedzieć, wspólnym rezerwuarze społecznych wyobrażeń i idei. W radykalnych wersjach to poczucie wyrastania instytucji, praktyk społecznych poza i ponad podmiot, gdzie instytucje nabierają wobec człowieka wręcz złowrogiego charakteru, jest odczuwane jako coś nie tylko obcego, ale i zagrażającego samemu indywidualnemu bytowi – klasycznym przykładem są tu oczywiście dzieła Franza Kafki. Bardzo wiele w filozofii egzystencjalnej pojawiało się takich wątków radykalnego wyobcowania człowieka wobec pewnych obiektywnych, społecznych instytucji, chociażby sartre’owskie „Inni to piekło”¹¹. Nie chodzi mi tu jednak o taki radykalny wymiar czy radykalny opis, ale raczej o zwykłe doświadczenie tego, że świat społeczny jest naszym światem, bo jest tworzony przez podmioty, ale jednocześnie jest światem obiektywnym, z którym się konfrontujemy. Filozofia społeczna staje wobec konieczności wyjaśnienia trudnej kwestii: jak to jest możliwe, że podmiot – aktywna instancja, która konstytuuje swój świat – na poziomie empirycznym podlega prawom, które jawią się temu podmiotowi jako coś od jego subiektywnej woli niezależnego? Ale podkreślam: ta konieczność praw społecznych jest czymś innym niż konieczność praw przyrodniczych. To jest konieczność, która nie ma charakteru przyrodniczego, tylko intersubiektywny, międzypodmiotowy.

¹¹ Dokładniej: „piekło to inni” (Jean-Paul Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. Jan Kott, w: tenże, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1956, s. 175).

To jest ciekawe. To napięcie między wolną podmiotowością a obiektywnym charakterem intersubiektywności jest właśnie przedmiotem badania filozofii społecznej. Można zatem powiedzieć, że jednym z naczelných przedmiotów zainteresowania filozofii społecznej jest relacja między tym, co podmiotowe, i tym, co międzypodmiotowe. Między tym, co subiektywne, i tym, co intersubiektywne. Albo inaczej – że filozofia społeczna zakłada, że pierwsze obiekty, pierwsze przedmioty, z którymi podmiot ma do czynienia, to nie są przedmioty poznania w rozumieniu przyrodoznawstwa, tylko inne podmioty.

2.5 Intersubiektywność podmiotu

Można powiedzieć, że jednym z naczelných odkryć filozofii społecznej jest to, że podmiot jest w samej swojej istocie intersubiektywny, to znaczy z konieczności, a nie jedynie przygodnie jest odniesiony do innych podmiotów. Powiedziałem w pierwszym wykładzie, że filozofia nie ma właściwie ustalonych wąglądów, takich odkryć czy patentów, które mogłaby gdzieś zarejestrować, ale jeśli jest jakiś taki wgląd filozofii społecznej, takie odkrycie, które można prześledzić i stwierdzić, jak do niego doszło, to jest to odkrycie intersubiektywnego charakteru samych podmiotów. Podmiot jest z konieczności odniesiony do innych. Nie tylko przez przypadek, nie dlatego, że stwierdza, że w świecie są jeszcze inne podmioty, ale dlatego, że samo pojęcie podmiotu implikuje, że tych podmiotów jest wiele. Proszę zobaczyć: filozofia społeczna nabiera wtedy rzeczywiście innego charakteru niż socjologia czy jakakolwiek inna nauka społeczna, bo jest odkryciem absolutnie fundamentalnego charakteru intersubiektywności. Jak to jest pięknie sformułowane u Fichtego: „jeśli w ogóle mają istnieć ludzie, to musi być ich wielu”¹². Jeśli w ogóle mają istnieć podmioty, to musi być ich wiele. To jest mocne filozoficzne twierdzenie takiej poważnie rozumianej filozofii społecznej. „Pojęcie człowieka [mówi dalej Fichte – J.K.-K.] nie jest zatem pojęciem jednostki [...], ale pojęciem gatunku”¹³. Można ten proces odkrycia intersubiektywności przedstawić w ten sposób: filozofia społeczna bada warunki i możliwości uspołecznienia i odkrywa u samego ich źródła zasadę aktywnego, konstytuującego swój społeczny świat podmiotu. Ale pytając o to, czym lub kim jest sam ten podmiot, czy też rozwijając ideę podmiotowości, która tkwi u podstaw świata społecznego, dociera filozofia społeczna do owego wymiaru międzypodmiotowego, do odniesienia intersubiektywnego.

¹² Oryg.: „sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein” (Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 39 [§ 3, Corollaria]). Kloc-Konkołowicz cytuję tutaj najpewniej bezpośrednio tekst niemiecki we własnym tłumaczeniu.

¹³ Oryg.: „Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen [...], sondern der einer Gattung” (tamże).

2.6 Uznanie

Filozofia społeczna odkrywa, że podmiot nie może odnieść się do samego siebie bez odniesienia do innego podmiotu. Kiedy będę mówić o Heglu, okaże się, że to jest właśnie istota słynnej dialektyki pana i niewolnika czy – jak to się czasem mówi – panowania i służebności¹⁴. Nie ma samoodniesienia, odniesienia do samego siebie, bez odniesienia do tego, co inne – to także odkrycie filozofii społecznej. Wtedy ten wymiar społeczny, międzypodmiotowy przestaje być czymś dodanym do podmiotów, a staje się jednym z warunków podmiotowości. Chciałbym nawiązać tutaj do heglowskiej definicji wolności. Czym jest wolność? Wolność w takim najogólniejszym sensie – ta definicja bardzo często w różnych wymiarach i kontekstach u Hegla wraca – to jest bycie u siebie w innym¹⁵; bycie u siebie w tym, co inne. Brzmi paradoksalnie, ale jest to ujęcie nowoczesnej relacji społecznej tworzonej przez wolne podmioty. One są u siebie, a zatem są samoodniesione, są świadome, wolne i aktywne, ale w tym, co inne. Są też u innych, z innymi. Będziemy kiedyś o tym dokładniej mówić. Hegel powtarza tę figurę w najróżniejszych kontekstach, także przy swoim opisie uczucia miłości. Mówi, że tylko ten kocha, kto potrafi siebie zgubić po to, aby w owym innym siebie znowu odnaleźć. Ale nie chodzi tylko o to bardzo piękne uczucie, którym jest miłość. Hegel powiada, że w państwie nie ma miłości, w państwie są innego typu relacje – jest w nim miejsce na relację wzajemnego uznania i solidarności¹⁶. To też są formy bycia u siebie w innym. Kiedy Fichte i Hegel odkrywają, że u podstaw podmiotowości tkwi intersubiektywność, że u podstaw tego, co podmiotowe, tkwi to, co międzypodmiotowe, to wraz z tym odkrywają także pojęcie wzajemnego uznania. Podmioty muszą się nawzajem *uznawać* za podmioty¹⁷. To pojęcie jest jedną z centralnych kategorii filozofii społecznej. Będziemy o tym mówić w kontekście Fichtego, Hegla i także, jeśli zdążymy, Axela Honnetha. Wierzę, że zdążę opowiedzieć o honnethowskiej koncepcji wzajemnego uznania¹⁸.

Warto zauważyć, że nie jest to jeden z wielu tematów filozofii społecznej – to absolutnie centralne pojęcie, dlatego że opisuje relacje między podmiotami, które sprawiają, że te podmioty są tym, czym są. One się nawzajem uznają za

¹⁴ Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 213–228. Zob. także wykłady 15 z 02.03.2021 i 16 z 09.03.2021.

¹⁵ Por. wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.21, przyp. 90.

¹⁶ Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.12.

¹⁷ Kwestie odkrywania intersubiektywności i uznania u Fichtego i Hegla por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, rozdz. 4 i 5.

¹⁸ W opracowanym tu cyklu wykładów teoria ta nie została omówiona.

podmioty z pewnymi prawami, z pewnym statusem i tak dalej. Oczywiście ktoś powie: o, ten Kloc-Konkołowicz w pierwszym wykładzie powtarzał za Heglem jak za panią matką, że mamy badać rzeczywistość. A teraz coś opowiada... Gdzie wzajemne uznanie widział? W procesach społecznych, empirycznych podmioty wcale się nawzajem nie uznają! Ale właśnie ci filozofowie, o których wspominałem, dobrze o tym wiedzą. Już młody Hegel w okresie jenańskim mówił: tym, co ma być docelowo, to jest tym, co być powinno, jest uznanie¹⁹. Ono będzie, ono nastąpi, ono musi się ukonstytuować, ale tym, od czego zaczynamy w procesach empirycznych, wcale nie jest uznanie – to jest wykluczenie. Walka o uznanie jest także próbą zastosowania wykluczenia. Oczywiście wiedzą to państwo doskonałe, więc nie trzeba tego tłumaczyć. Wszelkie walki o uznanie zaczynają się od prób wykluczenia właśnie tych, którzy potem o owo uznanie walczą. Poza tym będziemy mówić nie tylko o procesach uznania, ale także o aktach czy próbach wykluczenia tego, co inne. Wykluczenia odniesienia do innego. Wglądem nowoczesnej filozofii społecznej jest właśnie to, że nie da się ukonstytuować odniesienia do siebie bez uznania innego i bez odniesienia do innego. Nie da się, ale na początku i tak próbujemy to zrobić. Dobrze to wiemy z życia społecznego.

2.7 Racjonalność w filozofii społecznej

Transcendentalna filozofia społeczna mówi: podmiot może zostać uznany za samowiedny, wolny i racjonalny tylko wówczas i tylko w takim stopniu, w jakim także inne podmioty uznaje za samowiedne, wolne i racjonalne. To jest niezwykle nowoczesna i radykalna idea – opowiem o niej więcej przy okazji omawiania Fichtego²⁰. Okazuje się, że ta racjonalność, o której wcześniej mówiliśmy, nie jest cechą jednostki, tylko jednostek, i te jednostki przypisują ją sobie nawzajem we wzajemnej relacji. Racjonalność okazuje się bardziej właśnie relacją niż cechą. Powstaje w akcie wzajemnego uznawania się za podmioty. No i zobaczmy, że u wspomnianego już Hegla czy Honnetha to wyłanianie się owej racjonalności i tego uznania następuje nie przez jakiś moralny apel, nie właśnie tak modelowo, tylko początkiem tego procesu jest – jak już powiedziałem – walka²¹.

¹⁹ Por.: „Das Anerkennen ist also das Erste, was werden muß” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, red. Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. 200 [„Philosophie des Geistes”, I, b, wiersz 18]).

²⁰ Por. wykład 14 z 23.02.2021, zwłaszcza punkt 14.8 i wykład 15 z 02.03.2021, zwłaszcza punkty 15.4–15.14.

²¹ Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkty 15.18–15.19.

Wróćmy do tej radykalnej idei. Transcendentalna filozofia społeczna czy po prostu filozofia społeczna zakłada zatem, że racjonalność, ta wspomniana wcześniej rozumność, nie jest czymś gotowym, nie jest czymś zastanym – wyłania się stopniowo i kształtuje w relacjach samych podmiotów. Filozofia społeczna jest badaniem racjonalności. Nie jako czegoś gotowego, tylko jako czegoś, co kształtuje się w relacjach międzypodmiotowych, a zatem także w wymiarze historycznym. Filozofia społeczna bada procesy kształtowania się racjonalności. Bada racjonalność jako coś społecznego, międzypodmiotowego, co do nikogo nie należy na wyłączność. Rozum, racjonalność nie są własnością któregośkolwiek czy którejśkolwiek z nas. Rozum jest czymś intersubiektywnym, jest – trochę wystrzając – czymś społecznym. Filozofia społeczna bada rozumność jako społeczny fenomen. Ponadto – jak już powiedziałem – owa rozumność wyłania się w procesach historycznych, w praktycznych odniesieniach podmiotu. Tak można więc rozumieć ową kantowską koncepcję prymatu rozumu praktycznego: rozum ma wymiar praktyczny i kształtuje się w historycznie uwarunkowanych procesach odniesienia do siebie podmiotów. Okazuje się zatem czymś wspólnym, ale – jeśli wolno to tak sformułować – nie wspólnotowym; w znaczeniu: danym z góry, gotowym, określonym przez jakieś zdefiniowane raz na zawsze tradycje, bo rozum konstytuuje się w odniesieniu do podmiotów, a to odniesienie musi być czymś wolnym. Można by powiedzieć, że konstytucja takiej społecznej racjonalności może dokonać się tylko w takich warunkach, w których za podstawową zasadę uznana zostaje indywidualna wolność – właśnie owa podmiotowość.

2.8 Filozofia społeczna jako hermeneutyka nowoczesności

To zaś znaczy, że tak rozumiana rozumność, racjonalność może się konstituować dopiero w warunkach nowoczesności, nowoczesnego świata. Odkrycie wolnej podmiotowości jako źródła tego, co społeczne, jako źródła instytucji, praw, praktyk stało się możliwe dopiero wtedy, kiedy świat tych przedmiotów i relacji społecznych przestał być postrzegany jako dany, gotowy i niezmienny. A zatem dopiero wtedy, kiedy – by posłużyć się metaforą Maxa Webera – świat został odczarowany²². Odczarowany świat to jest właściwa przestrzeń filozofii społecznej. Dlatego, można powiedzieć, przedmiotem filozofii społecznej jest nowoczesność. Marek Siemek, którego ideę filozofii transcendentalnej próbuję tu przedstawić, przez całe lata prowadził seminarium zatytułowane „Filozofia

²² Por. Max Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: tenże, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. Paweł Dybel, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 122 i n.

nowoczesności”. Właśnie filozofia nowoczesności to jest filozofia społeczna. To filozofia, która zakłada, że badanie rozumności, racjonalności to nie jest badanie czegoś gotowego, zastanego, niezmiennego, takiego samego we wszystkich czasach. Badanie racjonalności to jest badanie czegoś, co kształtuje się we wzajemnym odniesieniu wolnych podmiotów, tego właśnie społecznego rozumu, który do wszystkich nas należy, ale do nikogo nie należy na wyłączność.

Podsumowując, można by powiedzieć, że filozofia społeczna bada struktury społecznego rozumu i procesy kształtowania się racjonalności w warunkach nowoczesności, w warunkach świata odczarowanego. W warunkach świata, który jest pojmowany jako kształtowany przez świadome podmioty, a nie jako odwzorowanie pozapodmiotowych, danych z góry reguł. Ponieważ świat tak pojmowany, świat odczarowany jest światem nowoczesnym, można by powiedzieć, że filozofia społeczna jest taką hermeneutyką nowoczesności. Ma nam pomóc zrozumieć nowoczesność i to, czym jest nowoczesny świat. Nowoczesny, a zatem taki, który zakłada wolną podmiotowość. Filozofia społeczna jest hermeneutyką takiego właśnie świata – społecznego świata wolnej podmiotowości.

Tak rozumiana filozofia społeczna jest próbą rozjaśnienia sensu tych procesów społecznych, które kształtują nowoczesny świat, ale też krytycznego rozumienia tego sensu, również krytyki społecznej. To także jest funkcja filozofii społecznej – krytyka procesów kształtujących racjonalność, bo te procesy same w sobie nie są czysto racjonalne, a nawet, jak zobaczymy, mogą wieść na manowce. Naczelnym dokumentem odkrywania, w jaki sposób oświecenie i racjonalność mogą zabłądzić w ślepią uliczkę, będzie na przykład *Dialektyka oświecenia* Horkheimera i Adorna²³, o której będę jeszcze mówić.

Wracając do tych wątków heglowskich, do przedmowy, którą cytowałem – chodzi o to, by ten nowoczesny świat, który nas otacza, zrozumieć jako, jak to się ładnie nazywa, hieroglif rozumu. Odcyfrować hieroglif rozumu – taka ładna metafora. Widzimy ten świat: pokręcony, skomplikowany, absurdalny momentami w tym swoim chaosie, ale mamy zobaczyć to jako hieroglif i odcyfrować to jako hieroglif rozumu. Niełatwe zadanie. Jak mówiłem – nic łatwego przed nami. Podsumowując, można by rzec: filozofia społeczna bada, jak każde badanie o charakterze transcendentnym, relację podmiotowości i przedmiotowości. Ale ta przedmiotowość w przypadku filozofii społecznej jest specyficzna, bo ona sama jest tworzona przez podmioty, jest przez nie konstituowana. To są te procesy społeczne, instytucje, praktyki społeczne i relacja między podmiotem a jego praktykami, jego instytucjami, jego porządkami. To napięcie między tym, co podmiotowe, i tym, co międzypodmiotowe, jest przedmiotem filozofii społecznej. Innymi słowy – jak jest możliwe zwrotne sprzężenie między indywidualizacją i uspołecznieniem? Jak to jest możliwe,

²³ Por. wykład 21 z 12.05.2020, punkt 21.8 i n.

że nowoczesny świat to świat rosnącego uspołecznienia człowieka i jednocześnie jego rosnącej indywidualizacji? Proszę o tym chwilę pomyśleć – przecież to jest paradoks. Już sam ten paradoks jest wystarczająco ciekawym przedmiotem do filozoficznego namysłu. Można powiedzieć, że to jest właśnie filozofia społeczna: zbadać, jak jest możliwe współistnienie tych dwóch procesów – uspołecznienia, czyli socjalizacji, i indywidualizacji, jak możliwe jest bycie u siebie w innym²⁴.

To tyle, jeśli chodzi o samą koncepcję filozofii społecznej. Przepraszam, jeśli to było momentami dość abstrakcyjne, skomplikowane. Chciałem państwu nakreślić ambitną wizję filozofii społecznej nie jako zbioru pewnych lektur – choć tak byłoby pewnie najprościej i może ktoś taki jak Tomasz Hobbes by nas za to pochwalił. Po prostu mamy listę ciekawych lektur i już, to jest filozofia społeczna. Ale spróbujmy gdzieś z tyłu głowy mieć tę wizję badania relacji tego, co indywidualne, i tego, co społeczne. Tego, co podmiotowe i między-podmiotowe. Bycia u siebie, ale w innym, i powracania ciągle do siebie od tego, co inne. Napięcia między tym, co indywidualne, i tym, co społeczne, jako pewnej matrycy, można powiedzieć, filozofii społecznej, do której będziemy przykładać kolejne dzieła, kolejne stanowiska.

Hobbes (I)

2.9 Lewiatan Hobbesa

Przejdźmy teraz do wspomnianego już przeze mnie *Lewiatana* Tomasza Hobbesa. Postaram się spojrzeć na tę ważną księgę jako na pierwszy, a na pewno jeden z pierwszych tak jednoznacznie nowoczesnych projektów państwa, prawa, społeczeństwa. Nowoczesnych, bo pisanych już w perspektywie tego, co pozwoliłem sobie wcześniej nazwać za Weberem światem odczarowanym. Światem, w którym jednostki tworzące państwo muszą je zorganizować same, bo w perspektywie filozoficznej nie jest ono już zastane. Można pytać o sens tej instytucji, jaką jest państwo, można się zastanawiać nad tym, dlaczego w ogóle istnieje państwo. To już nie jest coś, co jest dane z góry jako pewna

²⁴ W notatkach Kłoca-Konkołowicza w tym miejscu znajduje się jeszcze istotna wzmianka (dopowiedzenia w nawiasach kwadratowych od redakcji): „Transc[endentna] filozofia społ[eczna] jako badanie epistemolog[iczne,] nie epistemiczne”. Jest to odniesienie do rozróżnienia epistemologiczny–epistemiczny, charakteryzującego myśl Marka Siemka, por. przyp. 4.

forma organizacji, która jest uświęcona mocą tradycji, mocą jakiegoś boskiego namaszczenia. Władza już nie jest czymś, co po prostu tłumaczy się jako win-dykowane przez jakąś władzę poza- czy ponadludzką. To nie moc tradycji, nie moc obyczaju, nie moc samej religii, ale moc rozumu ma stać za ową instytucją, jaką jest państwo. Ta perspektywa odnalezienia racji, jakie mają podmioty, by stworzyć państwo i by mu podlegać, to jest właśnie perspektywa nowo-czesna. Dlatego ten projekt chcę przeczytać jako projekt nowoczesny, czego wyrazem zewnętrznym, rzucającym się w oczy jest jego oparcie na koncepcji umowy społecznej. Do koncepcji umowy społecznej jesteśmy przyzwyczajeni. Jedną z nich przedstawia Hobbes. Trzeba się jednak zastanowić, co jest w tym nowego, przełomowego. Wyjście od umowy jest właśnie wyjściem od podmiotów, które tę umowę zawierają. To podmioty tworzą państwo. Ważne, żeby zrozumieć tę przełomową jak na czasy, w których powstawała, ideę i tę nową perspektywę, jaką to otwiera.

2.10 Tönnies: wspólnota i stowarzyszenie

Takie państwo i społeczeństwo, rozumiane jako oparte na umowie wolnych, racjonalnych podmiotów, to jest po prostu coś, co moglibyśmy nazwać stowa-rzyszeniem, a nie wspólnotą. To odwołuje się do kategorii Ferdinanda Tön-niesa²⁵ – stowarzyszenie jest czymś nowoczesnym, racjonalnym, czymś, co się świadomie tworzy, konstytuuje. We wspólnocie rodzimy się, umieramy, jakoś jesteśmy z nią związani, nawet wtedy, kiedy ją kontestujemy. Stowarzyszenie to jest coś, co tworzymy świadomie, do czego świadomie wchodzimy, z czego świadomie możemy wystąpić.

2.11 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 1

Spróbujmy spojrzeć na państwo hobbesowskie jako na nowoczesny konstrukt stowarzyszeniowy. Hobbes zresztą sam wielokrotnie daje świadectwo temu, że tak właśnie chce to rozumieć, ponieważ jednym z podstawowych rysów tej koncepcji jest ów rys sztuczności. Sztuczny człowiek, automat, sztuczna konstrukcja – to jest bardzo ważne w tej koncepcji, że to nie jest naturalne. Pań-stwo, prawo to nic naturalnego – to coś stworzonego, zaprojektowanego. Państwo jako projekt – o tym będzie tu mowa. To zasługa Carla Schmitta, który odkrył pewne pokrewieństwa między Hobbesem i Kartezjuszem²⁶. To państwo

²⁵ Por. Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

²⁶ Por. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 51.

hobbesowskie, można powiedzieć, jest owym kartezjańskim automatem, odpowiednikiem substancji cielesnej, substancji rozciągłej, poruszanej. Tak jak substancja rozciągała jest w przypadku człowieka poruszana przez substancję myślącą, tak tutaj odpowiednikiem substancji myślącej jest suwerenna władza. To automat poruszany przez duszę, którą jest suwerenna władza. Państwo porównane do automatu nie jest już czymś, co zastajemy niczym obiekty przyrody, co jest namaszczone przez tradycję czy religię – to jest sztuczny twór. Przy tym Hobbes cały czas się upiera: to sztuczny twór powołany do życia przez racjonalne podmioty. Z tego trzeba sobie przede wszystkim zdać sprawę. Na tym polega nowoczesny charakter tej koncepcji.

Jak sam Hobbes widzi ten wewnętrzny filozoficzny problem, który ma rozwiązać owa teoria? Tą zasadą filozofii praktycznej, w tym wypadku filozofii polityki i zarazem polityki społecznej, jest znalezienie uprawnomocnienia dla istniejącego już państwa – typowo filozoficzna perspektywa, gdzie Hobbes powiada: tak, my wszyscy zawsze rodzimy się i żyjemy w jakimś państwie, podlegamy jego prawom. Ale pytanie filozoficzne jest nie takie: co się stanie, jak się zbuntujemy? Co się dzieje z tymi, którzy nie chcą podporządkować się prawu? Kto z nas przestrzega albo nie przestrzega prawa? Jak powstało to państwo? Jak powstało to prawo w sensie historycznym? Kto je nadał, kto je stworzył? Jakie procesy doprowadziły do powstania tego czy innego państwa? To wszystko są oczywiście ciekawe pytania, ale to nie są pytania filozoficzne. Pytanie filozoficzne brzmi: jakie mamy racje, żeby podporządkować się państwu i jego prawu? Zwróćmy uwagę na różnicę perspektywy. Nie: jak powstało jakieś państwo?, nie: jak doszło do wyłonienia się takiego, a nie innego prawa?, nie: kto i gdzie się temu prawu podporządkowuje albo nie podporządkowuje? Pytanie filozoficzne brzmi: jakie powody, jakie racje mają racjonalne podmioty, żeby podporządkować się instytucji państwa i stanowionym przez to państwo praw? Odpowiedź na to pytanie będzie zarazem dostarczeniem uprawnomocnienia dla istniejącego państwa. Nie chodzi o to, że Hobbes tworzy jakąś receptę na zbudowanie państwa, że jak ktoś pomyśli: chciałbym zbudować państwo, i otworzy książkę Hobbesa, to będzie wiedział, jak to zrobić. W ogóle nie o to tutaj chodzi. Państwa już istnieją. Ludzie już podporządkowują się tym prawom. Pytanie Hobbesa brzmi: jakie racje stoją za tym, żeby się podporządkowywać państwu? Nie temu czy innemu – w ogóle państwu i jego prawom. To jest radykalna perspektywa wykraczająca poza empiryczne, historyczne przypadki: jakie racje w ogóle stoją za tym, żeby podporządkować się państwu i jego prawu?

2.12 Hobbes: kontrfaktyczność stanu natury

Sposobem na znalezienie tych racji, na odkrycie, na znalezienie w tym sensie uprawnomocnienia jest filozoficzna rekonstrukcja instytucji państwa. Będzie

się ona posługiwać kontrfaktyczną ideą stanu natury i kontrfaktyczną ideą umowy społecznej. Gdy mówię „kontrfaktyczną”, to znaczy, że Hobbesowi nie chodzi o to, że jakieś konkretne państwo w wymiarze historycznym powstało rzeczywiście przez to, że ludzie pozostający w stanie natury spotkali się ze sobą, zawarli umowę i stworzyli to państwo. Może tak się gdzieś zdarzyło, powiedziałby Hobbes, może twórcy Szwajcarii, którzy spotkali się ze sobą w leśnych kantonach i zawarli umowę, złożyli sobie przysięgę i stworzyli państwo. Może się tak zdarza, ale mnie nie o to chodzi, mówi Hobbes. I dodaje: to są kontrfaktyczne założenia. Zrekonstruujmy, jak mogłoby dojść do powstania państwa, nie twierdząc, że historycznie tak do niego doszło. Zrekonstruujmy kroki, które mogłyby doprowadzić do powstania istniejącego państwa, takiego czy innego. Hobbes sam podaje taki przykład: mieć filozoficzną teorię zegarka to znaczy rozłożyć ten zegarek na części i pokazać, jak on z nich powstaje i dlaczego działa. Ze sposobu działania tych części wynieść sposób działania całej konstrukcji – to jest dobra metafora. W przypadku państwa tymi częściami są podmioty²⁷. Dlatego Hobbes najpierw będzie rekonstruował naturę poszczególnych części, a zatem podmiotów – jak są uposażone, co robią. Będzie analizował myślenie i działanie owych podmiotów i, poddawszy to analizie, będzie pokazywał, jak potem z tych części powstaje ta działająca całość.

2.13 Habermasa interpretacja teorii Hobbesa

Dlaczego Tomasz Hobbes, dlaczego to jest takie ważne? Zanim przejdę do szczegółowej analizy, chciałbym zaproponować pewien sposób czytania. Jak już powiedziałem, chcę to przeczytać jako jeden z pierwszych radykalnie nowoczesnych projektów państwa i społeczeństwa. Chciałbym jednak coś jeszcze dodać. Jürgen Habermas powiada, że można przeczytać Hobbesa jako koncepcję państwa praworządnego bez demokracji²⁸. Jest to oczywiście anachroniczne, a Habermas zdaje sobie sprawę z tego, że to jest czytanie autora siedemnastowiecznego przez pryzmat naszych dwudziestowiecznych i późniejszych kategorii. Jednak mimo że z całą pewnością są to anachroniczne pytania w odniesieniu do tego dzieła, to coś jednak jest na rzeczy.

To jest państwo, które jest rzeczywiście państwem praworządnym – rządzą tam zasady prawne. Trzeba podkreślić, że jedną z fundamentalnych, wiodących idei hobbesowskich jest równość wszystkich obywateli wobec prawa,

²⁷ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 5. Metafora zegara pojawia się na początku *Wprowadzenia*, por. także tenże, *Elementy filozofii*, t. 2, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1956, s. 188–189.

²⁸ Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 106–109.

z wyłączeniem jakichkolwiek przywilejów dla jakichkolwiek grup. Ten egalitaryzm prawny jest tu bardzo ważny. Jednocześnie ma to być prawo jasne, przejrzyste, ekonomiczne – w znaczeniu: niezbyt rozbudowane – klarowne, konsekwentnie stosowane i tak dalej. A zatem państwo z pewnością spełniające nie wszystkie, ale wiele kryteriów państwa praworządnego, tylko bez demokracji. Co to znaczy? Przede wszystkim bez partycypacji politycznej. Bez konieczności politycznego zaangażowania obywateli. To jest dla Hobbesa nieważne – ta polityczna partycypacja to zawracanie głowy.

2.14 Hobbes: atomizm społeczny

Jak się pomyśli, czy da się skonstruować państwo praworządne i nowoczesne bez owej politycznej partycypacji, to oczywiście teoria Hobbesa nabiera, jak można się domyślić, aktualności w kontekście wielu zjawisk na świecie. Myślę zresztą, że źródła problemu, czyli tej specyficznej próby skonstruowania państwa rządzącego się prawami bez politycznej partycypacji, tkwią jeszcze głębiej, z czego też wspomniany Jürgen Habermas zdaje sobie sprawę. Mianowicie Hobbes wychodzi od owego podmiotu racjonalnego, który jest dany z góry, gotowy z pewnymi swoimi funkcjami, interesami, dążeniami i pragnieniami. To jest wizja podmiotu, można by rzec, zatomizowanego. Te podmioty są jak atomy – są pojmowane jako odizolowane od siebie. To, co społeczne, jest zawsze wtórne, jest zawsze sztuczne, naddane. Podmioty wchodzą ze sobą w społeczne relacje, które w żaden sposób ich nie zmieniają wewnętrznie – one pozostają od siebie odizolowane. Połączone są... – by to opisać, Hobbes często używa takich metafor, wspomniałem już o tym mechanizmie – często mówi o jakichś sznurkach, łańcuchach. To jest taki mechaniczny sposób pojmowania.

Później Rousseau, krytycznie odnosząc się do tej hobbesowskiej konstrukcji, powie, że w takich koncepcjach to nie jest żadna wspólnota społeczna – to jest agregat²⁹. To jest dobra metafora: to jest agregat. Rzeczywiście u Hobbesa tak jest. Całość znowu rozpada się na atomy, kiedy tylko znika władza suwerenna. Władza ta jest konieczna, aby połączyć owe atomy w całość, ale kiedy jej zabraknie, to one znowu są puszczane wolno. Jest to więc społeczeństwo nadbudowane na tych zatomizowanych jednostkach, a właściwie zbudowane przez nie według pewnych racjonalnych reguł i procedur, czyli są dwa kierunki

²⁹ W polskim przekładzie, który ukazał się w kanonicznej serii Biblioteki Klasyków Filozofii, zdanie, na które powołuje się Kloc-Konkołowicz, brzmi: „jest to, rzecz można, agregat (*agrégation*), a nie stowarzyszenie (*association*); nie ma tu ani dobra publicznego, ani ciała politycznego” (Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 20). Cytowane wydanie zawiera przekład Peretiatkowicza poprawiony przez redaktorów BKF. Źródłowe tłumaczenie Peretiatkowicza, wznawiane przez inne wydawnictwa, oddaje francuskie *agrégation* jako nagromadzenie, a *association* jako zrzeszenie.

ruchu – tak można to sobie przestrzennie wyobrazić. Jest ruch wertykalny, wznoszący, który polega na tym, że jednostki, podmioty tworzą państwo i władzę suwerenną – to jest ruch w górę, władza wznoszona stopniowo z dołu w górę i potem sprawowana z góry na dół. Ale uprawomocnienie dla działań tej władzy, legitymizacja jej i podejmowanych przez nią działań zachodzi w wyniku relacji o charakterze poziomym między podmiotami. Obie te idee wyrażone przeze mnie za pomocą tych przestrzennych metafor mają charakter rewolucyjny. To znaczy władza nie zstępuje z góry na dół – nie jest efektem jakiegoś boskiego namaszczenia, jakiegoś dziedzictwa tradycji, jakiegoś ciężenia historii – tylko jest stworzona z dołu ku górze.

2.15 Foucaulta interpretacja władzy u Hobbesa

Warto w tym miejscu wspomnieć o pewnej polemice, właściwie interpretacji Hobbesa przez Michela Foucaulta, ważnego dwudziestowiecznego filozofa francuskiego. Foucault powtarza, że charakterystyczne nie tylko dla Hobbesa, ale dla wszystkich nowożytnych koncepcji filozoficznych zajmujących się polityką i społeczeństwem jest to, że one pojmują władzę jako coś, co jest tworzone przez podmioty. Foucault powie: ja chcę właśnie pokazać, jak władza kształtuje podmioty. Nie jak podmioty budują władzę, tylko jak władza buduje podmioty. Nie tylko kształtuje – ale buduje, konstruuje podmioty³⁰. A tutaj to podmioty konstruuja władzę. Zanim zajmiemy się Foucaultem³¹, najpierw zrozumiemy rewolucyjny charakter tej idei – podmioty konstytuują władzę. Choć władza potem oczywiście sprawowana jest z góry na dół, i to momentami w dość absolutystyczny sposób, to jednak wszystko, co ona robi, uprawomocnienie jej działań pochodzi z relacji poziomych między tymi podmiotami. Głównym źródłem owego uprawomocnienia jest umowa zawarta między podmiotami.

2.16 Życie a twórczość Hobbesa

Powiedzmy kilka słów na temat samego Hobbesa. Hobbes był nauczycielem domowym w domu lorda Cavendisha³², podróżował sporo po Europie, zwiedził wiele krajów, między innymi Francję i Włochy. Znał osobiście główne postaci,

³⁰ Por. Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 38 (wykład z 14.01.1976).

³¹ Kloc-Konkołowicz nie wygłosił oddzielnego wykładu poświęconego Foucaultowi. W kwestii Foucaulta krytyki liberalizmu por. m.in. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.21.

³² William Cavendish (1552–1626) – angielski arystokrata i polityk, syn Williama Cavendisha (1505–1557) i ojciec Williama Cavendisha (1590–1628). Hobbes był wychowawcą tego ostatniego, który, idąc w ślady ojca i dziadka, kontynuował rodzinną tradycję działalności politycznej, zasiadając najpierw w Izbie Gmin, a potem w Izbie Lordów.

osobowości intelektualne tamtej epoki – Galileusza, Kartezjusza. Był zresztą jednym z autorów zarzutów do kartezjańskich *Medytacji o pierwszej filozofii*. Dzieło, o którym będziemy mówić – *Lewiatan* – powstało w specyficznych, dość burzliwych okolicznościach historycznych. W 1640 roku Hobbes uciekł z Anglii jako rojalista. *Lewiatan* został napisany w Paryżu, można powiedzieć – na paryskim bruku. Trzeba tu pamiętać, że w 1649 roku Karol I Stuart został ścięty w Anglii w trakcie cromwellońskiej rewolucji. Co ciekawe, Hobbes jako rojalista, zwolennik władzy królewskiej, w roku 1652 powrócił do Anglii, będącej wciąż pod władzą Cromwella. Z kolei po restauracji monarchii cieszył się względami Karola II.

Niektórzy interpretatorzy powiadają, że ciekawe koleje losu samego Hobbesa w pełni zgadzają się z jego koncepcją polityczną. Mianowicie nie ma znaczenia, czy suweren nazwie się królem, czy nazwie się lordem, czy protektorem. Znaczenie ma tylko to, aby był jeden niekwestionowany ośrodek władzy. Jak on się nazywa, ile osób tę władzę sprawuje, czy ten ośrodek władzy jest jednoosobowy, czy jest to jakieś ciało – to naprawdę nie ma znaczenia. Znaczenie ma tylko to, że władza musi być w jednym miejscu, ma być jeden ośrodek władzy. Można powiedzieć, że jest to jakaś korespondencja między teorią a wyborami życiowymi samego Hobbesa. Już za życia był on bowiem atakowany za herezje i ateizm, choć w swoich dziełach dwoił się i troił, żeby przynajmniej werbalnie podporządkować się obowiązującym zasadom religijnym. Jego dzieła znalazły się na indeksie ksiąg zakazanych. Ale co ciekawe – zmarł w pokoju.

2.17 Hobbes:

mechanicyzm a teoria polityczna

Skąd te zarzuty o herezje i ateizm? Nietrudno już po pobieżnej lekturze hobbesowskich dzieł zauważyć, że był on konsekwentnym mechanycystą czy – jak wolą niektórzy – materialistą. Zaznaczę jednak na marginesie, że są pewne kontrowersje, czy rzeczywiście jego teoria polityczna i społeczna jest bezpośrednią konsekwencją owych mechanycystycznych – czy materialistycznych, jak kto woli – przekonań. Są tacy, jak na przykład Max Horkheimer, którzy uważają, że tak, owszem, teoria polityczna i społeczna Hobbesa jest absolutnie nie do zrozumienia bez uwzględnienia i zaakceptowania pewnych mechanycystycznych, materialistycznych przesłanek. A zatem można powiedzieć – nabudowana na jego koncepcji filozofii teoretycznej czy filozofii poznania³³. Inni z kolei powiadają, że te założenia materialistyczne czy mechanycystyczne wcale nie muszą być ani znane, ani akceptowane przez kogoś, kto zajmuje się filozofią polityczną i społeczną Hobbesa, ponieważ filozofia polityczna i społeczna

³³ Por. Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. Halina Walentowicz, Spacja, Warszawa 1995, s. 63 i n.

wyływa tak naprawdę ze zdroworozsądkowych założeń. Niektórzy wręcz twierdzą, tak jak na przykład Rawls, że te założenia są nie tylko zdroworozsądkowe, ale też przejęte wręcz po niektórych klasycznych autorach, za którymi Hobbes nie przepadał. Wielokrotnie krytykował poglądy Arystotelesa, Platona i wyjątkowo irytowali go nawiązujący do nich filozofowie. Jednak John Rawls w swoich *Wykładach z historii filozofii polityki* powiada: niby tak, ale z drugiej strony właściwie *Lewiatan* Hobbesa jest w dużej mierze oparty na pewnych założeniach wziętych z tradycji filozoficznej i takich właśnie zdroworozsądkowych twierdzeniach³⁴. Rawls twierdzi, że filozofia polityczna i społeczna Hobbesa broni się sama, niezależnie od założeń jego filozofii teoretycznej. Podobnie zresztą uważa Hegel, który o Hobbesie nie rozpisywał się zbyt wiele w swoich *Wykładach z historii filozofii*. Nawet trochę się dziwił, że *Lewiatan* zrobił tak wielką karierę. Z właściwym sobie obrzydzeniem do wszystkiego, co nie ma spekulatywnego charakteru, powiada: w tej książce w ogóle nie ma nic spekulatywnego, są tylko zdroworozsądkowe twierdzenia. Dla niektórych to jest zarzut, a dla innych zaleta. Trzeba jednak zauważyć, że ocena Hobbesa u Hegla jest ambiwalentna, bo powiada on: z drugiej strony myśl Hobbesa głoszona w tym dziele jest i tak o wiele mądrzejsza niż większość poglądów na temat państwa i społeczeństwa będących w obiegu (wtedy, w dziewiętnastym wieku, kiedy Hegel to pisał)³⁵.

Przyjmijmy, że rzeczywiście dzieło Hobbesa broni się samo, choć – jak pokażę dalej – niektóre założenia szerzej rozumianej filozofii hobbesowskiej istotnie mają znaczenie przy konstruowaniu owej wizji państwa i społeczeństwa. Powiedzieliśmy, że sposobem na przeprowadzenie legitymizacji państwa u Hobbesa jest opis tego, jak ono mogłoby powstać. Nie opis tego, jak faktycznie historycznie powstało, tylko tego, jak mogłoby powstać. A zatem raz jeszcze: mieć filozoficzną teorię państwa to pokazać, w jaki sposób właściwości państwa wynikają z właściwości jego części składowych, czyli podmiotów. Tak jak w owym przykładzie z zegarkiem. Tak jak „mieć filozoficzną teorię zegarka” znaczyłoby „pokazać, jak właściwości zegarka wynikają z właściwości jego części składowych”, tak w przypadku państwa – pokazać, w jaki sposób jego właściwości, jego działania wynikają z właściwości czy działań owych części, czyli jednostek. Hobbes wychodzi właśnie od analizy jednostek, ich

³⁴ Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 78.

³⁵ Por. rozdział „Thomas Hobbes”, w: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Świętosław Florian Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 381–386. Kloc-Konkolowicz, mówiąc, że „Hegel to pisał”, używa skrótu myślowego, w rzeczywistości *Wykłady z historii filozofii*, opublikowane w 1837 r., a więc już po śmierci Hegla (1770–1831), zostały zrekonstruowane na podstawie notatek Hegla i jego studentów.

sposobu myślenia, działania, charakterystycznych dla nich popędów i dążeń. Można więc powiedzieć, że ta koncepcja samego państwa, umowy społecznej oparta jest na specyficznej antropologii hobbesowskiej.

2.18 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa,

cz. 1: kontrfaktyczność teorii

Zanim przejdę do tej hobbesowskiej antropologii, chciałem krótko wyjaśnić trzy fundamentalne nieporozumienia wokół Hobbesa, często powtarzane truizmy. Moim zdaniem są to fałszywe sądy, które od razu fałszują obraz tej koncepcji. Przede wszystkim – o tym już wspominałem, ale to warto zapamiętać – pojęcia stanu natury i umowy społecznej mają charakter kontrfaktyczny. To znaczy one nie chcą i wcale nie muszą mieć żadnego odpowiednika w realnej historii. Pamiętajmy o tym. To nie jest tak, że zdaniem Hobbesa historycznie tak się rzeczywiście zdarzyło, że gdzieś był stan natury czy że zawarto taką umowę i tak dalej. To są idee kontrfaktyczne. Choć Hobbes pisze o tym, że w lasach Ameryki ciągle żyją jakieś społeczności w stanie natury, nie jest mu to potrzebne. On mówi: może tak jest, ale wcale tak być nie musi, zostawmy to. Notabene o stanie natury nie należy myśleć jako o czymś, co zostało zostawione raz na zawsze w jakiejś przeszłości i na szczęście nie ma do tego powrotu. To nieprawda. Stan natury to jest taki, można powiedzieć, zagrażający nam ciągle horyzont. Taka niebezpieczna przestrzeń, w którą zawsze możemy się osunąć, kiedy państwo przestanie działać. Hobbes powiada: jak ktoś sobie nie umie wyobrazić stanu natury, to niech pomyśli o wojnie domowej jako o stanie, który następuje wtedy, kiedy instytucje państwa ulegają rozkładowi³⁶. Nie ma gwarancji obowiązywania praw i wtedy właśnie wracamy do stanu natury. Zwróćmy na to uwagę: stan natury to nie jest jakaś przeszłość – to jest także możliwa przyszłość. To jest coś, co otacza stan państwa i prawa. Niebezpieczny horyzont, który każe nam pozostać w środku.

2.19 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa,

cz. 2: status moralny człowieka

w stanie natury

W tym wyobrażonym stanie natury – to jest kolejna ważna rzecz, o której warto pamiętać – ludzie nie są źli. Bardzo wielu interpretatorów Hobbesa sugeruje, że owi ludzie w stanie natury są źli, dlatego trzeba temu zaradzić. Jednak Hobbes nic takiego nie mówi. On wręcz stwierdza: nie oskarżam natury ludzkiej. Człowiek w stanie natury ma prawo dążyć do samozachowania. Można by powiedzieć za Nietzschem, że człowiek w stanie natury wedle

³⁶ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 111 i n. (cz. I, rozdz. 13).

Hobbesa jest poza dobrem i złem³⁷. Te kategorie tu jeszcze nie działają. To jest taka dezinterpretacja Hobbesa, która bardzo często się pojawia u autorów skądinąd bardzo bystrych. W pewnym momencie coś takiego sugeruje Carl Schmitt³⁸. Próbuje pokazać, w jaki sposób różnego typu antropologie, twierdzenia dotyczące natury ludzkiej znajdują się w tle koncepcji politycznych. Dzieli je ze względu na podstawowe założenie o dobrej naturze człowieka czy o tkwiącym w człowieku złu. Do tego drugiego założenia – że ludzka natura jest czymś niestabilnym, niebezpiecznym – Schmitt zalicza różnych autorów, między innymi Hobbesa. Chcę jednak podkreślić, że Hobbes nic takiego nie twierdzi. W stanie natury każdy może robić wszystko, co jest w stanie zrobić dla samozachowania. Tutaj pojęcia tego, co sprawiedliwe, niesprawiedliwe, dobre czy złe, po prostu nie działają³⁹. Hobbes nigdzie nie twierdzi, że człowiek jest zły z natury. Jeśli tak myślimy, to od razu dezinterpretujemy tę teorię. Zapamiętajmy, że nigdzie u Hobbesa nie ma takiego banalnego stwierdzenia.

2.20 Teoria Hobbesa a fizyka Newtona

Wspomniane już przeze mnie pojęcie samozachowania też jest ważne i ciekawe. Ów *conatus*, to dążenie do utrzymania się w istnieniu, pojawia się u wielu autorów siedemnastego wieku, między innymi u Spinozy. Każda rzecz dąży do trwania w swym istnieniu: „in suo esse perseverare”⁴⁰. To podstawowy motyw działania jednostek dla filozofów nowożytnych. Co ciekawe – to właśnie jest pewna zbieżność z newtonowską fizyką⁴¹. Według pierwszej zasady dynamiki Newtona ciało, na które nie działają żadne siły lub działające siły się równoważą, pozostaje w spoczynku lub porusza się ruchem jednostajnym prostoliniowym. Ruch, dążenie jest czymś naturalnym. To przenosi się teraz na wymiar filozofii praktycznej, politycznej. Wszystkie jednostki dążą do utrzymania się w istnieniu. Tak jakby poruszały się owym ruchem prostoliniowym.

³⁷ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.4.

³⁸ Por. Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 2000, s. 229–240 (p. 7), w szczególności s. 236.

³⁹ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 108 (cz. I, rozdz. 13).

⁴⁰ Przytoczony tutaj w oryginale fragment twierdzenia VI z trzeciej części *Etyki* Spinozy w polskim przekładzie brzmi: „pozostawać w swym istnieniu” (Benedykt Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Miślicki, na nowo opracował Leszek Kołakowski, PWN, Warszawa 1954, s. 152).

⁴¹ Warto podkreślić, że w okresie, gdy Hobbes (1588–1679) pisał *Lewiatana*, Newton (1643–1727) był jeszcze dzieckiem. *Matematyczne zasady filozofii naturalnej* Newtona, zawierające wykład zasad dynamiki, zostały opublikowane w 1687 r., natomiast *Lewiatan* – w 1651 r. Kloc-Konkołowicz nie sugeruje tutaj więc bezpośredniego wpływu myśli Newtona na Hobbesa, lecz ogólnie zwraca uwagę na zbieżność ich stanowisk.

To jest bardzo ciekawe spostrzeżenie – analogia między newtonowską dynamiką a wyobrażeniem owych jednostek, które mają w sobie pęd samozachowawczy. Dążenie do utrzymania się w istnieniu to jest punkt wyjścia teorii hobbesowskiej, ale nie tylko, bo także spinozańskiej teorii politycznej i wielu innych.

2.21 Trzy nieporozumienia dotyczące Hobbesa, cz. 3: altruizm

Wspominałem o tym, że jednostki w stanie natury wcale nie są złe ani nie są dobre. Tam te kategorie nie działają – jednostki próbują się utrzymać w istnieniu i robią wszystko, co mogą, dla samozachowania. Ważne jest, żeby zrozumieć, że wbrew pozorom Hobbes nie wyklucza pewnych motywacji ludzkiego działania, jak działania altruistyczne. Zakłada tylko, że nie chce wczytywać tak mocnych twierdzeń w podstawy swojej teorii. Zamiast tego chce w swojej teorii przyjąć jak najbardziej oszczędne założenia – takie, na które wszyscy mogliby przystać. Dlatego opisuje podmioty w jak najbardziej oszczędny sposób. Jak dokładnie? Jak już powiedziałem – punktem wyjścia jest pewna antropologia, opis człowieka jako istoty myślącej i chcącej. O tym już państwu opowiem za tydzień⁴². Wspominałem wcześniej o związku z Kartezjuszem, że Hobbes był jednym z krytyków *Medytacji* kartezjańskich. Ten wątek będzie często powracał. Hobbes jest wielokrotnie bardzo krytyczny wobec Kartezjusza.

2.22 Hobbes: nominalizm, cz. 1: krytyka Kartezjusza

Hobbes był nominalistą. Zakładał, że nie istnieją powszechne przedmioty, istnieją tylko powszechne nazwy. W związku z tym powiada: jednym ze źródeł problemów filozoficznych, zamętu, jaki tworzą filozofowie, jest to, że bardzo często nie przestrzegają oni tej zasady i nie pamiętają o tym, że istnieją tylko ogólne nazwy, a nie ogólne przedmioty⁴³. Często manipulują owymi nazwami i tworzą jakieś dziwne oksymorony. Na przykład mówią: „bezcieleśna substancja”. No właśnie: substancja myśląca Kartezjusza jest bezcieleśna, nie ma żadnej rozciągłości. Hobbes powiada, że takie rzeczy wymyślają „scho-lastycy i pomyleni filozofowie”⁴⁴. Kolejnym dowodem na dystansowanie się Hobbesa od Kartezjusza – to jest bardzo ciekawy wątek – jest jego pogląd na różnice między ludźmi i zwierzętami. Opisując myślenie i chcenie, Hobbes

⁴² Por. wykład 3 z 03.11.2020.

⁴³ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 26–27 (cz. I, rozdz. 4), por. także tenże, *Elementy prawa naturalnego i politycznego*, tłum. Krzysztof Wawrzonkowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023, s. 78 (cz. I, rozdz. 5, p. 6).

⁴⁴ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 32 (cz. I, rozdz. 4).

powiada: tak samo jak ludzie, namyślają się zwierzęta i też mają chcenie, też mają w pewnym sensie akty woli. Kartezjusz natomiast widzi tutaj wyraźną różnicę między zwierzętami, które są wyłącznie substancjami rozciągłymi, a ludźmi. Mnie się wydawało, że to już jest historia filozofii, ale niedawno dowiedziałem się, że jacyś polscy politycy nawiązują do Kartezjusza i popisują się wiedzą, protestując przeciwko prawom zwierząt. Mówią, że już Kartezjusz miał taki pogląd, że to są tylko automaty. Hobbes już wtedy i Kartezjusza, i jego zaplątanych w dwudziesty pierwszy wiek zwolenników poddawał krytyce i powiadał: nie, nie ma żadnej wyraźnej granicy między zwierzętami a ludźmi. Są pewne istotne różnice, ale generalnie jest pewna ciągłość. Zwierzęta też się namyślają, zwierzęta też mają akty woli⁴⁵.

Mimo tej szczegółowej krytyki pewnych punktów wziętych z Kartezjusza wspólna Hobbesowi i Kartezjuszowi jest idea wyrażona przez Carla Schmitta: to bardzo ciekawe myślenie o państwie jako maszynie maszyn⁴⁶. Państwo to największa maszyna stworzona przez człowieka, a poruszającą nią duszą jest właśnie władza suwerenna. Tak jak Kartezjusz pisze, że ta substancja rozciągła i substancja myśląca są jakoś ze sobą zmieszane w człowieku i że substancja myśląca jakoś zawiaduje substancją rozciągłą, tym ludzkim ciałem, tak samo – zauważa Schmitt – Hobbes przy całej swojej krytyce Kartezjusza produkuje swoje państwo na sposób kartezjański, jako wielką maszynę, wielką substancję rozciągłą, która jest utrzymywana przy życiu, sterowana i zarządzana przez tę substancję myślącą, przez duszę, którą jest władza, suweren.

Jak to konkretnie wygląda, jak to działa, jak się ta władza suwerenna konstituuje, wychodząc z założeń pewnej antropologii – to już państwu opowiem za tydzień. Nie wiem, czy dzisiaj się nie nagałęm za dużo. Jeśli tak jest i przekroczyłem czas, to przepraszam. Czasem mówię trochę krócej, czasem trochę dłużej. Staram się, żeby wykłady nie urywały się zupełnie. Dobrze, proszę państwa – bardzo dziękuję za dzisiaj! Proszę jak zawsze trzymać się zdrowo, nie tracić optymizmu i wiary w lepsze czasy. W kolejnym wykładzie wrócę do *Lewiatana* Hobbesa i opowiem o antropologii hobbesowskiej, a potem o opartej na niej wizji zawarcia umowy społecznej, wyłonienia się władzy suwerennej i wszystkiego, co z tym związane. Do zobaczenia za tydzień!

⁴⁵ Por. tamże, s. 19–21, 52–53 (cz. I, rozdz. 3 oraz rozdz. 6).

⁴⁶ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.16.

3.1 Hobbes jako protoplasta liberalizmu – 3.2 Hobbes o człowieku w Lewiatanie – 3.3 Hobbes: nominalizm, cz. 2 – 3.4 Hobbes: wola – 3.5 Hobbes: szczęście – 3.6 Hobbes: moc – 3.7 Hobbes: rozum – 3.8 Hobbes: źródła konfliktu między ludźmi – 3.9 Hobbes: równość ludzi, cz. 1 – 3.10 Hobbes: wzajemna nieufność – 3.11 Hobbes: równość ludzi, cz. 2: nowoczesny egalitaryzm – 3.12 Hobbes: społeczność człowieka – 3.13 Wątki hobbesowskie u Kanta – 3.14 Hegla polemika z Hobbesem – 3.15 Hobbes: stan wojny – 3.16 Habermasa krytyka Hobbesa – 3.17 Rawls a wymiar prudencjonalny i racjonalny u Hobbesa – 3.18 Hobbes: pierwsze dwa prawa natury – 3.19 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 1 – 3.20 Hobbes: wolność

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej. Chciałem powiedzieć, że będzie nie tylko druga część wykładu o Hobbesie, ale być może nawet trzecia i czwarta.

3.1 Hobbes jako protoplasta liberalizmu

Dlaczego zatrzymamy się trochę dłużej przy koncepcji Hobbesa? Jestem przekonany, że to jest może nie pierwsza, ale na pewno pierwsza tak konsekwentna, z taką żelazną logiką poprowadzona koncepcja nowoczesnego państwa i nowoczesnego społeczeństwa. Tę nowoczesność koncepcji Hobbesa można dostrzec w bardzo różnych wymiarach. Chodzi zwłaszcza o sposób legitymizacji władzy, wywodzenia jej z pewnych poziomych relacji między obywatelami, ale także o podstawowe zadania, przed jakimi stoi władza suwerenna nowoczesnego państwa, a zatem: zapewnienie bezpieczeństwa, pacyfikacja – to się może źle kojarzy, ale chodzi o zagwarantowanie pokoju jako podstawowego warunku funkcjonowania prawa i wszelkich zasad współżycia społecznego – a także

związany z tym radykalny hobbesowski egalitaryzm prawny, równość obywateli wobec prawa, zasada równego stosowania wszelkich sankcji prawnych, no i wreszcie bardzo istotna kwestia rozdziału między tym, co publiczne, a tym, co prywatne. Wszystko to powoduje, że można uznać Hobbesa za jednego z protoplastów tradycji liberalnej. Wiem, że wciąż jeszcze pokutuje myślenie o Hobbesie jako piewcy absolutyzmu, filozofie, który swoją koncepcją nie tyle tworzy może podwaliny absolutyzmu, ile podejmuje się teoretycznej obrony pewnych absolutnych prerogatyw władzy. Proszę się nie dać zwieść. W moim przekonaniu są to istotne, ale mimo wszystko uboczne konsekwencje pewnych założeń Hobbesa, które będę starał się państwu pokazać jako pierwociny takiego państwa liberalnego, jak je dzisiaj rozumiemy. Przede wszystkim ze względu na owo skupienie się na tak zwanej wolności prywatnej, na „wolności od”. Zresztą to przekonanie Hobbesa, że obywatele nie są zainteresowani partycypacją, lecz realizacją swoich prywatnych interesów, rozwijaniem swoich możliwości, talentów i że państwo przede wszystkim powinno im zagwarantować tego typu wolność – to jest pewna słabość tej teorii, przynajmniej z punktu widzenia koncepcji na przykład republikańskich.

Podsumowując ten krótki wstęp – chciałbym pokazać Tomasza Hobbesa jako niesłuchanie konsekwentnego ojca koncepcji, którą możemy sobie w dużym uproszczeniu nazwać liberalną. W tej swojej konsekwencji on momentami zapędza się w kozi róg, to znaczy dochodzi do pewnych wniosków, które już może liberalne nie są, ale w moim głębokim przekonaniu są to pewne uboczne skutki przyjętej linii argumentacji. Chciałbym ją dokładnie zrekonstruować, ponieważ według mnie pozostaje ona bardzo aktualna – lecz nie w sensie konstrukcji państwa, jaką Hobbes nam proponuje, ani nie tylko dlatego, że opiera się na pewnych zdroworozsądkowych poglądach, ale z tego powodu, że jest poprowadzona z niesłuchaną metodologiczną elegancją. Hobbes za wszelką cenę stara się niewiele zakładać, niewiele wpisywać w same fundamenty tej teorii, co sprawia, że ona istotnie może wydawać się pod wieloma względami atrakcyjna. Z całą pewnością stanowi w każdym razie punkt odniesienia, również oczywiście dla wielu krytyk.

Żeby wyjść z tego zakłętego kręgu rozważań: liberalizm czy absolutyzm. Można spojrzeć na *Lewiatana* Hobbesa tak, jak zaproponował kiedyś Jürgen Habermas – mianowicie czytać to dzieło jako projekt państwa praworządnego bez demokracji¹. Moim zdaniem jest to sposób nie tylko nowoczesny, ale też pomysłowy i pokazujący, w jakim sensie można spojrzeć na to jako na koncepcję, która może stanowić pewną inspirację w namyśle o współczesności. Oczywiście można powiedzieć, że to jest anachroniczne, bo rzutowanie naszego współczesnego pojęcia demokracji na tę koncepcję prowadzi do takich samych

¹ Por. wykład 2 z 27.10.2020, przyp. 28.

problemów, jak na przykład w przypadku próby rozważania zagadnienia, czy Kant był zwolennikiem demokracji, tak jak ją dzisiaj rozumiemy, czy nie. Oczywiście takiej pewnie nie, ale może w jakimś innym sensie. To jest oczywiście anachroniczne, ale coś jednak jest na rzeczy – państwo praworządne bez demokracji czy może precyzując: państwo praworządne bez obywatelskiej partycypacji. Także współcześnie pojawiają się próby tworzenia takich państw, w których gwarantuje się pewien porządek prawny, przestrzeganie pewnych reguł, możliwość rozwoju prywatnej wolności, ale właśnie za cenę ograniczenia partycypacji obywatelskiej. Można więc spojrzeć na *Lewiatana* Hobbesa z różnych współczesnych perspektyw. Na pewno dzieło to stanowi źródło istotnych inspiracji również dla współczesnej filozofii polityki i filozofii społecznej, a jeśli nie inspiracji, to przynajmniej ważnego punktu odniesienia także w wymiarze krytycznym.

3.2 Hobbes o człowieku w *Lewiatanie*

Powiedziałem już w zeszłym tygodniu, że Hobbes opiera swoją teorię polityczną na pewnym modelu antropologicznym. Twierdzenia dotyczące natury człowieka, pewnych postaw, zachowań ludzkich, sposobu działania i myślenia stanowią tutaj ważną przesłankę całej teorii politycznej i społecznej. One będą powracać w neuralgicznych punktach tej koncepcji. Rozpoczynająca *Lewiatana* część *O człowieku* stanowi wykład hobbesowskiej antropologii. Wyobrażamy sobie człowieka w takim abstrakcyjnym stanie natury, jak on się prezentuje jeszcze nieobciążony owymi cywilizacyjnymi, kulturowymi naleciałościami jako istota naturalna. Pytamy, jakimi cechami się wyróżnia, co sprawia, że człowiek jako istota potrzebuje państwa, buduje je, konstruuje i w nim dopiero może się właściwie rozwijać. Zatem zanim dojdzie do owej konstrukcji, to ta jednostka w wyobrażonym stanie natury myśli i pragnie, pożąda czy chce. A zatem myślenie i chcenie, myślenie i wola w sposób typowy dla filozofów nowożytności idą tutaj w parze.

3.3 Hobbes: nominalizm, cz. 2

Za chwilę powiem więcej o woli, ale na razie kilka słów o myśleniu. Tutaj Hobbes po raz kolejny prezentuje się jako autor niezwykle nowoczesny, wybiegający z pewnymi swoimi koncepcjami daleko w przód. Już choćby w tym, że definiuje myślenie jako wewnętrzną mowę², a na temat mowy, języka ma do powiedzenia wiele ciekawych i brzmiących niesłychanie nowocześnie

² Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 18 (cz. I, rozdz. 3).

rzeczy. Poglądy Hobbesa są ewidentnie nominalistyczne, powiada: mowa operuje nazwami jednostkowymi i ogólnymi. Istnieją zatem tylko nazwy ogólne, nie ma żadnych ogólnych rzeczy czy ogólnych przedmiotów. Wszelkie przedmioty, z jakimi mamy do czynienia, są zawsze jednostkowe³. Można ten nominalizm, który Hobbes wyznaje, sformułować też w ten sposób, że cechy danej rzeczy są co do bytu z nią tożsame. Nie ma więc czegoś takiego, jak czerwień jako taka – są tylko indywidualne czerwone przedmioty. Oczywiście możemy posługiwać się abstrakcyjnym pojęciem czerwieni, ale desygnatem tego pojęcia będą wszystkie czerwone przedmioty, a nie jakaś czerwień jako taka. Ten nominalistyczny pogląd idzie w parze z przekonaniem, że wszelkie myślenie jest rachowaniem na nazwach⁴. Myślenie jest wewnętrzną mową, i to mową uporządkowaną. To znaczy jest rachunkiem przeprowadzanym na nazwach, polegającym na odejmowaniu od nazw ogólnych nazw jednostkowych lub też na innych operacjach wychodzących od nazw jednostkowych ku nazwom ogólnym. To jest taka arytmetyka. Nasze myślenie ma być arytmetyczne – dodawanie i odejmowanie nazw. Myślenie sensowne jest rachowaniem, a gdzie nie ma rachowania na nazwach, tam nie ma też żadnego sensu.

Zdaniem Hobbesa wspomniani już przeze mnie „scholastycy i pomyleni filozofowie”⁵ próbują manipulować mową, językiem, wprowadzając w błąd. Prowadzą w kierunku obłądu także innych – tych którzy ich czytają. Hobbes jako jeden z pierwszych odkrywa manipulacyjny potencjał języka. Język, którym posługują się ludzie, jest wieloznaczny, dlatego też można nim manipulować⁶. Co więcej, Hobbes bardzo sceptycznie podchodzi do samego posługiwania się językiem. Powiada, że to, co odróżnia człowieka od zwierząt, to mowa, to komplikacja tego języka. Tutaj jednak zarazem zostaje zastawiona na człowieka pewna pułapka. Jest takie piękne zdanie, które warto sobie zapamiętać: „Natura sama przez się nie może błędzić; natomiast ludzie, w miarę jak zwiększa się zasób ich języka, stają się mądrzejsi albo też głupszy [...]”⁷.

Odejście od bezrefleksyjnej, niemej natury prowadzi w kierunku języka. Możliwość rozwijania intelektualnych zdolności to wielka zdobycz, ale także pułapka. Wraz ze zwiększającym się zasobem języka stajemy się mądrzejsi albo i głupszy. Tam gdzie nie ma rachunku na nazwach, tam gdzie ci, którzy posługują się nazwami, zaczynają przyjmować, że za nazwami abstrakcyjnymi kryją się jakieś abstrakcyjne przedmioty, tam pojawia się nonsens. Można powiedzieć, że Hobbes jest dalekim protoplastą nie tylko tradycji

³ Por. tamże, s. 27 (cz. I, rozdz. 4).

⁴ Por. tamże, s. 30 i n. (cz. I, rozdz. 4).

⁵ Tamże, s. 32 (cz. I, rozdz. 4).

⁶ Por. tamże, s. 26 (cz. I, rozdz. 4).

⁷ Tamże, s. 30 (cz. I, rozdz. 4).

liberalnej, ale także – w tym wymiarze, w jakim opowiada o języku – na przykład Koła Wiedeńskiego. To u Hobbesa po raz pierwszy pojawiają się takie pomysły, żeby dużą część filozofii i teologii usunąć w ogóle, ponieważ to, co jest w dziełach z tego zakresu zawarte, to jest po prostu bełkot, który się do niczego nie nadaje.

Wśród uwag dotyczących różnego rodzaju pojęć i słów, jakimi się posługujemy, pojawia się też bardzo ciekawy wątek. Hobbes powiada: istnieją także nazwy czy określenia negatywne: nic, nikt, ale także nieskończoność. W tamtych czasach, w siedemnastym wieku, to była bardzo ważna dyskusja – dyskusja wokół idei nieskończoności. Państwo – przynajmniej ci, którzy studiują filozofię – z pewnością wiedzą, jak ważne było założenie Kartezjusza o tym, że mamy pozytywną ideę nieskończoności. Hobbes temu wyraźnie zaprzecza. Jego zdaniem tym, co jest desygнатem pojęcia nieskończoności, nie jest wcale coś takiego jak nieskończoność, tylko nasza niezdolność do ogarnięcia granic pewnej rzeczy⁸. Kiedy mówimy, że coś jest nieskończone, to nie odnosimy się do nieskończoności. Nie ma pozytywnej idei nieskończoności – mówimy tylko o własnej niezdolności do uchwycenia tej rzeczy jako całości. Nie potrafimy objąć swoim umysłem całości tej rzeczy, dlatego mówimy: ona jest nieskończona. To dotyczy naszych możliwości intelektualnych, a nie samej tej rzeczy. Zdaniem Hobbesa nie ma pozytywnej idei nieskończoności. Tyle skrótowo, jeśli chodzi o myślenie. Jest to koncepcja skrajnie nominalistyczna i antycypująca rozwiązania neopozytywistyczne, w tym neopozytywistyczną koncepcję języka połączoną z radykalną krytyką pewnych stanowisk filozoficznych i ideologicznych.

3.4 Hobbes: wola

Teraz chciałbym przejść do wymiaru wolitywnego związanego z chceniem, z pragnieniem, z dążeniem⁹. Powiada Hobbes: zwierzęta, tak jak i ludzie, posiadają pewne wegetatywne odruchy wolitywne, takie jak puls czy oddech, oraz rozmyślne, świadome poruszenia inicjowane przez naszą wolę. Wszystkie te poruszenia tkwią jednak w ciele. Hobbes jest, można powiedzieć, takim reistą radykalnym – istnieją tylko ciała, nic poza tym. Początek ruchu, początek wszelkich dążeń, początek wszelkich działań to jest zawsze ciało. Jest to niezwykle ciekawe, już o tym wspominałem, że jest tu pewna analogia między stanowiskiem Hobbesa a koncepcją Newtona. Hobbes wyraźnie odwołuje się do tego poglądu, że ciało raz wprowadzone w ruch, jeśli nic nie stoi mu na przeszkodzie, porusza się nieustannie¹⁰. Wszelkie nasze uczucia, cała

⁸ Por. tamże, s. 23 (cz. I, rozdz. 3).

⁹ Następujący wywód dotyczący woli por. tamże, s. 42–43 (cz. I, rozdz. 6).

¹⁰ Por. przyp. 41 w wykładzie 2 z 27.10.2020.

psychologia hobbesowska zbudowana jest na pojęciu ruchu. Hobbes powiada: przecież oryginalne określenia naszego pożądania jakiegoś przedmiotu czy też awersji oznaczają pierwotnie ruch – apetyt i awersja to jest ruch. Ruch w kierunku czegoś lub ruch oddalający się od czegoś. Na tych apetytach i awersjach do określonych przedmiotów naszej woli opierają się wszelkie inne uczucia – bardziej skomplikowane czy rozbudowane. Wszystko, co jest obiektem naszego pragnienia czy pożądania, jest dla nas dobrem – powiada Hobbes. A to, co jest obiektem odrazy czy awersji, jest złem. Nie ma zatem dobra i zła niezależnego, niezrelatywizowanego do pragnących osób. Można więc powiedzieć: nasze pojęcia moralne mają swoje korzenie czy źródła w naszych cielesnych dążeniach.

Ma to istotne konsekwencje. Można powiedzieć, odwołując się do innego myśliciela, że ludzie w stanie natury, w tym wyobrażonym stanie poza kulturą, poza społeczeństwem i państwem, są jeszcze poza dobrem i złem¹¹. Dobro i zło nie zostały ustalone w znaczeniu pewnych konwencji prawnych i moralnych. Wszystko zatem, co jest przedmiotem pożądania człowieka w stanie natury, jego pragnienia czy chcenia, jest dla niego dobrem. To, co jest przedmiotem jego odrazy czy awersji, jest złem. Nie ma dobra i zła niezrelatywizowanego do konkretnych osób. Chyba że, powiada Hobbes, mówimy już o stanie społecznym, o stanie istniejących instytucji politycznych i państwowych, gdzie te pojęcia dobra i zła zostają zdefiniowane, ubrane w formę norm prawnych.

Zdaniem Hobbesa ludzie mają takie ciągi – zarówno myślenia, jak i chcenia. Ostatnim elementem takiego ciągu, całej sekwencji różnego rodzaju apetytów, pragnień, awersji – jest akt woli. Hobbes powiada: akt woli, a nie władza woli¹². Nie mówmy o abstrakcyjnej instancji, jaką jest wola – ona jest zawsze określona, akt woli jest ostatnim elementem całego naszego ciągu prowadzącego do działania. Tego ciągu apetytów, pragnień, awersji, lęków, różnego rodzaju rozważań. To wszystko stanowi swego rodzaju łańcuch, którego ostatnim ogniwem, bezpośrednio sąsiadującym z tym przedmiotem, jest działanie, akt woli. Każdy namysł jest takim porządkiem, ciągiem apetytów, awersji, nadziei i lęków – powiada Hobbes. Ostatni apetyt lub ostatnia awersja w takim ciągu to jest właśnie nasza wola.

Można powiedzieć, że znowu Hobbes zwraca się przeciwko pewnej tradycji widzącej w woli niezależną od konkretnych chcień instancję w istocie ludzkiej. Ale także kiedy pomyślimy o późniejszych myślicielach i filozofach,

¹¹ Kloc-Konkołowicz czyni tu aluzję do dzieła Fryderyka Nietzschego *Poza dobrem i złem* (por. Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, w: tenże, *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności* [tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5], tłum. Paweł Pieniążek, Oficyna, Łódź 2018, s. 35–212). Por. także wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.19.

¹² Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 52–53 (cz. I, rozdz. 6).

między innymi o wspomnianym już Kancie, to widać, że tutaj Hobbes znowu stawia radykalny opór wszelkim spekulacjom. Nie ma czegoś takiego, jak czysta wola – wola, która jeszcze nie ma żadnych konkretnych chcień. Tak jak mówiłem – istnieją tylko czerwone przedmioty, a nie czerwień. Idąc dalej, można powiedzieć, że istnieją tylko konkretne akty woli, a nie wola jako taka.

Jak wspominałem, Hobbes nie cofa się przed konsekwencją takiego poglądu. Tego rodzaju myślenie i chcenie czy wolę przypisać można także zwierzętom. Zwierzęta także się namyślają, także u nich występują akty woli – twierdzi Hobbes w przeciwieństwie do poglądu Kartezjusza, który w zwierzętach widział automaty, wyłącznie substancję rozciąglą. Tutaj nie ma tej bariery, tej przepaści między zwierzęciem a człowiekiem. Zdaniem Hobbesa istotną różnicą jest to, że człowiek potrafi zastanawiać się nad konsekwencjami pewnych działań czy okoliczności. O ile zwierzęta, tak jak ludzie, potrafią domyślać się przyczyn pewnych faktów czy zdarzeń, o tyle ludzie – i to odróżnia ich od zwierząt – potrafią także przewidywać możliwe konsekwencje podejmowanych działań czy zaistniałych okoliczności¹³.

3.5 Hobbes: szczęście

Tak Hobbes rekonstruuje człowieka, który myśli i pragnie czy chce. Co jest zaś ostatecznym celem działania każdej jednostki ludzkiej? Ostatecznym celem ludzkiego dążenia jest szczęście. Ci z państwa, którzy studiują filozofię, powiedzą: to znowu jest ukłon w stronę tradycji, bo przecież koncepcje klasyczne zakładały, że celem ludzkiego działania jest osiągnięcie szczęścia. Hobbes przyznaje, że celem ludzkiego dążenia rzeczywiście jest szczęście, i od razu definiuje je jako stałe powodzenie, stałą pomyślność¹⁴. Znowu zwraca się więc przeciwko tradycji, przeciwko pewnym klasycznym koncepcjom etycznym, bo skoro tak, to nie ma czegoś takiego w przypadku człowieka, jak osławiony niewzruszony spokój umysłu, tej ataraksji, oderwania się od pragnień i pożądań, zachowania miary i tak dalej. Tutaj znowu Hobbes jawi się jako nowoczesny psycholog zwracający się przeciwko klasycznym koncepcjom panowania nad własnymi dążeniami i pragnieniami, ponieważ, jego zdaniem, w przypadku człowieka nie ma czegoś takiego, jak zatrzymanie się na pewnym etapie życia wolitywnego, osiągnięcie pewnego stanu, poza który już nie wychodzimy, gdyż nie pragniemy więcej.

Natura ludzka, zdaniem Hobbesa, jest ekstatyczna. Osiągnąwszy pewien stan szczęścia czy powodzenia, od razu wychodzimy w kierunku horyzontu

¹³ Por. tamże, s. 38 (cz. I, rozdz. 5).

¹⁴ Według polskiego tłumaczenia: „stałe prosperowanie”, por. tamże, s. 54–55 (cz. I, rozdz. 6).

kolejnych pragnień, kolejnych pożądań. Nie ma tutaj żadnej przerwy. Hobbes powiada: człowiek, który osiągnął ostateczny spokój umysłu, to jest człowiek, który już nie żyje¹⁵. Dopóki żyje, nie może osiągnąć tego spokoju umysłu i spokoju woli. Żeby zapewnić sobie owo trwałe powodzenie, czyli szczęście, człowiek ma ten wymiar przewidywania przyszłości. W związku z tym jednostka ludzka nie usiłuje zapewnić sobie tylko chwilowego szczęścia, chwilowego powodzenia, ale jej celem jest zapewnienie sobie stałego powodzenia.

3.6 Hobbes: moc

Środkiem do tego służącym jest gromadzenie mocy – to jest bardzo ważny element tej koncepcji. Każda jednostka ludzka w naturalny sposób dąży do powiększania swojej mocy.

Cóż to jest ta moc? Zgodnie z własną zasadą, że źródłem tych nonsensów tworzonych przez scholastyków i pomyłonych filozofów jest zawsze to, że nie definiują oni wyraźnie pojęć, którymi się posługują, Hobbes zawsze stara się wyraźnie i jednoznacznie zdefiniować swoje pojęcia. Jak więc definiuje moc? Otóż: „Mocą człowieka [...] są [...] posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”¹⁶, jak to jest w polskim przekładzie. Widome dobro to to, co dany człowiek za swoje dobro uważa. A zatem człowiek gromadzi moc po to, aby móc zdobyć, osiągnąć to, co uznaje za swoje dobro. Ta moc może być mocą przyrodzoną – to pewne nasze cechy, które otrzymaliśmy w darze od natury, powiada Hobbes, na przykład bystrość umysłu, zdolność pięknej wymowy czy też jakieś piękno, które otwiera różne drzwi i nastraja wszystkich pozytywnie wobec danej osoby. To są takie moce przyrodzone. Mamy także moce instrumentalne – już nie naturalne, ale zdobywane przez nas dzięki tamtym poprzednim mocom i pewnym wysiłkom, jakie podejmujemy. Na przykład majątek, władza, sława – to wszystko są te moce, które nie są naturalne, które zdobywamy i osiągamy. W tym kontekście Hobbes czyni ciekawą uwagę: wiedza jest jakąś mocą, ale jest raczej mocą małą, ponieważ nie ma zauważalnych przejawów, nie widać jej na zewnątrz, a w dodatku, żeby ją docenić, trzeba samemu ją posiadać¹⁷. To znaczy żeby zrozumieć, jaką mocą jest wiedza, trzeba ją w jakiejś mierze samemu posiadać. To bardzo ciekawa i trzeźwa uwaga.

Istotna jest odpowiedź na pytanie, dlaczego w ogóle jednostki ludzkie dążą do gromadzenia coraz większej mocy. Odpowiedź na nie znajdziemy w dwóch fragmentach *Lewiatana*. Hobbes powiada tak:

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże, s. 74 (cz. I, rozdz. 10).

¹⁷ Por. tamże, s. 75 (cz. I, rozdz. 10).

W tym celu mamy wziąć w rachubę, że szczęście w życiu na ziemi nie polega na spokoju umysłu, który jest zadowolony. Nie ma bowiem takiego *finis ultimus* (ostatecznego celu) ani *summum bonum* (największego dobra), o jakich się mówi w księgach starych filozofów moralnych. I nie może już żyć człowiek, u którego zanikły pożądania, podobnie jak człowiek, u którego zatrzymał się bieg doznań zmysłowych i wyobrażeń. Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego. Przyczyną tego jest, że przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz tylko i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań. Dlatego też działania rozmyślne i skłonności wszystkich ludzi zmierzają nie tylko do tego, by osiągnąć, lecz również do tego, by zabezpieczyć sobie zadowolenie życiowe [...]. [...] Tak więc na pierwszym miejscu [pisze dalej Hobbes – J.K.-K.] stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje ze śmiercią. A przyczyną tego jest nie zawsze to, iż człowiek spodziewa się bardziej intensywnego zadowolenia niż to, jakie już osiągnął, czy też, że nie może się zadowolić mocą umiarkowaną. Przyczyną jest, że nie może on zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze więcej mocy¹⁸.

3.7 Hobbes: rozum

Jaka to jest trafna i ciekawa uwaga: przyczyną owego nieustannego gromadzenia mocy jest to, że człowiek nie może zapewnić sobie środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze więcej mocy. Na jakie elementy warto zwrócić uwagę w tych cytatach? O pierwszym już wspomniałem – człowiek ma naturę ekstatyczną. Nie chodzi o to, że jest ciągle w ekstazie, tylko że nie zatrzymuje się na żadnej granicy, zawsze ją przekracza. Jego dążenia i myślenie zawsze wybiegają poza to, co już osiągnął. Zdaniem Hobbesa nie ma czegoś takiego, jak stały, niezakłócony spokój umysłu. Stale towarzyszy nam horyzont pragnień, potrzeb i pożądań, które przekraczają status quo. To znajduje też odzwierciedlenie w naszym myśleniu.

O rozumie Hobbes pisze tak: „myśli są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiegdy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądanych: stąd płynie wszelka stałość ruchu w umysłach i wszelka szybkość tego ruchu”¹⁹. Jak u Hume’a: rozum niewolnikiem namiętności²⁰. Wspominam

¹⁸ Tamże, s. 84–85 (cz. I, rozdz. 11).

¹⁹ Tamże, s. 65 (cz. I, rozdz. 8).

²⁰ Por.: „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie” (David

o tym dlatego, że z punktu widzenia późniejszych teorii jest to koncepcja instrumentalnej racjonalności: nasza racjonalność jest narzędziem naszej woli. Jest to charakterystyczne dla nowożytności – to, co wolitywne, co związane z chceniem, z pragnieniem, z pożądaniem, jest bardziej pierwotne w ludzkiej naturze. To jest kluczowy moment. Jeśli Hobbes będzie potem mówił, że państwo musi opierać się przede wszystkim na uczuciu strachu przed sankcją normy prawnej – oczywiście nie na jakimś terrorze, nie o to mu chodzi, ale na uczuciu strachu przed możliwą sankcją prawną za naruszenie reguł – to właśnie jest to odwołanie do wolitywnej natury człowieka. Dobrze by było – mówi Hobbes – odwoływać się do ludzkiego rozsądku, do racjonalności. Niestety większość ludzi nie kieruje się racjonalnym wglądem, tylko emocjami. Dobrze oczywiście przykrytymi, dobrze otoczonymi owymi myślami, które są wysłannikami naszych żądz, ale jednak jest to ten wymiar związany z chceniem, z pragnieniem. Hobbes będzie mówił, że rozum sam wprowadzie podsuwa nam drogi wyjścia ze stanu natury²¹ – który jak się za chwilę okaże, jest stanem wojny każdego z każdym i wszystkich ze wszystkimi – ale jest bezsilny i sam z siebie tego scenariusza nie zrealizuje. Do zamiany tego scenariusza w życie potrzebny jest reżyser, którym są nasze uczucia. Rozum tylko podsuwa pewną recepturę, ale nie jest w stanie samodzielnie przygotować remedium. Ta bierność rozumu czy pewien brak jego własnej siły, przekonanie, że to, co się z rozumu wydobywa, co jest przez rozum kształtowane – reguły, normy, prawa – zawsze musi mieć sankcję w postaci nagiego miecza, nagiej siły, to wszystko jest wyrazem tego przekonania, że, mówiąc znowu późniejszymi kategoriami, rozum u Hobbesa nie jest autonomiczny. Racjonalność czy rozum to nie jest *causa sui*, nie jest przyczyną samego siebie.

Jeślibyśmy spojrzeli na Hobbesa przez okulary Kanta, o którego koncepcji autonomicznego rozumu też będziemy rozmawiać²², to u Hobbesa rozum nie może właśnie sam z siebie zainicjować pewnego działania ani sam z siebie umotywować nas do niego. Może nam podsunąć regułę racjonalnego działania, ale co innego musi nas ku niemu pchnąć. Oczywiście ta koncepcja rozumu ma kolosalne znaczenie dla całej konstrukcji politycznej i społecznej Hobbesa. Jest tym, co potem znajdzie wyraz w przekonaniu, które Hobbes formułuje następująco: „ugody, bez miecza, są tylko słowami”²³. W przypadku etyki kantowskiej niezwykle ważne będzie pojęcie zobowiązania i samozobowiązania,

Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 188).

²¹ Dokładnie: „Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 112 [cz. I, rozdz. 13]).

²² Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkty 11.11 i 11.14.

²³ W oryginale Kloc-Konkołowicz przywołuje ten cytat, zmieniając „ugody” na „umowy”. Hobbes, klasyfikowany jako przedstawiciel teorii umowy społecznej (*social contract*), sam

imperatywu, zdolności ludzkiego rozumu do samoograniczenia, do narzucenia sobie pewnych ogólnych, powszechnych reguł. U Hobbesa jest inaczej. Rozum może sformułować reguły, ale narzucić może je tylko wola. Jak można się domyślić, dopiero wola władzy suwerennej nadaje życie tym regułom, które same w sobie są bezsilne, opatrując je sankcjami.

3.8 Hobbes: źródła konfliktu między ludźmi

Druga kwestia: „przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznać zadowolenia raz tylko i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań”²⁴. Konstrukcja jest taka: człowiek ze względu na ową możliwość przewidywania konsekwencji, przewidywania przyszłości – to jest ten wymiar, który, zdaniem Hobbesa, odróżnia nas od zwierząt – przewiduje, że będzie miał jakieś potrzeby. Bardzo dobrze przedstawia to John Rawls w swoich *Wykładach z historii filozofii polityki*²⁵. Tu nie chodzi o to, że już wiemy, jakie będziemy mieli pragnienia. Na razie wiemy tylko, że jakieś będziemy mieć i że do realizacji tych naszych potrzeb i pragnień będziemy potrzebowali mocy. Już teraz chcemy sobie zagwarantować środki do realizacji przyszłych pragnień, przyszłych potrzeb, przyszłych interesów. Stąd to dążenie do gromadzenia coraz większej mocy. Warto podkreślić – nie dlatego, że nie potrafimy poskromić naszych pragnień, że jesteśmy absolutnie pozbawieni hamulców, że dążymy do potęgowania swojej pozycji, lecz dlatego, że chcemy zachować status quo oraz zagwarantować sobie środki na realizację przyszłych potrzeb. Dlatego właśnie dążymy do gromadzenia coraz większej mocy i nie musimy wcale kierować się pychą.

W tej sytuacji oczywiście pojawia się problem, że wszyscy dążą do owego gromadzenia mocy. „[D]opóki *niektórzy* [jak to ładnie ujmuję John Rawls – J.K.-K.] dążą do dominacji, dopóty wszyscy muszą dążyć do dominacji [dla własnego bezpieczeństwa – J.K.-K.]”²⁶. Po raz pierwszy daje tutaj o sobie znać idea Hobbesa. Dążenie do zdominowania innych, do zapanowania nad nimi w owym stanie natury nie jest wyrazem pychy, jakieś diabolicznej natury człowieka, tylko pewnej racjonalności. Można powiedzieć: dążenie do dominacji, atak, jest najlepszą formą obrony. Spodziewając się ataku ze strony innych, spodziewając się próby zdominowania nas przez innych, wykorzystujemy nadarżającą się okazję, abyśmy to my ich zdominowali. Tak jak to kiedyś powiedział pewien historyk:

w tym miejscu posługuje się terminem „ugoda” (*covenant*) (por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 147 [cz. II, rozdz. 17]).

²⁴ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 85 (cz. I, rozdz. 11).

²⁵ Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 112 i n.

²⁶ Tamże, s. 103.

Rzym podbił starożytny świat w samoobronie²⁷. Jest to oczywiście celowo przerysowane, ale tak można na to spojrzeć. Państwa próbują zdominować inne, aby nie zostać przez nie zdominowane – podobnie jednostki w stanie natury. To nie implikuje żadnych dyktatorskich zapędów. Nie chodzi o to, że ludzie z natury dominujący nad innymi czy czerpiący satysfakcję z podporządkowywania sobie innych do tego dążą. Otóż te jednostki czynią tak, aby zabezpieczyć sobie możliwości zaspokajania wszelkich przewidywanych, choć jeszcze dokładnie nieznanym potrzeb. Ta próba dominacji nad innymi – to jest warte zapamiętania – nie jest jakimś irracjonalnym aktem, tylko właśnie raczej przejawem racjonalności. Oczywiście dochodzi do tego jeszcze ten element, że ludzie współzawodniczą nie tylko, jeśli chodzi o ów wymiar sławy, chęci wyróżnienia się, ale przede wszystkim współzawodniczą także o zasoby, a te są ograniczone.

Ograniczoność zasobów, dzięki którym możemy zaspokajać nasze pragnienia, to jest – jak podkreśla w swojej interpretacji Rawls – stały wymiar ludzkiej kondycji, można powiedzieć nieusuwalny. Stan polityczny i społeczny też nie usuwa tego mankamentu, tylko co najwyżej go łagodzi. Zatem zapamiętajmy, że ludzie w stanie natury nie są opisani jako postaci drapieżne, diaboliczne, przesycone jakąś żądzą dominacji i represji. Nie, są opisani jako racjonalni egoiści, którzy z pewnych istotnych powodów, ale dzięki racjonalnemu wglądowi, dążą do dominacji nad innymi, aby zabezpieczyć sobie jak najwięcej mocy. Czytaj: jak najwięcej środków do zaspokajania wszelkich własnych przyszłych potrzeb.

3.9 Hobbes: równość ludzi, cz. 1

Jakie mamy narzędzia do gromadzenia owej mocy? To oczywiście nasze ciało i nasz umysł. W tym kontekście Hobbes wysuwa niezwykle ważną tezę o przyrodzonej równości ludzi i pod względem zdolności intelektualnych, i pod względem siły cielesnej, która przecina pępowinę łączącą tę koncepcję z koncepcjami klasycznymi. Choć w przypadku ciała różnice między relatywną siłą danych osób są może bardziej widoczne, to jednak – powiada Hobbes – nawet najsłabszy może sprzymierzyć się z innymi, aby pokonać silniejszego. A nawet jeśli nie ma takiej możliwości, to może wymyślić jakiś fortel, dzięki któremu będzie mógł sobie z owym silniejszym poradzić²⁸. Ostatecznie zatem to przekonanie Hobbesa o równości siły fizycznej między ludźmi wyrasta z jego przekonania o równości siły intelektualnej, mocy intelektualnej. Jeżeli możemy nasze mankamenty fizyczne zdyskontować naszym bystrym myśleniem, umiejętnością kombinacji, to ostatecznym źródłem równości ludzi

²⁷ Por. tamże. Rawls to zdanie przypisuje Edwardowi Gibbonowi (1707–1770), autorowi *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*.

²⁸ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 107 (cz. I, rozdz. 13).

jest ich równość intelektualna, umysłowa. Można tak żartobliwie powiedzieć, że to jest hobbesowska wersja zdania otwierającego kartezjańską *Rozprawę o metodzie*. To jest bardzo mądre, warte zapamiętania spostrzeżenie: rozsądek wydaje się rzeczą najbardziej sprawiedliwie rozdzieloną na świecie, bo nikt nie skarży się na jego brak²⁹. Jeszcze państwo nie słyszeli, żeby ktoś skarżył się i marudził – a my w Polsce marudzimy ciągle z różnych powodów – że ma za mało rozsądku, więc rozsądek jest rzeczą najbardziej sprawiedliwie rozdzieloną na świecie. Hobbes coś podobnego mówi całkiem poważnie³⁰. Co ciekawe – nie musi on niczego dowodzić, nie musi przedstawiać żadnych badań, które wskazywałyby na to, że poziom IQ ludzi jest zbliżony. On po prostu powiada: istnieje rozpowszechnione przekonanie, przeświadczenie wszystkich ludzi o tym, że żaden z nich nie jest fundamentalnie gorszy od innego, jeśli chodzi o jego możliwości intelektualne. Może nam brakować wiedzy, możemy czasem coś pomylić, nie nadążać z jakimś rozumowaniem, ale wszyscy mamy głębokie przekonanie o tym, że inny nie jest znacząco mądrzejszy od nas. Ani silniejszy, ani mądrzejszy.

3.10 Hobbes: wzajemna nieufność

Hobbes podsumowuje to wszystko bardzo ładną metaforą – chodzi mianowicie o „równość nadziei”³¹. Wszystkie jednostki mają równą nadzieję na osiągnięcie swoich celów. Źródłem tej równej nadziei, którą każdy z nas może żywić, jest coś, co można by przewrotnie nazwać wzajemnym nieuznaniem (będzie tu jeszcze mowa o wzajemnym uznaniu³²). To taki wzajemny sceptycyzm co do radykalnej wyższości innego – nie uznajemy nikogo za zdecydowanie lepszego od nas. To wzajemne nieuznawanie innych za lepszych w istotowy sposób prowadzi z jednej strony do równości i nadziei, ale z drugiej – co ciekawe – do stanu powszechnej permanentnej wzajemnej nieufności³³.

²⁹ Właściwie: „Rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie: każdy bowiem mniema, iż jest weń tak dobrze zaopatrzony, że nawet ci, których najtrudniej zadowolić w innych sprawach, nie zwykli pożądać go więcej, niż go posiadają” (René Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. Wanda Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 3).

³⁰ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 107–108 (cz. I, rozdz. 13).

³¹ Por. tamże, s. 108 (cz. I, rozdz. 13).

³² Problem uznania pojawia się w wielu wykładach, por. przede wszystkim wykłady 12–20 oraz 25.

³³ Na podstawie notatek można stwierdzić, że Kloc-Konkołowicz odwołuje się tutaj do rekonstrukcji Rawlsa, który zwracając uwagę na „stan wzajemnego braku zaufania”, posługuje się hobbesowskim terminem *diffidence*, tłumaczonym współcześnie jako „nieśmiałość”, natomiast w tekście Hobbesa oznaczającym właśnie „brak zaufania” (por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 101–102).

Dlaczego nieufności? Wystarczy prosta operacja intelektualna, którą każdy może wykonać dla odwrócenia perspektywy: jeśli ja nie uważam innych za lepszych od siebie, to mogę się domyślać, że inni nie uważają mnie za lepszego od nich – ani pod względem siły fizycznej, ani pod względem talentów i możliwości, ani przede wszystkim pod względem możliwości intelektualnych. Stąd bierze się wzajemna nieufność. Można zatem powiedzieć, że przekonanie wszystkich o zasadniczej równości między ludźmi pod względem zarówno fizycznym, jak i intelektualnym jest źródłem z jednej strony owej powszechnej nieufności, tej wzajemnej nieufności między jednostkami ludzkimi, a z drugiej strony – tej równości nadziei, jak to się u Hobbesa nazywa.

3.11 Hobbes: równość ludzi, cz. 2: nowoczesny egalitaryzm

Do nieufności jeszcze za chwilę wrócę, ale tutaj chciałbym podkreślić nieklasyczny charakter tego twierdzenia Hobbesa, zrywający ze znanym i często komentowanym w nowożytności i później poglądem Arystotelesa, zaczerpniętym z *Polityki*, do którego Hobbes zresztą sam się odnosi, powiadając: to nie jest tak, jak pisze Arystoteles, że jedni są stworzeni do rządzenia, a inni do słuchania. Nikt nie akceptuje tego typu podziału. Tu się wyraża, można powiedzieć, taki nowoczesny egalitaryzm – przekonanie o tym, że ludzie rodzą się wolni. To znajdzie potem wyraz także u Rousseau. Ludzie rodzą się wolni. Z natury są wolni i równi, a nierówności wprowadzane są dopiero przez struktury kulturowe, państwowe, polityczne³⁴. W perspektywie natury wszyscy są równi – to jest pogląd nieklasyczny. Zwraca na to uwagę na przykład Hannah Arendt. Według klasycznych Greków ludzie rodzą się nierówni, nie ma równości przyrodzonej – tę równość może w sztuczny sposób zapewnić *polis*³⁵. Tu jest dokładnie na odwrót – to polityczne instytucje czy instytucje kultury mogą prowadzić do wyłonienia się nierówności. W stanie natury natomiast ludzie są równi. To zdystansowanie się od owego klasycznego poglądu jest ważną kwestią w przypadku Hobbesa.

Jeśli chodzi o ową nieufność, można na to spojrzeć i w ten sposób – czasem pojawiają się słowa krytyki pod adresem Hobbesa, że on projektuje na stan natury pewien typ relacji międzyludzkich, który jest tak naprawdę wytworem określonej formy kulturowej. Wzajemna nieufność jest wytworem określonej

³⁴ Pogląd ten Rousseau głosi przede wszystkim w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (tłum. Henryk Elzenberg, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 107–276). Por. także wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.5.

³⁵ Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, zwłaszcza rozważania na s. 37 i n. (rozdz. 2, p. 5). Por. także wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.7.

formy kulturowej – mieszczańskiej czy kapitalistycznej. Tę kwestię wielokrotnie opisywano we współczesnych koncepcjach antropologicznych czy na pograniczu antropologii i socjologii. O tej anonimowości, wzajemnej obcości, dystansie, owym niezatrzymywaniu wzroku na innych osobach – o tym wszystkim, co jest charakterystyczne dla europejskiej nowoczesności, tej panującej powszechnie nieufności zdystansowanych do siebie jednostek – można poczytać na przykład u Zygmunta Baumana³⁶. Można by powiedzieć, że Hobbes projektuje ten rodzaj relacji na stan natury. Ta krytyka powtarza się w wielu wymiarach czy u wielu autorów. Wielu mówi, że ów stan wojny każdego z każdym to tak naprawdę rzeczywistość kapitalistycznej gospodarki, którą Hobbes zaprojektował na stan natury³⁷. Należy pamiętać, że on wpisuje tę nieufność już w stan natury, ale można ją uważać dopiero za efekt pewnego typu procesów społecznych.

3.12 Hobbes: aspołeczność człowieka

Definiując ludzi jako wzajemnie nieufnych, Hobbes jednocześnie wysuwa koncepcję, która znowu zdecydowanie odcina się od klasycznej teorii politycznej. Mianowicie – wystrzegając to trochę – wysuwa on tezę o aspołecznym charakterze człowieka. Z naszego punktu widzenia, czyli filozofii społecznej, to dość radykalna i ciekawa teza: człowiek jest z natury aspołeczny. Według Hobbesa: „Ludzie nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym (przeciwnie, raczej znajdują wiele przykrości) [...]”³⁸. Teza o społecznej naturze człowieka, *zoon politikon*, *animal sociale*, człowiek jako zwierzę społeczne czy istota polityczna – wszystko to zostaje przekreślone. Człowiek nie chce być wcale z innymi, nie znajduje w tym przyjemności. Do tego Hobbes od razu dodaje następujące twierdzenie: przykładem istot w naturalny sposób społecznych są mrówki czy pszczoły – zgoda między nimi, ta harmonia „wypływa z ich natury; gdy tymczasem zgoda między ludźmi opiera się jedynie na ugodzie, która jest sztuczna”³⁹. Zgoda między ludźmi opiera się wyłącznie na umowie, nie jest niczym naturalnym. Wspomniany przeze mnie John Rawls zwraca jednak uwagę, że u Hobbesa ta aspołeczna natura człowieka nigdy nie znika. Człowiek był, jest i pozostanie istotą aspołeczną⁴⁰. Powstanie struktur politycznych

³⁶ Por. m.in. Zygmunt Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, tłum. Karolina Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, w szczególności rozdział 1: „Powrót do Hobbesa?”.

³⁷ Por. m.in. Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. Halina Walentowicz, Spacja, Warszawa 1995, s. 87; Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 107–108.

³⁸ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 109 (cz. I, rozdz. 13).

³⁹ Tamże, s. 150 (cz. II, rozdz. 17); por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.4.

⁴⁰ Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 111 i n.

i społecznych jedynie normuje pewnego typu zachowania, pozwala owym społecznym istotom stworzyć jednak coś razem, współpracować, współdziałać. Można powiedzieć: zabezpiecza je w tej sytuacji wzajemnej nieufności, natomiast nie zmienia ich natury. O ile w pewnych koncepcjach klasycznych wychowanie człowieka, ukierunkowanie jego woli, zmiana w jego duszy, ta *paideia*⁴¹ sięgająca głęboko, ten, można powiedzieć, wymiar pedagogiczny, instytucji politycznych miały znaczenie, o tyle Hobbes się od tego zupełnie odcina. Tłumacząc na prostsze kategorie: państwo nie ma nikogo wychowywać.

3.13 Wątki hobbesowskie u Kanta

Nie jest celem państwa przeobróżenie obywateli, stworzenie z nich aniołów. Tutaj tkwią korzenie słynnej późniejszej kantowskiej metafory o państwie inteligentnych diabłów⁴² – zresztą sformułowanej w zacięciu polemicznym. Nawet inteligentne diabły mogą stworzyć państwo, wcale niekoniecznie anioły. Państwo wyrzeka się tutaj funkcji dydaktycznych, nie zmienia natury człowieka, ona pozostaje taka sama – społeczna.

Kant w swoich pomysłach ujęcia historii powszechnej ukuje potem na kanwie tego słynne twierdzenie o społecznej towarzyskości, *ungesellige Geselligkeit*, człowieka: ludzie stronią od siebie, ale jednocześnie nawzajem się potrzebują⁴³. Dopiero te dwa elementy razem, ta swego rodzaju sprzeczność, z jednej strony tworzą społeczeństwo, a z drugiej pozwalają wszystkim w tym społeczeństwie rozwinąć swoje talenty. Właśnie w tym współzawodnictwie, w tej wzajemnej nieufności, ale zarazem w tym skupieniu pozwalają wszystkim wyrosnąć. U Kanta brzmi to trochę groźnie, bo w jednym miejscu mówi: ludzie są jak drzewa – każde chce rosnąć w swoją stronę i dopiero jak się je stłoczy w zagajniku, to wszystkie wybiją do góry i będą ze sobą współzawodniczyć⁴⁴. Można dostać gęsiej skórki od tego stwierdzenia, ale Kant od razu potem dodaje: tak, to wszystko się zgadza, ale z tak rosochatego drzewa, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie da się nigdy wyciosać nic prostego – na szczęście!⁴⁵.

⁴¹ W kwestii recepcji tej klasycznej idei w nowoczesnym myśleniu o człowieku i społeczeństwie, zwłaszcza w kręgu kultury niemieckiej, por. Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. Marian Plezia, Henryk Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

⁴² Por. Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porządku..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 74 (VIII 366). Por. także wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.12.

⁴³ Por. Immanuel Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. Irena Krońska, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyczne*, Comer, Toruń 1995, s. 39 (VIII 20).

⁴⁴ Por. tamże, s. 41 (VIII 22).

⁴⁵ Por. tamże, s. 42 (VIII 23).

3.14 Hegla polemika z Hobbesem

Zostawmy na razie Kanta. To, co warto w tym miejscu zapamiętać, to to, że u Hobbesa człowiek jest i pozostanie aspołeczny. Instytucje polityczne to w jakiś sposób regulują, pozwalają nad tą aspołecznością zapanować, ale jej nigdy nie usuwają. Chciałbym jeszcze podsumować wątek krytyki, że stan natury Hobbesa w gruncie rzeczy jest projekcją stosunków znacznie późniejszych na wyimaginowaną przeszłość czy też wyimaginowany stan natury. Tutaj często pojawia się też taka kwestia, krytycznie podjęta przez Hegla i potem dostrzeżona w pracach Axela Honnetha⁴⁶ – krytyka pod adresem Hobbesa, że właściwie nie wiadomo, skąd wzięła się ta jego jednostka w stanie natury. Hobbes oczywiście stara się to pokazać i mówi: to jest moja antropologia, to są moje bardzo ostrożne twierdzenia na temat ludzkiej natury, ja tu nie wczytuję jakichś silnych założeń i tak dalej. Już Hegel będzie próbował pokazać, że człowiek zabiegający o realizację własnych interesów, celów i dążeń, a także domagający się pewnego typu uznania ze strony innych to nie jest żadne dzieło natury, wstawiony w stan natury gotowy twór, tylko że wszystkie te postawy, dążenia, oczekiwania skądś się biorą. Już młody Hegel będzie próbował zrekonstruować tło hobbesowskiego stanu natury – pokazać, co się dzieje, zanim dojdzie do owej rywalizacji jednostek w stanie natury, skąd te jednostki się w ogóle biorą, skąd bierze się ich przekonanie, że mają prawo realizować swoje interesy, że mają prawo domagać się pewnego rodzaju szacunku i uznania ze strony innych. Ta krytyka polega na tym, żeby powiedzieć: w tle hobbesowskiego stanu natury jest historia, również historia indywiduów – to, jak one się kształtują, jak stają się podmiotami. Ale o tym będę miał jeszcze kiedyś okazję powiedzieć.

3.15 Hobbes: stan wojny

Na razie musimy sobie uświadomić, że wszystko, o czym do tej pory powiedziałem – owo przekonanie o zasadniczej równości, ta równość nadziei połączona z nieufnością – prowadzi do owej osławionej hobbesowskiej wojny, tego stanu wojny każdego z każdym⁴⁷. Jak to się dzieje? Można powiedzieć na metaracjonalnym poziomie: skoro ja uważam, że inni nie są ode mnie w sposób fundamentalny, istotowo lepsi i że zawsze mógłbym sobie poradzić z ich dominacją i zająć ich miejsce, odwrócić role, odwrócić stan ich dominacji nade mną i samemu zapanować nad nimi, to teraz na zasadzie prostego

⁴⁶ Poniższe uwagi o interpretacji Hobbesa przez Hegla i Honnetha por. wykład 15 z 02.03.2021, w szczególności punkty 15.18 i uzupełnienie 15.21**, a także Jakub Kłoc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 74.

⁴⁷ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 109–110 (cz. I, rozdz. 13).

odwrócenia tego rozumowania mam prawo przypuszczać, że inni to samo sądzą o mnie. Można powiedzieć: ja się czuję niepewny, to jest właśnie ta nieufność. Nigdy nie mogę być pewien, że inni akceptują obecny stan relacji między mną a nimi. Co więcej – skoro inni są przekonani, że mogliby w sprzyjających okolicznościach mnie ujarzmić, zapanować nade mną, zdominować mnie, to wiedząc o tym, ja sam powinienem w sprzyjających okolicznościach uprzedzić ich ruch i zapanować nad nimi. Jest takie pojęcie, które swego czasu robiło karierę w pewnych kontekstach operacji wojskowych – atak prewencyjny. To jest, moim zdaniem, świetna metafora do zrozumienia hobbesowskiego stanu natury, przy czym należy podkreślić, że stan wojny⁴⁸ nie musi oznaczać realnego ataku. Oznacza raczej gotowość do ataku i pewien rodzaj wzajemnego szantażu, wzajemnego straszenia się.

W kolejnym wykładzie opowiem o tej interpretacji Michela Foucaulta odniesionej do Hobbesa⁴⁹. Tam jest podkreślony teatr wzajemnego straszenia się przez jednostki w stanie natury. Nawet jeśli dochodzi do ataku, to ma on charakter prewencyjny. Każdy z podmiotów atakuje czy jest gotowy zaatakować po to, żeby samemu nie zostać zaatakowanym. To bardzo ważne, żeby to zrozumieć, bo to od razu zmienia optykę. To nie są jakieś agresywne, złe istoty ludzkie, które napadają na siebie i trzeba jakoś nad tym zapanować. Nie, to są racjonalne, refleksyjne istoty, które – o paradoksie! – z przekonania o wzajemnej równości dochodzą mocą logicznego rozumowania do wzajemnej nieufności i do przekonania o konieczności prewencyjnego ataku na inne jednostki. To jest ciekawa psychologia i antropologia: z poczucia wzajemnej równości przez nieufność po gotowość do wzajemnego ataku. Stąd bierze się owa wojna każdego z każdym. Jednak, co ciekawe, Hobbes sam podkreśla, że wcale nie musi twierdzić, iż ludzie naprawdę są równi. On mówi tylko, że ludzie są przekonani, że są równi. To mu wystarczy. To przekonanie o równości i oczywiście owa wspomniana przeze mnie ograniczoność zasobów prowadzą do współzawodnictwa, do tej równości nadziei na osiągnięcie własnych celów, połączonej z wzajemnym nieuznawaniem, z przekonaniem o tym, że inni nie są radykalnie lepsi ode mnie. To zaś rodzi powszechną i wzajemną nieufność, która prowadzi do gotowości prewencyjnego uderzenia ze strony każdej z tych jednostek. To właśnie Hobbes nazywa stanem wojny każdego z każdym.

Kiedy na egzaminie z filozofii społecznej pada uświęcone tradycją pytanie o Hobbesa, zdający zawsze zaczynają tak samo i mówią: u Hobbesa jest stan wojny wszystkich ze wszystkimi. Tak, to się zgadza. Ale czy Hobbes zaczyna od tego, że na początku była wojna? Nie, na początku było przekonanie

⁴⁸ Kloc-Konkołowicz w tym wywodzie utożsamia u Hobbesa stan natury ze stanem wojny.

⁴⁹ Omówienie to można znaleźć w wykładzie 5 z 17.11.2020, punkt 5.15.

o równości między ludźmi. To jest w tym wszystkim najciekawsze: że to przekonanie prowadzi z jednej strony do równości nadziei, z drugiej do wzajemnej nieufności, a to z kolei do owego stanu wojny. Hegel w swoich krótkich, ale celnych uwagach na temat Hobbesa bardzo trafnie powiada: w hobbesowskim stanie natury wszyscy są równi nie swoją siłą, lecz swoją słabością⁵⁰. To jest równość słabych – słabych w tym sensie, że każdy jest narażony na atak i nie jest dostatecznie silny, by w sposób trwały zdominować innych. To właśnie ta paradoksalna forma przekonania, że w gruncie rzeczy jesteśmy sobie równi, prowadzi do tego możliwego konfliktu, do stanu wojny.

Dla zilustrowania powyższego wywodu przytoczę kilka fragmentów z Hobbesa: „Z tej równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele”⁵¹. A dalej:

Przed tą nieufnością wzajemną nie może się człowiek zabezpieczyć niczym tak rozumnie, jak podejmując środki zaradcze; a mianowicie siłą lub podstępem opanowując wszystkich ludzi, których opanować może, póki nie widzi żadnej innej siły dość wielkiej, aby mogła mu zagrozić. [To jest dokładnie to, co przed chwilą omówiłem – J.K.-K.] Tak postępując, nie czyni on nic więcej niż to, czego wymaga jego własne samozachowanie; a to jest ogólnie dozwolone⁵².

Jeszcze dalej:

Jest więc oczywiste, że gdy ludzie żyją, nie mając nad sobą mocy, która by ich wszystkich trzymała w strachu, to znajdują się w stanie, który się zwie wojną; i to w stanie takiej wojny, jak gdyby każdy był w wojnie z każdym innym. [To jest to twierdzenie Hobbesa o wojnie każdego z każdym – J.K.-K.] Albowiem *wojna* polega nie tylko na walce czy też na rzeczywistym zmaganiu; czasem wojny jest odcinek czasu, w którym dostatecznie jest wyraźne zdecydowanie na walkę⁵³.

Pamiętajmy: stan wojny to niekoniecznie realna walka. Zresztą wspomniany przeze mnie Michel Foucault będzie podkreślał, że Hobbes mówi o stanie wojny, a nie o wojnie, i będzie dodawał: w koncepcji Hobbesa to właśnie

⁵⁰ Por. m.in.: „Ich równość nie wywodzi się więc z największej siły, nie jest oparta, jak w nowszych czasach, na wolności ducha, równej godności, samoistności, lecz na równej słabości ludzi; każdy jest wobec innych kimś słabym” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Świętosław Florian Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 384 [rozdz. „Hobbes”, Beta]).

⁵¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 108 (cz. I, rozdz. 13).

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 109–110 (cz. I, rozdz. 13).

o to chodzi, aby przykryć prawdziwe wojny filozoficznym, wyimaginowanym stanem wojny⁵⁴. Hobbes dalej mówi tak: „W takim stanie nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; [...] A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”⁵⁵. To niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci jest szczególnie istotne. W wielu interpretacjach *Lewiatana* bywa podkreślane, że lęk przed gwałtowną śmiercią jest najsilniejszym bodźcem do opuszczenia tego stanu i stworzenia struktury politycznej.

Jakie są zatem konsekwencje stanu natury jako stanu wojny? Brak możliwości systematycznego gromadzenia owoców swojej pracy, brak możliwości rozwoju, tworzenia dobrobytu i prześladowający wszystkich lęk przed gwałtowną śmiercią. Nie ma tu zatem władzy, nie ma własności, nie ma rozróżnienia na to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Każdy może robić wszystko, co tylko jest w zasięgu jego możliwości, aby utrzymać się przy życiu, zagwarantować swoje samozachowanie. Z tak opisanego stanu natury wyprowadzają nas – powiada Hobbes – uczucia i rozum. Rozum – jak już wspomniałem – podsuwa nam pewną receptę, jak ten stan natury opuścić. Natomiast uczucia, przede wszystkim strach przed gwałtowną śmiercią, dają nam decydujący impuls, aby ten scenariusz podsunęty przez rozum rzeczywiście zrealizować. Hobbes przeprowadza długi wywód, który ma zdać sprawę z owej receptury podsuwanej przez rozum, z tego zestawu reguł czy zasad.

3.16 Habermasa krytyka Hobbesa

Zostają one ujęte pod hasłem praw natury, które Hobbes omawia w *Lewiatanie* między opisem stanu natury a opisem powstania władzy suwerennej. Można zapytać: dlaczego tak jest? Jaki jest cel Hobbesa? Wspomniany Jürgen Habermas w tym właśnie widzi pośredni dowód na fiasco pewnej koncepcji, którą Hobbes próbuje w *Lewiatanie* zrealizować. Otóż, jego zdaniem, intencją Hobbesa jest stworzenie czegoś takiego jak nienormatywna teoria społeczna⁵⁶. Widać to zwłaszcza w owym wysiłku zaprezentowania nienormatywnego modelu stanu natury. Nienormatywnego, czyli wolnego od myślenia w kategoriach powinności – również moralnej. Hobbes dwoi się i troi, i powiada: tu nie ma

⁵⁴ Por. Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 91–117 (wykład z 4.02.1976). Por. także wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.15.

⁵⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 110 (cz. I, rozdz. 13).

⁵⁶ W kwestii rekonstruowanego przez Kłoca-Konkołowicza argumentu Habermasa por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 106–109.

dobra i zła. To znaczy może jest dobro i zło, ale nie w tym wybujałym sensie, tylko zawsze konkretne dobro konkretnej jednostki i konkretne zło konkretnej jednostki. Nie ma w tym stanie natury sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Sprawiedliwe jest wszystko, cokolwiek te jednostki robią, by utrzymać się przy życiu. Można powiedzieć: Hobbes robi wszystko, co w jego mocy, żeby ten opis stanu natury był nienormatywny. Taki jest jego zamiar. Powiada: ja chcę stworzyć godną akceptacji, oszczędną teorię. Nie będę wpisywał tam żadnych powinności, żadnego przekonania o ludzkiej szlachetności, o altruizmie. Nic takiego nie będę robił. Będę wpisywał wyłącznie warunki, które są skromne i łatwe do akceptacji dla wszystkich. Ta wojna jest punktem wyjścia, a punktem dojścia ma być umowa.

Habermas powiada krytycznie wobec Hobbesa: jak ci racjonalni egoiści mają się teraz rzeczywiście ze sobą dogadać? O co chodzi: zdaniem Habermasa podmiotami umowy mogą być tylko takie jednostki, które rozumieją ideę normatywności. Zawierana umowa implikuje ich wolność, ale też implikuje ich zdolność samoograniczenia, zobowiązania się do czegoś i przestrzegania tego zobowiązania. Umowa społeczna jest rodzajem umowy, jak sama nazwa wskazuje, a każda umowa – mówi Habermas – implikuje rozumienie normatywności: rozumienie tego, co to jest powinność, co to jest zobowiązanie. W tym według Habermasa tkwi problem, bo Hobbes najpierw skonstruował wolną od wszelkiej normatywności, anormatywną jednostkę w stanie natury, a teraz nas przekonuje, że te kompletne, aspołeczne, zatomizowane jednostki, gotowe w każdej chwili, jeśli chodzi o relacje z innymi, do ataku, bo chcące bronić samych siebie, nagle mocą jakiegoś objawienia rozumieją, co to jest normatywność, widzą przewagę normatywnego świata nad światem czystej fizyczności i zawierają umowę. To jest jakiś skok, jakiś *hiatus*, jakaś przepaść. Nad nią Hobbes musiał wykonać bardzo niebezpieczny skok, dlatego postanawia zbudować sobie całkiem solidny mostek – są nim prawa natury. Normatywność wyrzucona drzwiami chyłkiem wraca oknem kuchennym. Hobbes ją sprytnie wprowadza od drugiej strony. Wykluczył wszelką normatywność niby ze stanu natury, ale ponieważ zauważył, że nie da się tu łatwo przejść w kierunku sytuacji podmiotów umowy, to wsuwa tu jeszcze ów rozdział o prawach natury. Żeby wyjaśnić, jak pozostające w stanie wojny diabły, by tak rzec: inteligentne diabły stanu natury, mogą się stać podmiotami umowy, potrzebne są prawa natury.

3.17 Rawls a wymiar prudencyjalny i racjonalny u Hobbesa

To jest rzeczywiście trudny fragment o tyle, że sam Hobbes się waha i raz mówi o tych prawach, że to są prawa, a potem, że właściwie to nie są żadne prawa, tylko dobre rady. John Rawls proponuje, aby odróżnić dwa wymiary – wymiar

prudencjonalny i wymiar racjonalny⁵⁷. Sam Hobbes posługuje się tym pojęciem *prudencji*⁵⁸: „prudencjonalny” to „związany z doświadczeniem”, to jest mądrość, która wyłania się z doświadczenia. Hobbes mówił, że Rzymianie na przykład wyraźnie odróżniali to, co nazwali *prudencia*, od tego, co nazwali *sapientia*. To praktyczna mądrość, owa *fronesis* – mądrość, która także opiera się na doświadczeniu, na wyciągniętych z niego lekcjach, odróżniona od czysto kognitywnej mądrości, czystej racjonalności. Według Rawlsa, gdy odróżnimy zachowania prudencjonalne od racjonalnych, to zrozumiemy, o co chodzi Hobbesowi.

Co to są te zachowania prudencjonalne? To są takie postawy i działania, których się nas uczy, gdy jesteśmy dziećmi. Rodzice i wychowawcy mówią nam: rób tak, a nie rób tak, na przykład pomóż sąsiadowi, dotrzymaj obietnicy, pożycz książkę. To są zachowania prudencjonalne – podstawowe reguły interakcji społecznych. Dobrze wiemy, że one bywają nieracjonalne. Na przykład my jesteśmy uprzejmi dla sąsiadów, ale sąsiedzi są nieuprzejmi dla nas; albo znajdujemy się w gronie osób, w którym nikt nie przestrzega reguł, a my ich przestrzegamy. Możemy mieć wprawdzie poczucie satysfakcji osobistej, ale z zewnątrz to wygląda tak, że jesteśmy, delikatnie mówiąc, naiwni. Można powiedzieć: bywają takie okoliczności, w których zachowania prudencjonalne, czyli oparte na praktycznej mądrości, o których na podstawie doświadczenia wiemy, że prowadzą do dobrych skutków, okazują się nieracjonalne. Generalnie strategia przestrzegania zobowiązań jest słuszna, ale w sytuacji, kiedy nikt ich nie przestrzega, może okazać się katastrofalna, a na pewno nieracjonalna. Przy rozróżnieniu na *prudencia* i *ratio* można to tak ładnie ująć, że konstrukcja władzy suwerennej, państwa i prawa sprawia, że nasze prudencjonalne zachowania stają się też racjonalne. Stwarzają warunki racjonalności dla prudencjonalnych zachowań. Tak chyba właśnie rozumie to Hobbes – mianowicie prawa natury naprawdę stają się prawami dopiero w ramach państwa, wcześniej są co najwyżej dobrymi radami i trzymanie się ich w stanie natury może się okazać nieracjonalne. Dopiero suwerenna władza, konstrukcja państwa i prawa sprawiają, że trzymanie się ich jest dowodem nie tylko pewnej szlachetności, ale też racjonalności.

⁵⁷ Rawls używa rozróżnienia na „rozumny” (*reasonable*) i „racjonalny” (*rational*). W notatkach do wykładów Kłoc-Konkołowicza odnośny fragment także przywołuje oryginalne rozróżnienie Rawlsa, natomiast kilka linijek poniżej pojawia się dopisek „*Prudentia* i *Ratio*”. Można więc przypuszczać, że Kłoc-Konkołowicz w tym miejscu rekonstruuje podział Rawlsa, autorsko odnosząc go do terminów łacińskich (por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 107 i n.).

⁵⁸ Kłoc-Konkołowicz posługuje się tutaj spolszczoną wersją łacińskiego słowa *prudencia*. W angielskim oryginale *Lewiatana* pojawia się tu słowo *prudence*, w polskim tłumaczeniu oddane jako *przezorność* (por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 41–42 [cz. I, rozdz. 5]).

3.18 Hobbes:

pierwsze dwa prawa natury

Jakież są według Hobbesa te prawa natury? Otóż

przepisem czy ogólną regułą rozumu [jest to – J.K.-K.], że każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może, wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać. Pierwsza część tej reguły zawiera pierwsze i podstawowe prawo natury, którym jest: *dążyć do pokoju i podtrzymywać go*. Druga część tej reguły zawiera najwyższe uprawnienie przyrodzone, którym jest: *bronić samego siebie wszelkimi środkami, jakie są możliwe*⁵⁹.

Dążyć do pokoju – to pierwsze prawo natury. To jest bardzo ciekawe, bo – jak się dowiedzieliśmy – podstawowym stanem międzyludzkich relacji w stanie natury jest stan wojny. Ale najważniejszym i podstawowym celem, do którego ludzie powinni dążyć, jest stan pokoju. Zwróćmy uwagę na rozdzarcie wewnątrz samych jednostek: natura pcha je w kierunku wojny, a rozum w kierunku pokoju. Tego rozdzarcia nie da się uśmierzyć, dopóki nie pojawi się władza suwerenna, która korzystając z narzędzi natury – a zatem wykorzystując przede wszystkim strach przed sankcją – pomoże rozumowi zająć naczelne miejsce. Ten suweren jest w pewnym sensie częścią natury, bo nie jest częścią świata reguł. Gwarantuje reguły społeczne, ale nie należy do świata reguł, bo one go nie obowiązują. Trochę przejaskrawiając, można powiedzieć, że suweren – przynajmniej jeśli chodzi o jego fizyczną moc – ma moc poskramiania obywateli, którzy łamią prawo, i egzekwowania prawa, i ta moc jest jeszcze częścią natury. Natura musi okiełznać naturalne ludzkie emocje, uczucia i dążenia po to, aby mogła zatrumfować kultura i racjonalność. To bardzo ciekawa konstrukcja. Człowiek powinien więc dążyć do pokoju, ale – zgodnie z drugą częścią tego pierwszego prawa natury – kiedy to jest niemożliwe, należy bronić samego siebie wszelkimi dostępnymi środkami.

Z tego dwuczłonowego stwierdzenia wynika prawo drugie:

*człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie*⁶⁰.

⁵⁹ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 114 (cz. I, rozdz. 14).

⁶⁰ Tamże.

Chodzi więc o wzajemność i podział na ściśle równe sfery wolności. Mówiłem wcześniej o załączkach tradycji liberalnej i to tutaj mamy – trzeba przyznać innym tyle wolności w stosunku do siebie, ile chce się jej mieć w stosunku do innych. Można zatem powiedzieć, że symetryczne rozdzielanie sfer wolności jest tutaj pewnym docelowym scenariuszem.

W kontekście praw natury pojawiają się tutaj dwa pojęcia – *jus* i *lex*. Warto rozumieć różnicę między nimi. *Lex* to prawo stanowione, *jus* to uprawnienie, nie prawo. Hobbes sam podkreśla, że wiele błędów, nieporozumień bierze się z mylenia tych dwóch kategorii – uprawnienia i prawa⁶¹. Prawo jest stanowione sztucznie mocą pewnych konwencji. Z uprawnieniami natomiast się rodzi. Dlaczego to jest istotne? Te uprawnienia naturalne są przyrodzone i niezbywalne – to jest bardzo ważne. Przynajmniej niektóre z nich są absolutnie niezbywalne. W stanie natury jednostka ma pewne uprawnienia, ale nie prawa – pamiętajmy o tej istotnej różnicy. Jak powiedziałem: z pewnych uprawnień zrezygnować nie można. Człowiek może zrezygnować z określonych uprawnień – powiada Hobbes – jeśli otrzyma w zamian za to inne uprawnienia albo jakieś większe dobro. Jeśli człowiek widzi jakieś większe dobro, które otrzyma za rezygnację z pewnego uprawnienia, to może być gotów z niego zrezygnować. Ale – jak podkreślałem – istnieją też pewne uprawnienia, które są niezbywalne, z których nie można zrezygnować. Jednym z nich jest uprawnienie do samoobrony, do obrony własnego zagrożonego życia i wolności wszelkimi dostępnymi środkami. Nie sposób z niego zrezygnować, bo to jest poza możliwościami jednostek ludzkich, gdyż wykracza poza naturę człowieka.

Podkreślałem wcześniej, że antropologia Hobbesa będzie wracać, przebijając się przez te kolejne tezy. Proszę zauważyć, że to wynika z antropologicznego założenia – mianowicie, że człowiek nigdy nie czyni świadomie czegoś przeciwko temu, co uznaje za swoje dobro. Dobre pytanie brzmi: jaki cel miałyby mieć rezygnacja z owego uprawnienia do samoobrony? Możemy zrezygnować z różnych uprawnień, ale nie z tego, bo nie ma żadnego większego od naszego życia dobra, które mogłoby nas skłonić do rezygnacji z tego uprawnienia do obrony własnego życia. Przekazanie uprawnień dokonuje się zawsze ze względu na jakąś korzyść. Nie sposób wymyślić dobrej korzyści w zamian za rezygnację z uprawnienia do własnego życia i jego obrony.

3.19 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 1

Ci, którzy chcą czytać Hobbesa jako absolutystę, powiadają, że władza suwerenna nie ma żadnych ograniczeń. Ależ ona właśnie ma ograniczenia!

⁶¹ Por. tamże, s. 113 (cz. I, rozdz. 14).

Co ciekawe – są to ograniczenia nie ze względu na *lex*, na prawo, tylko ze względu na *jus*, na uprawnienia. Nie jest fizycznie możliwe, aby człowiek zrezygnował z uprawnienia do samoobrony. Do tego miejsca już nie sięga nawet władza, ustanowiona sztucznie i opierająca się na prawie stanowionym. Natura ludzka, która jest źródłem problemu, która prowadzi do wojny, jest jednocześnie obroną przed roszczeniami władzy politycznej. To właśnie natura ludzka, ta fundamentalna niemożność rezygnacji z uprawnienia do samoobrony, stanowi naturalną granicę władzy. Powiem teraz coś trochę jako *advocatus diaboli*, czyli w tym wypadku Hobbesa. Bywa on często atakowany za to, że według jego koncepcji politycznej i prawnej w ramach obowiązującego prawa nie sposób ograniczyć władzy. Nie można ograniczyć władzy w sposób prawny, metodami prawnymi, bo to przecież władza gwarantuje sankcje przypisane do norm prawnych, a zatem w ogóle gwarantuje działanie tego prawa. Dlatego owe normy nie obejmują samej władzy – suwerena. Hobbes bywa za to bardzo często krytykowany. Tutaj nie ma prawnych możliwości ograniczenia władzy. Adwokat Hobbesa powiedziałby: ale u niego jest coś lepszego – naturalna, nieusuwalna granica władzy. Prawo stanowione może być – wiemy coś o tym – kształtowane w bardzo różny sposób. Natura ludzka ma jednak pewne fizyczne ograniczenia. To one stanowią pewniejszą barierę dla władzy niż bariery prawne. Można i tak na to spojrzeć.

3.20 Hobbes: wolność

Oprócz tych dwóch pojęć – prawa i uprawnienia – pojawia się jeszcze jedno: wolność ludzka. Jak Hobbes ją definiuje? To słynne, często przywoływane i cytowane słowa, że wolność to jest „brak zewnętrznych przeszkód”⁶². Hobbes z żelazną konsekwencją powiada: jeśli wolność jest brakiem zewnętrznych przeszkód, to znaczy, że człowiek, który może wstać i pójść w jakimś kierunku, jest wolny, i tak samo woda, która może sobie spłynąć kanałem, też jest wolna, bo nie ma przeszkody. „[C]złowiek wolny to ten, któremu [...] nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę czynić”⁶³. Pojęcie wolności zostaje odniesione do ciała, do cielesności. Pojęcie wolności – mówi Hobbes – które nie jest odniesione do ciała, jest niedorzeczne. Co to znaczy brak zewnętrznych przeszkód? Brak zewnętrznych przeszkód dla ruchu. Czyli wolność jest ruchem, wolność jest odniesiona do cielesności. Abstrakcyjne pojęcie wolności tutaj nie działa. Ktoś może się odnieść do tego ze wstrętem i powiedzieć: co to za wolność, którą można odnieść do ludzi, do zwierząt, a nawet i do przedmiotów nieożywionych, jakiegoś kamienia, który się toczy, czy wody, która spływa?

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 185 (cz. II, rozdz. 21).

Cóż to za wspaniała wolność? Ale właśnie można na to spojrzeć inaczej. Teorii wolności Hobbesa bronił między innymi Max Horkheimer⁶⁴, mówiąc: a ja wolę tę teorię od tych opowieści niemieckich idealistów – Kanta, Fichtego, Hegla – którzy mówią o tej wolności jako autonomii, wolności czystej woli. O takiej wolności można myśleć w ten sposób, że ona zawsze się realizuje w wymiarze moralnym, zawsze jest moralnie dostępna. A czy politycznie i prawnie, to już jest inna sprawa. Można być wolnym etycznie, choć się chodzi w kajdanach.

Ta krytyka Horkheimera pod adresem idealistów przypomina krytykę Hegla pod adresem stoicyzmu z *Fenomenologii ducha*⁶⁵, że człowiek wolny jest wolny w swoim wnętrzu, choćby był zakuty w kajdany. Według Hobbesa jest to niemożliwe – człowiek albo jest skrupowany i wtedy nie jest wolny, albo nie jest skrupowany i może robić to, co chce. Można spojrzeć na to odniesienie wolności do cielesności jak na prostą, żeby nie powiedzieć trywialną, koncepcję wolności. Tak prostą definicję, że aż można sobie zadać pytanie: a co to za wolność? Ale można na to spojrzeć także pozytywnie. Ta wolność musi się dać rzeczywiście stwierdzić fizycznie w świecie. To nie jest wolność pojęciowa. To nie jest wolność, którą można zachować nawet wtedy w swoim wnętrzu, kiedy na zewnątrz nasze ciało jest skowane, zamknięte czy maltretowane. Nie, wolność jest cielesna – mówi Hobbes.

Przedstawiłem na koniec dwie, można powiedzieć: spokrewnione ze sobą, metody obrony Hobbesa. W przypadku wolności widzimy, że można patrzeć z góry na taką jej definicję. Ktoś, kto jak ja naczytał się Kanta, mógłby ją uznać za trywialną. Jednak broniąc Hobbesa, można odpowiedzieć – trywialna, ale za to bardzo ściśle związana z realną fizyczną wolnością w świecie. Tak samo w kwestii ograniczeń władzy – można mówić: władza powinna być ograniczona prawnie. Ale obrońca Hobbesa powie, że on proponuje lepsze ograniczenie. Tkwi ono w niezbywalnych uprawnieniach człowieka, które są uprawnieniami jego cielesności. To wszystko nie jest wcale takie proste i należy się wystrzegać patrzenia na teorie Hobbesa jako na wstępny etap, przedśionek jakichś bardziej wyrafinowanych koncepcji prawa czy wolności. Jego rozwiązania bowiem, choć wydają się proste, aż trywialne, mogą mieć pewne zalety w porównaniu z owymi bardziej wyrafinowanymi późniejszymi koncepcjami.

W przyszłym tygodniu opowiem jeszcze trochę o owych prawach natury i przejdziemy już do ustanowienia państwa i władzy suwerennej. Za dzisiejsze spotkanie serdecznie państwu dziękuję!

⁶⁴ Por. Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii...*, s. 66–68.

⁶⁵ Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 231–234. Por. także wykład 16 z 09.03.2021, punkt 16.16.

4.1 Hobbes: kolejne prawa natury – 4.2 Hobbes: status praw natury – 4.3 Hobbes: rola władzy suwerennej wobec praw natury – 4.4 Hobbes: ustanowienie władzy suwerennej – 4.5 Hobbes: status suwerena – 4.6 Hobbes: prawo a siła – 4.7 Rousseau polemika z Hobbesem – 4.8 Hobbes: zasada państwa – 4.9 Hobbes: istota umowy społecznej – 4.10 Hobbes o monarchii – 4.11 Hobbes: jedność państwa – 4.12 Hobbes: kryterium adekwatności państwa – 4.13 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 1 – 4.14 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 2 – 4.15 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 2 – 4.16 Schmitta interpretacja Hobbesa – 4.17 Habermasa krytyka interpretacji Schmitta – 4.18 Hobbes jako protoplasta liberalizmu

Witam państwa na kolejnym wykładzie. Chciałbym dzisiaj – kontynuując nasze spotkanie z Tomaszem Hobbesem – opowiedzieć o tym, jak dochodzi w tej koncepcji do kulminacyjnego momentu utworzenia państwa, powołania władzy suwerennej, a zatem do tego, co jest efektem umowy społecznej. Chciałbym przedstawić uprawnienia władzy suwerennej, tak jak definiuje je Hobbes, a następnie przy tej okazji opowiedzieć o dość znanej i ciekawej – choćby w tym sensie, że pobudza do myślenia, a często do polemiki – interpretacji tej koncepcji dokonanej przez Carla Schmitta i jednocześnie odnieść się do niej z pewnym dystansem czy nawet krytyką.

Wróćmy do praw natury, które Hobbes przedstawia w *Lewiatanie*. Jak powiedziałem, można je różnie interpretować – jest to zawsze wyzwanie dla badaczy. Wydaje mi się, że trafna jest myśl Jürgena Habermasa¹, który powiada, że Hobbes usiłował przedstawić teorię całkowicie wolną od wszelkich normatywnych założeń i że jest to dowód pewnego fiaska. To znaczy, że Hobbes chciał przede wszystkim naszkicować swój wyobrażony stan natury, aby był wolny

¹ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.16.

od wszelkich normatywnych założeń. Trudno jednak zrozumieć – powiada Habermas – jak tak przedstawieni mieszkańcy owego wyobrażonego stanu natury mają być w ogóle zdolni do pomyślenia umowy społecznej, do przejścia na inny poziom racjonalności zawarcia owej umowy. Żeby przerzucić most nad tą przepaścią, Hobbes wprowadza owe prawa natury.

Przypomnijmy: pierwszym prawem natury jest „dążyć do pokoju i podtrzymywać go”², o ile to dążenie do pokoju jest możliwe. W przeciwnym razie można używać wszelkich środków, by bronić siebie w panującym stanie wojny. Z tego dwuczłonowego prawa wynika prawo drugie, które głosi, że człowiek „winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”³ – mamy tu od razu liberalną definicję wolności: przyznać innym taką miarę wolności, jaką chce się przyznać samemu sobie. To rozdzielenie sfery wolności jest skutkiem zawarcia umowy, zapanowania pokoju, do którego mamy dążyć, o ile to jest możliwe, a dążyć do pokoju to znaczy być gotowym zrezygnować z owego pierwotnego uprawnienia do wszelkich rzeczy.

4.1 Hobbes: kolejne prawa natury

W sumie Hobbes wymienia dziewiętnaście praw natury⁴. Pokrótkę je omówię, żeby pokazać ich wspólny mianownik, kolejne sprowadzają się bowiem do tego pierwszego – są tylko uszczegółowieniem sposobów, jakimi mamy dążyć do pokoju. Wszystkie prawa natury opisują warunki podtrzymania pokoju między ludźmi.

A zatem mamy trzecie prawo: *nakaz dopełniania, dotrzymywania umów*, co, zdaniem Hobbesa, jest po prostu definicją sprawiedliwości.

Czwarte prawo: *nakaz wdzięczności czy zakaz niewdzięczności* – odwzięczanie się za otrzymane dobrodziejstwa. Jeśli ktoś jest niewdzięczny, to budzi u osoby, która wcześniej wyświadczyła mu jakąś przysługę czy czymś go obdarowała, uzasadnioną trwałą nieufność. Niewdzięczność prowadzi zatem do wojny, a nie do pokoju. Proszę zwrócić uwagę: niedotrzymywanie umów – prowadzi do wojny. Niewdzięczność wobec tych, którzy nas obdarowali – też prowadzi do wojny.

Kolejnym, piątym nakazem jest *uprzejmość*, czyli – jak definiuje to Hobbes – *skłonność do uspołecznienia, do dostosowania się do innych, a nie do upierania się zawsze przy swoim*, bo to prowadzi do konfliktu, do wojny.

² Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.18.

³ Por. tamże.

⁴ Kolejne omawiane prawa natury por. Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 126 i n. (cz. I, rozdz. 15), wyróżnienia praw kursywą od red.

Kolejne, szóste: *nakaz wybaczenia krzywd tym, którzy okazują skruchę, o ile istnieje zabezpieczenie na przyszłość*. Jeśli jest szansa, że ten, kto popełnił błąd, się poprawi, to powinniśmy mu wybaczyć – to właśnie będzie podtrzymywać pokój. Nasza zemsta, ukaranie go, sztywne trzymanie się tej zasady retorsji będzie prowadzić do wojny.

Następne prawo: *jeśli już musimy zastosować karę, to nie po to, żeby się zemścić, lecz dla przyszłej poprawy, dla większego dobra w przyszłości*. Hobbes pisze tak: „zemsta, która nie ma na widoku przykładu i korzyści, jaka ma stąd wypłynąć, jest triumfem i radością z cudzego cierpienia bez celu [...]; takie zaś triumfowanie [...] jest przeciwne rozumowi [...]”⁵. Kara to nie jest zemsta, z której ktoś ma czerpać jakąś satysfakcję – zostaje pozbawiona tego elementu indywidualnej, prywatnej, uczuciowej satysfakcji. Kara jest wymierzana w imieniu państwa czy społeczeństwa, u Hobbesa w imieniu władzy suwerennej, a w żadnym razie nie przez ofiarę czy jej rodzinę i nie w jej imieniu, tylko w imieniu całości, wspólnoty politycznej. To jest pogląd, który będzie wielokrotnie powracał. Najbardziej precyzyjnie pojęciowo ujmie to Hegel, który uważa, że przestępstwo w nowoczesnym państwie jest zawsze atakiem na całość społeczną, nie na partykularną jednostkę, dlatego retorsja, kara następuje w imieniu całości⁶. Hobbes oczywiście mówi o prawach natury, a w stanie natury jeszcze nie mówimy o państwie, ale już tutaj zawarta jest ta idea, że zgodne z prawem rozumu jest pozbawienie kary tego właśnie irracjonalnego elementu czystej retorsji, czystej zemsty dla czyjejś uczuciowej satysfakcji. Nie to jest sednem kary, lecz raczej poprawa, perspektywa, widok na lepszą przyszłość.

Ósme prawo powiada, *by nie okazywać innym nienawiści czy pogardy, nie znieważać*. To oczywiście prowadzi do chęci zemsty z ich strony i ostatecznie do stanu wojny, a nie do podtrzymywania pokoju. Z tym związane jest kolejne prawo, które Hobbes formułuje tak: „każdy człowiek winien uznawać innych za sobie równych [...]”⁷ – to znowu nakaz rozumu, nakaz egalitaryzmu w stosunku do innych, przeciwstawny pysze. Pycha jest tutaj wskazana jako ta wada ludzkiego charakteru i postępowania, która prowadzi do konfliktu, do wojny. Hobbes mówi bardzo ciekawą rzecz: jeśli natura uczyniła ludzi równymi, to należy to po prostu uznawać. Ale nawet jeśli nie uczyniła ludzi równymi – jak już wspomniałem, Hobbes wcale nie musi zakładać, że naprawdę ludzie z natury są równi – to sztucznie stworzone społeczeństwo oparte jest na zasadzie równości, bo tylko równe sobie nawzajem osoby mogą przystąpić do umowy. To dlatego ludzie pyszni, wyniośli, aroganccy działają

⁵ Tamże, s. 135 (cz. I, rozdz. 15).

⁶ Por. wykład 16 z 09.03.2021, przyp. 82.

⁷ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 136 (cz. I, rozdz. 15).

przeciw społecznemu pokojowi. Okazywanie szacunku innym, uznawanie innych za równych sobie jest warunkiem podtrzymania pokoju. Zauważmy: wcale nie musimy twierdzić, że wszyscy są równi – my mamy postępować zgodnie z tą zasadą, bo nieuznawanie innych za równych sobie odcina możliwość zawarcia umowy. Umowę mogą zawrzeć tylko ci, którzy są równi. Zwróćmy uwagę, jak to jest skonstruowane: nie ma konieczności dowodzenia, to jest konieczne założenie, o ile chcemy być racjonalni, o ile chcemy dążyć do pokoju. Z tym oczywiście związany jest, zawarty w dziesiątym prawie, *zakaz postaw i zachowań aroganckich*, ale tutaj Hobbesowi chodzi o coś więcej, mianowicie o *przeciwstawienie się próbie przyznawania sobie samemu przywilejów, których nie chce się przyznać innym*.

Kolejne prawa dotyczą sposobu rozstrzygania różnych sporów. To jest po pierwsze *nakaz neutralności przy rozsądzaniu sporów*. Dalej: *równe korzystanie z dóbr, których nie da się podzielić*. Jeśli nie da się z tych dóbr korzystać zbiorowo ani ich podzielić, to wtedy powinno się urządzać losowanie. Następne prawo dotyczy *dziedziczenia przez pierworodnego (primogenitura)*, co jest traktowane trochę jak naturalne losowanie. Kolejne mówi o tym, *aby pośrednicy przy zawieraniu pokoju mogli korzystać z gwarancji bezpieczeństwa*. Następne powiada, że *należy podporządkować się orzeczeniu rozjemcy w sporach*. Kolejne mówi, że *nikt nie powinien być sędzią we własnej sprawie*. Następne to *unikanie stronniczości w rozsądzaniu sporów*: sędzią w ogóle nie powinien być nikt stronniczy, kto czerpałby korzyść z triumfu tej czy innej strony danego sporu. No i wreszcie ostatnie głosi, że *w sporze co do faktów sędzia nie może bardziej ufać którejkolwiek ze stron*.

4.2 Hobbes: status praw natury

Jak widać, te prawa natury są szczegółowe. A jaki jest ich status? Zwróćmy uwagę, że to zastrzeżenie, które Hobbes czyni względem dwóch pierwszych praw – mianowicie: należy przestrzegać ich, o ile wszyscy inni ich przestrzegają – można by zastosować także do pozostałych. One wszystkie obowiązują, o ile wszyscy są gotowi ich przestrzegać. To zaś, zdaniem Hobbesa, jest ostatecznie możliwe dopiero wtedy, kiedy nad wszystkimi panuje jedna moc, która nada tym prawom rozumu formę pozytywną, formę prawa stanowionego i będzie gotowa zastosować sankcję za niestosowanie się do nich. Ponieważ wszystkie te prawa zawierają taki domyślny warunek, że obowiązują, o ile wszyscy są gotowi się do nich stosować, to w gruncie rzeczy, powiada Hobbes, nazywanie ich prawami jest nieściśle, są to bowiem tylko konkluzje czy twierdzenia. Ostatecznie Hobbes mówi, że możemy je nazywać prawami, o ile będziemy o nich myśleć na przykład jako o nakazach Boga. Rzecz jednak w tym, że jeśli chodzi o nakazy Boże, to znowu, jak się potem okaże, suweren czy władza

suwerenna jest ich jedynym interpretatorem. W tym sensie prawo natury, nawet interpretowane jako prawo nadane przez Boga, nie może być pojmowane jako alternatywne wobec prawa stanowionego przez władzę suwerenną. Dobrze działający suweren niejako przenosi prawo rozumowe, prawo natury z wnętrza na zewnątrz. On je upożytywnia, nadaje mu pozytywną formę stanowionego prawa, wprowadza je niejako w czyn. Tak właśnie zresztą powiada sam Hobbes – te prawa obowiązują zawsze „*in foro interno*”, ale nie zawsze „*in foro externo*”⁸. Obowiązują każdego z nas w naszym wnętrzu, ale nie zawsze obowiązują na zewnątrz, czyli nie zawsze obowiązują wszystkich. Zobowiązują do pragnienia, aby było tak, jak one głoszą, ale nie zawsze do ich realizacji.

Można by zatem powiedzieć, że prawa natury to jest taka recepta, tylko musi przyjść lekarz czy farmaceuta i ją zrealizować, bo ona sama w sobie jest czymś bezsilnym. To jest recepta na pokój, a sama recepta pokoju nie zaprowadzi. Nowoczesne u Hobbesa jest oczywiście ujęcie owego prawa jako prawa rozumowego. To jest sekularyzacja tradycyjnego pojęcia prawa naturalnego. Wieczność tych praw wynika nie tyle z ich boskiego statusu czy boskiego pochodzenia, ile z tego, że, zdaniem Hobbesa, nigdy nie będzie tak, że sprawiedliwość, dotrzymywanie umów, życzliwość, społeczność, neutralność w sądach prowadzić będą do wojny, a mściwość, niesprawiedliwość czy stronnictwo do pokoju. Dlatego jest tylko jedna filozofia moralna – właśnie ta ujęta w owych prawach natury czy prawach rozumu – i ona obowiązuje zawsze, bo zawsze pewnego typu postawy i zachowania będą prowadzić do pokoju między ludźmi, a przeciwstawne im będą prowadzić do wojny. Niezależnie jednak od ponadczasowego, można powiedzieć, statusu owych praw, tym zaleceniom rozumu autentyczny status praw nadaje dopiero władza suwerenna, nieskrępowana ręka suwerena czy też – jak powiada w innych miejscach Hobbes – jego miecz, a zatem po prostu gwarantowana przez władzę suwerenną sankcja za nieprzestrzeganie tych reguł. Hobbes zresztą dodaje, że przestrzeganie tych praw, choć jest nam doradzane przez nasz rozum, jest z kolei sprzeczne z naszymi naturalnymi uczuciami. Dlatego konkluduje: „ugody, bez miecza, są tylko słowami, i nie mają mocy, by dać człowiekowi bezpieczeństwo”⁹.

4.3 Hobbes: rola władzy suwerennej wobec praw natury

Rozumny wgląd w owe prawa, w ich racjonalność, nie wystarcza zatem, by wprowadzić je w życie. Rozum sam z siebie nie jest w stanie wyprowadzić nas z owego wyobrazonego stanu natury, bo – jak już mówiliśmy – nie jest autonomicznym namysłem, jak to będzie u Kanta, lecz szpiegiem, wysłan-

⁸ Tamże, s. 139–140 (cz. I, rozdz. 15).

⁹ Tamże, s. 147 (cz. II, rozdz. 17).

nikiem pożądań. Rawls ujmuje to w ten sposób, że u Hobbesa racjonalność czy rozumność rozpada się na to, co zaledwie rozsądne, jak już mówiliśmy, prudencjonalne¹⁰ – to właśnie tutaj należą owe prawa natury czy rozumu, można by powiedzieć: prawa uspołecznienia – i to, co racjonalne. Nie zawsze postępowanie prudencjonalne, rozsądne, zgodne z owymi nakazami rozumu, tymi wyuczonymi, przekazanymi nam przez rodziców, okazuje się także racjonalne. To zależy od społecznego kontekstu, od tego, czy istnieje rama gwarantująca to, że wszyscy stosują się do tych praw. Czasem zachowanie rozsądne może okazać się irracjonalne. Jeśli ktoś dotrzymuje umów w sytuacji, gdy nikt inny tego nie robi, to jest, delikatnie mówiąc, naiwny. To znaczy inni będą realizować swoje interesy jego kosztem. Można by to ująć w ten sposób: ukonstytuowanie władzy suwerennej stwarza racjonalny kontekst dla rozsądnych, można by rzec, prospołecznych zachowań – to bardzo prosty i przekonujący sposób ujęcia tej sprawy. Albo jeszcze inaczej: dzięki suwerenowi, dzięki władzy suwerennej bycie społecznym, dostosowanie się do innych, dotrzymywanie umów, życzliwość, niewynoszenie się nad innych, odwdzięczanie się i tak dalej – to wszystko staje się nie tylko rozsądne, ale też racjonalne. Zaczyna się opłacać. Jest zgodne z interesem każdej z jednostek.

To jest niesłuchanie aktualna myśl. Niezależnie od całej koncepcji Hobbesa należy zauważyć, jak często podnoszona jest ta kwestia: jednostki są gotowe przestrzegać reguł uspołecznienia, dopóki mają poczucie, że państwo jako instytucja gwarantuje racjonalne ramy dla przestrzegania owych prospołecznych norm i zachowań. Bardzo często odrzucenie tych norm i zachowań, czasami gwałtowne, wynika z poczucia utraty tej racjonalnej ramy, którą ma gwarantować państwo. To jest, moim zdaniem, niesłuchanie aktualna diagnoza. Można spojrzeć na Hobbesa w ten sposób: władza suwerenna jest nie po to, żeby wymyślać od podstaw zasady pokoju społecznego. My je znamy. Wszyscy wiedzą, dzięki wglądowi we własną rozumność, na czym polega pokój społeczny. Nie wiedzą tylko, czy mogą faktycznie go ustanowić, dopóki ktoś nie zagwarantuje racjonalnych ram dla tych prospołecznych zachowań. To jest właśnie zadanie władzy suwerennej. Podsumowując, można powiedzieć, że ów zestaw praw natury to właśnie taki gotowy, ale sam w sobie jeszcze bezsilny scenariusz uspołecznienia, który nabiera życia, nabiera mocy dopiero dzięki ustanowieniu władzy suwerennej. John Rawls pisze w swoich wykładach z filozofii politycznej: „prawa natury określają zbiór rozsądnych zasad [...], do których powszechne stosowanie się byłoby racjonalne dla każdej osoby”¹¹.

¹⁰ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.17.

¹¹ Notatki Kloca-Konkołowicza wskazują jasno, że odwołuje się on tutaj do oryginalnego wydania wykładów Rawlsa, które prezentuje prawdopodobnie we własnym przekładzie, por. John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard UP, Cambridge,

A suweren zamienia ten tryb przypuszczający, to „byłoby”, na twierdzący, „jest”: pod warunkiem ustanowienia suwerena powszechne stosowanie się do praw natury jest racjonalne dla każdej osoby. Tam gdzie zostaje ustanowiona władza suwerenna, rozsądne zachowanie staje się także racjonalne.

4.4 Hobbes:

ustanowienie władzy suwerennej

Na czym polega owo ustanowienie władzy suwerennej, które – jak się okazuje – jest tutaj niezbędne, na czym polega umowa społeczna i owo wyjście ze stanu natury? Wyjścia ze stanu natury i dojścia do uspołecznienia nie zagwarantuje ani sama natura człowieka, ani sam jego rozum. Natura tego nie zagwarantuje, bo człowiek różni się od zwierząt, także od takich społecznych, jak mrówki czy pszczoły¹². Hobbes, odnosząc się do tego porównania, powiada: człowiek nie jest mrówką ani pszczołą, nie jest w naturalny sposób istotą społeczną. Jakie są te różnice między człowiekiem a zwierzęciem? Przede wszystkim zwierzęta nie mają mowy, nie współzawodniczą o zaszczyty i godności, więc nie rodzi się między nimi zawiść. Dobro wspólne nie różni się u zwierząt od dobra prywatnego, więc, zdaniem Hobbesa, realizując swoje dobro prywatne, od razu automatycznie realizują dobro wspólne. Tymczasem człowiek potrafi odróżnić owo prywatne, indywidualne dobro od dobra wspólnego. Zwierzęta nie mogą także sądzić, że widzą błędy w kierowaniu sobą. Brakuje im słów, dzięki którym można dokonywać manipulacji. Nie potrafią wreszcie rozróżniać między świadomie wyrządzoną krzywdą a szkodą.

Zatem można powiedzieć: zgoda tak zwanych społecznych zwierząt jest czymś naturalnym, zgoda między ludźmi jest zawsze czymś sztucznym. Choć uspołecznienie wypływa z naszego rozumu, gdyż to on podsuwa nam jego zasady, to w przypadku człowieka jest ono zawsze czymś sztucznym – jest to pewien artefakt, nic naturalnego. Ze stanu natury nie wychodzimy w naturalny sposób, lecz dzięki sztucznym ustanowieniom.

Sama natura czy sam rozum nie wyprowadzą nas ze stanu natury, bo prawa natury, czyli prawa rozumowe, są zbyt słabe, same z siebie nie są w stanie nic wskórać. Co więc pozostaje? To jest kluczowy moment całej tej teorii. Pozwolę sobie odczytać dłuższy fragment, newralgiczny w całej tej konstrukcji:

Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która byłaby zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią

MA–London 2007, s. 64. W polskim wydaniu zdanie to brzmi: „prawa natury [określają] jakie zasady i standardy [...] byłyby racjonalne dla każdego człowieka” (tenże, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 119).

¹² Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 149 i n. (cz. II, rozdz. 17).

wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli. A to znaczy tyleż, co: ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało ich zbiorową osobę. I trzeba by też, by każdy uznawał i przyznawał, 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. To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: *daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny*. Gdy to się stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się *państwem*, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem Boga *Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w nim tkwi istota państwa, które (iżby je określić) jest *jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą* [...].

[T]en, kto ucieleśnia tę osobę, nazywa się *suwerenem*; o nim się mówi, że ma *moc suwerenną* czy zwierzchnią, o każdym zaś innym człowieku, że jest jego *poddanym*.

Zdobywa się tę moc suwerenną dwiema drogami. Jedna to siła przyrodzona; [...] Drugą drogą wówczas, gdy ludzie zgadzają się między sobą podporządkować się dobrowolnie jakiemuś człowiekowi czy zgromadzeniu [...]. Państwo powstałe na tej drugiej drodze można nazwać państwem politycznym, czyli państwem *opartym na ustanowieniu*; powstałe zaś na pierwszej drodze państwem *powstałym przez zawłaszczenie*¹³.

To jest rozdział siedemnasty *Lewiatana*, kluczowy moment całej tej konstrukcji – powołanie władzy suwerennej, powołanie państwa mocą umowy

¹³ Tamże, s. 151–152 (cz. I, rozdz. 17).

społecznej. Jak jest zatem zawierana ta umowa? Słyszeliśmy wyraźnie: każdy z każdym. To są wszystko – jak sobie wiele razy mówiliśmy – kontrfaktyczne idee. Mamy sobie to tak wyobrazić, jak gdyby każdy z każdym zawarł taką umowę. Jest to zatem umowa między przyszłymi obywatelami, ale nie między obywatelami a suwerenem. Nie między obywatelami a władzą suwerenną. Hobbes tłumaczy, że suweren nie mógłby zawierać umowy ani z każdym z osobna, ponieważ kiedy stałby się suwerenem, mógłby takie umowy unieważnić, ani też ze wszystkimi jako całością, ponieważ tej całości nie ma, dopóki nie ma suwerena¹⁴. Warto to zapamiętać: suweren nie jest stroną umowy. Umowa między jednostkami konstytuuje suwerena, który zostaje zarazem, można powiedzieć, wyniesiony, wyekspediowany poza obszar tej umowy. Suweren, nie będąc stroną umowy już z tych konstrukcyjnych powodów, nie może jej nigdy złamać. Podkreślam: suweren nie może naruszyć umowy społecznej choćby z tego banalnego powodu, że nie jest jej stroną. To jednostki zawierają między sobą umowę, a jej efektem jest powstanie władzy suwerennej. Jednakże między jednostkami a władzą suwerenną nie ma relacji umowy, jest natomiast relacja reprezentowania. To jest bardzo ważne: władza suwerenna czy – mówiąc w skrócie – suweren reprezentuje każdą jednostkę z osobna i wszystkie jednostki jako całość, bo one dzięki jego reprezentacji, dzięki jego pojawieniu się zaczynają stanowić pewną całość, *civitas* – państwo. Ja często używam pojęcia „władza suwerenna” zamiast „suweren”, gdyż takie proste wyobrażenia wiodą czasem na manowce. Przyzwyczajamy się mówić „suweren” i od razu myślimy o monarsze, o władcy, o przywódcy. Niekoniecznie. U Hobbesa może to być również jakieś ciało zbiorowe – ważne, że ta władza skupiona jest w jednym miejscu.

4.5 Hobbes: status suwerena

Zapamiętajmy zatem: relacja między poddanym a suwerenem to nie jest relacja umowy, tylko reprezentowania obywatela przez suwerena. Znaczy to również – jak czytaliśmy w przytoczonym fragmencie – że każdy z poddanych, każdy z owych zawierających umowę upoważnił, uprawomocnił suwerena do wszelkich decyzji i działań, jakie on podejmuje. To właśnie owo powszechne uprawomocnienie, jakiego wszyscy udzielają suwerenowi, jest źródłem tego, że suweren tworzy zawsze prawo sprawiedliwe. Warto zrozumieć, jasno zobaczyć i zapamiętać: to nie moc suwerena – która jest oczywiście połączoną mocą wszystkich obywateli i przez to znacząco przewyższa moc każdego obywatela – sprawia, że prawo stanowione przez niego jest zawsze sprawiedliwe, bo nikt nie może nic pisać przeciwko temu prawu. Nie. To upoważnienie,

¹⁴ Por. tamże, s. 154 (cz. II, rozdz. 18).

jakie każdy z obywateli dał suwerenowi, sprawia, że prawo stanowione przez suwerena jest zawsze sprawiedliwe. Cokolwiek suweren uczyni w dziedzinie stanowienia prawa dla naszej obrony, do wszystkiego tego został przez nas wszystkich i przez każdego z osobna upoważniony. To upoważnienie jest kluczowe. Każdy jest mocodawcą działań władzy suwerennej – nie jest stroną umowy, ale jest mocodawcą. Taka jest tutaj konstrukcja.

Zacytuję jeszcze jeden fragment ważny w tym kontekście. Hobbes pisze tak: „A poza tym, gdyby ten, kto usiłuje odebrać władzę swojemu suwerenowi, został zabity albo ukarany przez niego za takie usiłowanie, to będzie on sam mocodawcą tego, że zostanie ukarany, jako że na mocy ustanowienia władzy jest on mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni jego suweren”¹⁵. Można by na to spojrzeć w ten sposób: suweren jest gwarantem pewnych racjonalnych reguł społecznej gry. Specyficzne założenie Hobbesa jest takie, że żeby być skutecznym gwarantem, sam suweren musi stać poza i ponad tymi regułami. Sam Hobbes potwierdza tę metaforę w następującym zdaniu: „Z prawami państwa rzecz się ma tak, jak z prawami gry: na co godzą się wszyscy uczestnicy gry, to nie jest niesprawiedliwe w stosunku do żadnego z nich”¹⁶. Wszyscy zgodzili się na pewne reguły i dlatego nie mogą twierdzić, że są one niesprawiedliwe wobec któregośkolwiek z nich. Suweren jest niczym sędzia na meczu piłkarskim, od którego decyzji nie ma odwołania – wszyscy muszą się zastosować. Wszyscy uznali go najpierw za rozstrzygającego i teraz muszą się do jego decyzji stosować, nawet jeśli są one nietrafne. Jednakże z perspektywy Hobbesa nawet jak są nietrafne, to nie są niesprawiedliwe, ponieważ wszyscy są mocodawcami tych działań podejmowanych przez owego arbitra. Może w tamtych czasach nie było jeszcze VAR-u. Żartuję. Ale tak naprawdę, jeżeli posługujemy się już tą metaforą, to oczywiście dobry sędzia sprawdza w VAR-ze, czy na pewno właściwie podyktował rzut karny. Dobry suweren powinien oczywiście zrobić wszystko, żeby właściwie rozeznaczyć się w sprawach, zanim podejmie decyzję. Od jego decyzji nie przysługuje już jednak odwołanie i nikt nie powinien się skarżyć, bo wszyscy wyrazili zgodę na to, że to on właśnie rozstrzygać będzie w sporach i dyktować zasady.

4.6 Hobbes: prawo a siła

Warto jeszcze raz powtórzyć: u Hobbesa reguły, choć są czymś racjonalnym, same w sobie są bezsilne, są pozbawione mocy. Musi się pojawić ktoś, kto im ją nada, a moc musi mieć charakter faktyczny, fizyczny, musi pochodzić niejako spoza sfery samych reguł. Za regułami musi stać faktyczna moc suwerena, który

¹⁵ Tamże, s. 153 (cz. II, rozdz. 18).

¹⁶ Tamże, s. 309 (cz. II, rozdz. 30).

nie może dać się inkorporować w świat reguł. Dlaczego? Gdyby sam suweren – tak myśli Hobbes – był inkorporowany w świat reguł, gdyby był w nim zamknięty, to te reguły by go ograniczały. Wtedy jego moc nie byłaby wystarczająca, żeby je zagwarantować. To jest niesłychanie ciekawe. Przez to, że Hobbes zakłada, iż świat prawnych regulacji, nawet jeśli jest światem racjonalnym, sam z siebie nie będzie stał o własnych siłach, potrzebuje wsparcia w świecie fizycznej siły, to suweren znajduje się niejako na granicy tych dwóch światów. Stanowi reguły, które powinny być tak naprawdę zgodne z regułami znanymi każdemu – właśnie regułami prawa naturalnego, o którym dzisiaj mówiliśmy. Ale jednocześnie drugą nogą niejako stoi w tym świecie nagiej fizycznej siły. Tylko w ten sposób może zagwarantować faktyczne przestrzeganie tych reguł, które stanowi. Porządek siły i porządek prawa są tu ściśle rozdzielone. Siła jest czymś zewnętrznym wobec prawa, ale ona musi to prawo gwarantować.

4.7 Rousseau polemika z Hobbesem

Piękną polemikę z tą wizją podejmie Jan Jakub Rousseau, który będzie mówił: nie ma czegoś takiego, jak prawo silniejszego, bo prawo i siła pochodzą z dwóch zupełnie różnych światów i nie mają ze sobą nic wspólnego. Kto zostaje przymuszony, być może nie ma innego wyjścia, żeby się słuchać, ale to nie jest władza legalna. Słuchać z obowiązku powinniśmy tylko władzy legalnej, słuchać z przymusu możemy każdej władzy, a nawet musimy¹⁷. Rousseau stworzy koncepcję pewnego rozumnego porządku – autonomicznego, rozumnego porządku, który o własnych siłach jest w stanie stworzyć reguły. U Hobbesa nie jest to jeszcze możliwe. Rozum jest tutaj bezsilny. Rozumne zasady, które znamy i do których powinniśmy się stosować, muszą zostać wsparte nagą siłą. Tylko nieskrępowana ręka suwerena – powiada Hobbes – może zagwarantować przestrzeganie reguł. To jest ciekawe. Hobbes w pewnym momencie powiada: kto sam siebie wiąże i sam siebie może rozwiązać, ten w ogóle nie jest związany¹⁸. A zatem można by powiedzieć: tutaj jeszcze w ogóle nie ma miejsca na pojęcie samoograniczenia, samozobowiązania. Ograniczenie może przyjść zawsze tylko z zewnątrz w przypadku jednostek ludzkich. Dlatego przymus zastosowania się do normy prawnej i strach przed sankcją mogą przyjść tylko z zewnątrz.

¹⁷ Por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, PWN, Warszawa 1966, s. 13–14 (ks. I, rozdz. 3), a także wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.5.

¹⁸ Kloc-Konkolowicz przywołuje tu z pamięci cytat, który brzmi właściwie: „kto może wiązać, ten może też rozwiązywać, a zatem ten, kto jest związany jedynie wobec samego siebie, nie jest związany w ogóle” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 235–236 [cz. II, rozdz. 27]).

Ten brak możliwości racjonalnego samoograniczenia, to przekonanie, że do reguł prawnych ową sankcję, przymus musi nadać ktoś z zewnątrz – ktoś, kto, co więcej, stoi niejako poza światem tych reguł – to z jednej strony logiczna konsekwencja pewnych założeń antropologicznych, o których mówiliśmy wcześniej, a z drugiej źródło wielu aporii i trudności w koncepcji Hobbesa.

To logiczne, konsekwentne stanowisko rodzi pewne problemy, jeśli chodzi o wizję państwa praworządnego, o możliwe ograniczenia władzy i jej poczynañ, o status praw obywatelskich, o status wolności obywatela. Do tego jeszcze wróć¹⁹.

4.8 Hobbes: zasada państwa

Na razie warto zapamiętać: podstawowym powodem ustanowienia państwa i władzy suwerennej jest pragnienie bezpieczeństwa, uniknięcia ryzyka gwałtownej śmierci. To ryzyko jest tutaj bardzo ważne. Można powiedzieć: uczucie jednak wyprowadza nas w jakiejś mierze z tego stanu natury. Mianowicie ucieczka przed owym nieznosnym lękiem przed gwałtowną śmiercią to jest to podstawowe pragnienie pokoju, które właśnie wtedy popycha nas w kierunku zawarcia umowy. Według Hobbesa celem posłuszeństwa wobec władzy suwerennej, wobec instytucji państwowych jest zatem przede wszystkim ochrona przed niebezpieczeństwem²⁰.

Zasadą hobbesowskiego państwa według Carla Schmitta jest zatem posłuszeństwo za bezpieczeństwo²¹. Gdzie nie ma gwarancji bezpieczeństwa – nie tylko bezpieczeństwa przed jakimiś zewnętrznymi wrogami, ale również w sensie nieuchronności sankcji wobec tych, którzy naruszają normy prawne – tam znika państwo, znikają racjonalne ramy naszego działania i powraca stan natury. Wtedy wraca do każdego jego pierwotne uprawnienie – aby bronił się przed atakami tak jak może. To stan wojny domowej. Hobbes nieustannie powtarza: nie zastanawiajcie się, kiedy był stan natury, jak wyglądał. Można to sobie bardzo prosto wyobrazić: wojna domowa to jest stan natury²². Kiedy zatem znika gwarancja bezpieczeństwa, nieuchronność sankcji, racjonalna rama państwa, pozostaje tylko stan natury, czyli wojny domowej. To, co należy zapamiętać, to to, że podstawową zasadą państwa u Hobbesa jest: „jestem gotowy być posłuszny, ale w zamian za szeroko rozumiane bezpieczeństwo”. Rousseau

¹⁹ Por. wykład 5 z 17.11.2020.

²⁰ Dosłowne sformułowanie tej myśli u Hobbesa brzmi: „Celem posłuszeństwa jest ochrona przed niebezpieczeństwem [...]” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 195 [cz. II, rozdz. 22]).

²¹ Por. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 94.

²² Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 111 (cz. I, rozdz. 13).

powie potem trochę złośliwie, że w takim razie ideałem państwa dla Hobbesa jest więzienie, bo tam wszyscy są bardzo bezpieczni²³. Hobbesowi jednak, jak sądzę, nie o to chodzi. Chodzi o bezpieczeństwo szeroko rozumiane. Jak powiedziałem wcześniej: przekonanie obywateli, że istnieje racjonalna rama dla rozsądnych zachowań, że istnieje racjonalny kontekst dla rozsądnych zachowań, że zachowując się rozsądnie, prudencko, nie wyjdą na osoby naiwne i niemądre – to właśnie jest gwarancja bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo rozumiane szeroko jako fundamentalne bezpieczeństwo prawne, jako fundamentalne bezpieczeństwo naszej rozumności, jako gwarancja tego, że nasz zdrowy rozsądek będzie nam się też opłacał, to jest właśnie to bezpieczeństwo, za które jesteśmy gotowi okazywać posłuszeństwo.

4.9 Hobbes: istota umowy społecznej

Wiemy już, jak należy rozumieć i interpretować zasadę „bezpieczeństwo za posłuszeństwo”. Wiemy już mniej więcej, jak wygląda owa umowa społeczna. Władza suwerenna została już wyłoniona. Wiemy, że nie jest ona stroną umowy, bo umowę zawarli obywatele, że ta władza reprezentuje każdego z obywateli z osobna i wszystkich razem jako pewną całość, że jej podstawowym zadaniem jest zagwarantowanie obywatelom bezpieczeństwa. Następnie Hobbes przechodzi, w rozdziale poświęconym uprawnieniom suwerena, do bardziej szczegółowego wyłuszczenia praw i obowiązków władzy suwerennej, ale zaczyna ten wywód od powtórzenia tej fundamentalnej konstrukcji:

Mówimy, że państwo jest ustanowione, gdy wielość ludzi godzi się czy zawiera ugodę, każdy z każdym, iż skoro jakimś człowiekowi czy też zgromadzeniu większość tej wielości da *uprawnienie do reprezentowania* osoby zbiorowej, obejmującej ich wszystkich (to znaczy: uczyni tego człowieka czy to zgromadzenie *reprezentantem* całości), to każdy poszczególny człowiek, zarówno ten, kto oddał głos *za*, jak i ten, co głosował *przeciw*, *upoważni* do wszystkich działań i decyzji tego człowieka lub to zgromadzenie zupełnie tak samo, jak gdyby one były jego własnymi działaniami i decyzjami zmierzającymi do tego celu, by mógł żyć w pokoju wśród nich i korzystać z ochrony przed innymi ludźmi.

Z tego ustanowienia państwa wypływają wszelkie *uprawnienia* i *kompetencje* tego, czy tych, na kogo została przeniesiona moc suwerenna [...] ²⁴.

Pozwolę sobie teraz na trzy komentarze do tego cytatu. Po pierwsze – możemy to tak krótko i dosadnie sformułować – umowa jest jedynym źródłem

²³ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.7.

²⁴ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 152–153 (cz. II, rozdz. 18).

uprawnień i kompetencji suwerena, ale sam suweren nie jest stroną tej umowy. Umowa wyłania suwerena, ale go nie ogranicza. Po drugie w owej wyobrażonej, pierwotnej umowie decyduje zasada większości. Ci, którzy głosowali przeciw, muszą się pogodzić z wynikiem tego głosowania albo opuścić zgromadzenie. Po trzecie w tym cytacie jest wyraźny sygnał, że owym suwerenem może być zarówno jeden człowiek, jak i całe zgromadzenie.

4.10 Hobbes o monarchii

Powiem tylko na marginesie, że Hobbes przedstawia szereg argumentów na rzecz monarchii. Istnieją argumenty, które pokazują wyższość monarchii nad innymi formami sprawowania władzy suwerennej, ale to są argumenty pragmatyczne. Należy o tym pamiętać, bo to są znowu uproszczenia, że Hobbes przedstawia jakąś teorię monarchii absolutnej. Nic z tych rzeczy. Hobbes preferuje być może monarchię z pewnych powodów, niektóre są bardzo zabawne, zaraz je przytoczę, ale całkowicie dopuszcza, że władzę sprawować będzie zgromadzenie. Powtarzam – istotne jest to, aby władza była skupiona w jednym miejscu. Dla Hobbesa absolutnie kluczowe jest to, aby suwerenna władza się nie rozpadała, aby była w jednym miejscu, a czy jest ona w rękach jednego człowieka czy całego zgromadzenia, to sprawa z jego punktu widzenia drugorzędna.

Wszystkie argumenty, jakie Hobbes przytacza na rzecz poglądu, że monarchia jest najlepszą²⁵, najbardziej efektywną formą sprawowania władzy suwerennej, mają charakter pragmatyczny – na przykład to, że w przypadku monarchii interes publiczny jest najściślej spleciony z interesem prywatnym lub że monarchia jest bardziej przewidywalna, ponieważ trudniej o niestabilność jednego człowieka niż o niestabilność całego zgromadzenia. Cóż, Spinoza uważał dokładnie na odwrót – że w przypadku zgromadzenia mamy wyrównywanie się pewnych skrajności i po zgromadzeniu można spodziewać się większej stabilności, przynajmniej w dłuższej perspektywie, niż w przypadku pojedynczego człowieka²⁶. Należy zwrócić uwagę, że u Hobbesa to są wszystkie argumenty stricte pragmatyczne. Najbardziej zabawny, moim zdaniem, jest argument dotyczący faworytów i ulubieńców. Otóż według Hobbesa monarchia nie jest idealna. W jej przypadku trzeba się liczyć z tym, że monarcha ma swoich faworytów i ulubieńców, którzy dużo kosztują społeczeństwo. Ale w demokracji ilu jest tych ulubieńców? Tutaj to dopiero kosztuje! Każdy ma swoich ulubieńców i faworytów. To nas będzie kosztować jeszcze więcej niż w przypadku monarchii.

²⁵ Por. tamże, s. 165 i n. (cz. II, rozdz. 19).

²⁶ Por. Benedykt Spinoza, *Traktat polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. Ignacy Halpern-Myslicki, Antyk, Kęty 2000, s. 359 i n. (rozdz. 6).

4.11 Hobbes: jedność państwa

Hobbes preferuje monarchię i uważa ją za bardziej stabilną, zapewniającą w większym stopniu niż ta kolektywna forma sprawowania władzy utrzymanie jedności władzy suwerennej. Ale – powtórzę – kluczem jest jedność władzy suwerennej. Jeśli zgromadzenie, kolektywna forma sprawowania władzy suwerennej okaże się skuteczna – w porządku, mówi Hobbes, kupuję to. Chodzi tylko o to, aby władza suwerenna nie pękała, nie rozpadała się: „*nie może się ostać królestwo, które jest podzielone wewnątrz*”²⁷ – to jest kluczowy cytat. Nie może ostać się państwo, w którym władza suwerenna się rozpada. Ludzie oczywiście zawsze narzekają – powiada Hobbes – jak żyją w demokracji, to na demokrację, jak żyją w arystokracji, to na arystokrację, jak żyją w monarchii, to na monarchię. Alternatywą każdej formy władzy, ze wszystkimi jej błędami i słabościami, jest stan natury, czyli stan wojny. W tym kontekście przytoczę jeszcze taki cytat:

ludzie, którzy żyją pod władzą monarchy, myślą, iż jest to wina monarchy [czyli różnego rodzaju niedomagania, niedociągnięcia – J.K.-K.]; ci zaś, którzy żyją pod rządami demokracji albo innego zgromadzenia suwerennego, przypisują wszystkie rzeczy ujemne tej formie państwa; gdy tymczasem moc państwowa jest ta sama we wszystkich formach państwa, jeśli one mają być dostatecznie doskonałe, by chronić i bronić poddanych. Nie biorą ci ludzie w rachubę, że w sytuacji człowieka nigdy nie może nie być takiej czy innej niewygody; i że nawet największa strona ujemna, jaką może przedstawiać dla ludu w ogóle jakaś forma rządu, jest zaledwie dostrzegalna w porównaniu z tymi straszliwymi biedami i nieszczęściami, jakie towarzyszą wojnie domowej, albo w porównaniu z tą nieuregulowaną sytuacją ludzi, którzy nie mają nad sobą władcy i nie są poddani prawom ani wykonywającej przymus mocy, która by powstrzymywała ich ręce od rabunku i zemsty²⁸.

4.12 Hobbes: kryterium adekwatności państwa

Dwie rzeczy chciałbym w tym cytacie wyróżnić. Po pierwsze Hobbes powiada: moc państwowa jest ta sama we wszystkich formach państwa. Należy zauważyć, jak bardzo oddaliliśmy się tutaj od klasycznych rozważań, takich jak u Platona czy Arystotelesa, o najbardziej adekwatnej formie państwa. Zdaniem Hobbesa w każdym państwie moc suwerennej władzy jest sprawowana tak samo, niezależnie od formy, jaką to państwo przyjmuje. Kryterium nie jest tutaj jakieś konstruowanie państwa na wzór czy przez pewnego rodzaju analogię

²⁷ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 160 (cz. II, rozdz. 18).

²⁸ Tamże, s. 162 (cz. II, rozdz. 18).

do różnych części duszy. Przypomnijmy *Państwo* Platona – mamy tam trzy części duszy i odpowiednio trzy warstwy tworzące państwo, a zatem odpowiednio także sprawiedliwości jako cnoty jednostkowej i sprawiedliwości państwa²⁹. U Hobbesa nic takiego nie ma. Jedynym kryterium adekwatności państwa jest wykonywanie jego podstawowej funkcji, mianowicie chronienia i bronięcia poddanych. Państwo, które pełni tę funkcję prawidłowo, jest dobre. Po drugie wspomnienie wojny domowej w tym cytacie przypomina nam, że mamy traktować umowę społeczną kontrfaktycznie. Jak wyraźnie tutaj Hobbes daje to do zrozumienia! Mamy sobie wyobrazić nie tyle powołanie nieistniejącego jeszcze suwerena, ile zniknięcie istniejącego państwa i wszystkie nieszczęścia, które by wtedy nastąpiły, i wtedy zobaczyć powód, dla którego zawarlibyśmy umowę. To wyobrażenie zniknięcia istniejącej władzy ma nam uświadomić powody, dla których jesteśmy gotowi zawrzeć umowę, bo tą rzeczywistością wtedy się pojawiającą jest rzeczywistość wojny domowej, a zatem stanu natury.

4.13 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 1

Wróćmy do uprawnień suwerena. Ta władza jest nieograniczona w dwojakim sensie: nie ogranicza jej żadna wcześniejsza wobec umowy społecznej inna umowa i nie ogranicza jej także sama umowa społeczna. Wcześniejsza umowa tej władzy nie ogranicza, bo można powiedzieć, że wszelkie umowy zawarte wcześniej zostają przez tę ostatnią umowę – społeczną – unieważnione, o ile zobowiązywałyby do czegoś z nią sprzecznego. Wszelkie umowy zobowiązujące do posłuszeństwa wobec kogokolwiek mogą być zawarte tylko za zgodą władzy suwerennej. Jak już mówiłem, suweren nie może złamać umowy społecznej, bo nie jest jej stroną. Każdy z nas jest mocodawcą wszelkich decyzji i działań suwerena.

Pozwolę sobie przytoczyć jeszcze jeden fragment, by ten punkt dobitnie wybrzmiał:

ponieważ każdy poddany przez fakt ustanowienia władzy jest mocodawcą wszelkich działań i orzeczeń ustanowionego suwerena, przeto cokolwiek ten suweren uczyni, nie może to być niezgodną z prawem krzywdą dla żadnego z jego poddanych; i żaden z poddanych nie ma prawa oskarżać go o niesprawiedliwość. [...] Że zaś przez utworzenie państwa każdy poszczególny człowiek jest mocodawcą wszystkiego, co czyni suweren, przeto ten, kto żali się na bezprawną krzywdę, jaką mu uczynił suweren, żali się na to, czego sam jest mocodawcą i sprawcą; i wobec tego nie powinien oskarżać

²⁹ Por. Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 142–143 i n. (441C i n.).

nikogo, lecz tylko siebie; lecz i siebie nie powinien oskarżać o zadanie krzywdy, niemożliwe jest bowiem, by człowiek sam sobie czynił krzywdę. Prawda, że ci, którzy mają moc suwerenną, mogą popełnić rzecz niesłuszną, ale to nie jest niesprawiedliwość czy krzywda we właściwym znaczeniu³⁰.

Skoro poddany nie może się skarżyć, to poddani nie mogą też ukarać ani tym bardziej skazać, na przykład na śmierć, suwerena, bo wtedy karaliby swojego suwerena za działania, których sami dokonali, gdyż ich wykonanie autoryzowałaby umowa społeczna. Tutaj działa zasada, o której Hobbes mówi wprost: nikt nie chce karać samego siebie, a zatem nikt nie będzie karać suwerena, którego upoważnił, uczynił uprawnionym do podejmowania pewnych działań w swoim imieniu. Nikt nie chce krzywdzić samego siebie, a zatem suweren nie krzywdzi poddanych, bo to, co robi, robi z mocy, którą mu sami nadali. Nie trzeba jednak być wybitnie wykształconym psychologiem czy psychologiem społecznym, żeby wiedzieć, że ta zasada, że nikt nie krzywdzi samego siebie, to nie jest prawda ani w odniesieniu do jednostek, ani w odniesieniu do zbiorowości ludzkich. Zbiorowości ludzkie bardzo często krzywdzą same siebie, i to dotkliwie.

Wcielę się znowu w rolę adwokata Hobbesa – tu nie chodzi tak naprawdę o psychologię jednostkową czy społeczną. Chodzi znowu o zasady gry, o logikę gry. Zgodziliśmy się na te reguły, wyznacziliśmy arbitra, a zatem wszystkie jego decyzje są sprawiedliwe. Mogą nam się nie podobać, możemy zgrzytać zębami i uważać, że są nietrafne, ale musimy je akceptować – tylko to gwarantuje nam pokój.

Z tego nienaruszalnego, można powiedzieć, statusu suwerena płynie kolejne uprawnienie. Mianowicie Hobbes pisze: należy do uprawnień suwerena,

izby był [...] sędzią, decydującym zarówno co do środków prowadzących do pokoju i obrony, jak również co do przeszkód i naruszeń pokoju i bezpieczeństwa; i żeby czynił, co będzie uważał za konieczne, zarówno z góry dla zachowania pokoju i bezpieczeństwa przez zapobieganie niezgodzie wewnątrz kraju i działaniom nieprzyjacielskim z zewnątrz, jak i dla przywrócenia pokoju i bezpieczeństwa, gdy zostaną naruszone³¹.

Tutaj już pobrzmiewa to, na co zwróci uwagę Carl Schmitt, którego interpretację za moment omówię.

Wróćmy jeszcze do uprawnień suwerena. Z czego z kolei płynie jego uprawnienie do kontrolowania doktryn i poglądów głoszonych publicznie? „Działania ludzi wypływają [...] z ich poglądów”³², więc jeśli chce się kierować

³⁰ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 156 (cz. II, rozdz. 18).

³¹ Tamże, s. 157 (cz. II, rozdz. 18).

³² Tamże.

działaniami ludzi, to trzeba kontrolować, jakie poglądy są głoszone – powiada Hobbes. Można by rzec, że Hobbes odkrywa tutaj sferę publiczną, ale na razie nie jako sferę komunikacji wielostronnej, tylko raczej jako sferę transmisji poglądów, które mają potem motywować ludzi do określonych działań. Oczywiście to się bardzo źle kojarzy – myślenie o tym, żeby kontrolować doktryny ze względu na pokój.

4.14 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 2

Zwróćmy jednak uwagę na coś innego, żeby zobaczyć, na czym polega nowoczesność tej koncepcji. Te doktryny są oceniane przez państwo nie ze względu na ich prawdziwość, tylko ze względu na ich wpływ na zasadę pokoju społecznego. „Doktryna naruszająca pokój nie może być prawdziwa [...]”³³ – mówi Hobbes. Państwo nie ma stawać po którejś ze stron sporu o charakterze prawdziwościowym, związanym z rozstrzygnięciami kognitywnymi. Państwo ma to oceniać tylko z punktu widzenia zachowania pokoju społecznego. Można powiedzieć: prawdziwość różnych publicznie głoszonych doktryn zostaje zrelatywizowana do ich praktycznych konsekwencji, w szczególności do wpływu na pokój społeczny. Co to znaczy? To znaczy, że państwo hobbesowskie jest nowoczesnym i świeckim państwem w tym znaczeniu, że wyrzeka się ambicji ideologicznych, wyrzeka się ambicji wychowywania również w klasycznym sensie. Ono nie ma wychowywać obywateli – ma ich chronić i bronić. Można powiedzieć, że u Hobbesa suweren mógłby powtórzyć słynne słowa polskiego monarchy Zygmunta Augusta: „Nie jestem królem sumień waszych”³⁴. Państwo nie wtrąca się w sumienia obywateli, państwo chroni ich i broni, a publicznie głoszone doktryny ocenia tylko pod kątem tego, czy prowadzą do pokoju, czy do wojny. Nie, czy są prawdziwe, czy fałszywe – to nie jest zadanie państwa. To jest banalne, trywialne i wciąż prawdziwe, i aktualne.

4.15 Hobbes: uprawnienia suwerena, cz. 2

Jakie są jeszcze inne uprawnienia? Bardzo ważne jest uprawnienie do ustanawiania własności. To wyraźnie odróżnia Hobbesa od Johna Locke’a. W koncepcji stanu natury Hobbesa nie ma własności, w przeciwieństwie do koncepcji Locke’a. Hobbes mówi wyraźnie: jest jakieś nietrwałe posiadanie.

³³ Tamże.

³⁴ Por.: „warto wspomnieć, że wiele sławnych powiedzeń miało po paru ojców, a rodowód niektórych sięga głęboko w czasy antyku. [...] Jeśli idzie o Polskę, to powiedzenie «nie jestem królem waszych sumień» jedni wiązali z osobą Zygmunta Augusta, drudzy zaś ze Stefanem Batorym” (Janusz Tazbir, *Polacy na Kremlu i inne historyje*, Iskry, Warszawa 2005, s. 141).

Własność ustanawiana jest dopiero przez władzę suwerenną. Nie jest jednak tak, że władza suwerenna przychodzi i rozdaje coś komuś. Nie, ona sankcjonuje stan posiadania, który dopiero wtedy staje się własnością *par excellence*. Ponadto władza suwerenna ma także uprawnienie do sądenia, do sprawowania sądów, do prowadzenia wojny i zawierania pokoju, do dobierania doradców, do nagradzania i karania, a także do nadawania wszelkiego rodzaju wyróżnień i tytułów.

4.16 Schmitta interpretacja Hobbesa

Skoro mowa o prowadzeniu wojny i zawieraniu pokoju, a zatem także oczywiście o gromadzeniu podatków potrzebnych do utrzymywania odpowiednich sił porządkowych, wojskowych i tak dalej, to jest to dobry moment, żeby powiedzieć parę słów o Carlu Schmittie i jego interpretacji koncepcji Hobbesa. Jako postać, jako człowiek Schmitt jest – nie zawaham się użyć tego słowa – wyjątkowo odstręczający ze względu na swoje życiowe decyzje, rolę, jaką odegrał w umacnianiu władzy nazistowskiej w Niemczech. Powiem na marginesie, że czymś dla mnie trudnym do zrozumienia jest fascynacja polskiej i nie tylko polskiej prawicy – również europejskiej, światowej – a także polskiej lewicy tą postacią. Mój nauczyciel Marek Siemek wspominał, jak to młodzi koryfeusze naszej konserwatywnej myśli pojechali do Niemiec na jakąś konferencję i zaczęli z rozpalonymi twarzami i oczyma pełnymi ognia opowiadać o Carlu Schmittie. Niemiecka profesura nie wiedziała, gdzie patrzeć – w podłogę, sufit, w ścianę, aż w końcu zaczęła wychodzić. Dlaczego? – proszę sobie przeczytać biogram Carla Schmitta. Ale zostawmy to. Kiedyś może jeszcze przyjdzie pora, żeby o tym opowiedzieć.

Na razie chciałbym przejść do książki Carla Schmitta znanej ze względu na jej wpływ na interpretację pewnych tez Hobbesa – *Lewiatan w teorii państwa Tomasza Hobbesa* z 1938 roku. Schmitt rozpoczyna od przywołania tej heglowskiej formuły, o której wspominałem – o stanie natury, w którym u Hobbesa wszyscy są sobie równi, ale to jest równość słabości. Każdy może pozbawić każdego życia. Ten terror stanu natury potęguje strach jednostek do takiego ekstremum, że zawierają one umowę i powołują do istnienia owego śmiertelnego boga czy Lewiatana. Już o tym wspominałem – Schmitt szkicuje paralelę między kartezjańską koncepcją człowieka – jako substancji rozciągłej, zawiadywanej czy rządzonej jakoś przez substancję myślącą, przez duszę – a koncepcją Hobbesa. Kartezjańska koncepcja zostaje przez Hobbesa zaprojektowana na państwo, które jest pokazywane jako swego rodzaju mechanizm, a suweren jako dusza, nadająca temu mechanizmowi życie i jakoś nim zawiadująca, zarządzająca. To jest, zdaniem Schmitta, kwintesencja modelu Hobbesa. Schmitt podkreśla, że do wyłonienia się tego śmiertelnego boga czy mechanizmu, tej maszyny maszyn dochodzi w radykalnie świecki i całkowicie

indywidualistyczny sposób. To jest umowa zatamizowanych jednostek. Nie ma tu już oczywiście mowy o żadnych średniowiecznych czy innych koncepcjach jakiegoś boskiego namaszczenia władzy państwowej. Schmitt podkreśla tu przede wszystkim tę radykalną atomizację jednostek, która jest pewnym teoretycznym zapleczem konstrukcji stanu natury u Hobbesa, a zatem również rozpad wszelkich więzi grupowych³⁵.

Państwo u Hobbesa to zatem, zdaniem Schmitta, zwiastun nowej epoki technologii i jej pierwsze wielkie dzieło: *machina machinarum*³⁶, maszyna maszyn. Schmitt próbuje podsumować kluczowe momenty tej koncepcji pewnymi sentencjami. Przede wszystkim powiada: poza państwem nie ma bezpieczeństwa – *Extra civitatem nulla securitas*³⁷. To taka świecka wersja sentencji, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Tu poza państwem nie ma bezpieczeństwa. Państwo absorbuje, wchłania w siebie całą racjonalność i całe bezpieczeństwo, poza przestrzenią państwa panuje stan natury. W zamian za gwarancję bezpieczeństwa państwo oczekuje posłuszeństwa, co Schmitt ujmuje w takiej formule: *Protego ergo obligo*³⁸. Ta paralela jest nawiązaniem do Kartezjusza. Główne założenie książki Schmitta to pokazać koncepcję państwa Hobbesa jako projekcję Kartezjusza na wymiar polityczny. Tak jak mamy u Kartezjusza: *Cogito ergo sum* (myślę, więc jestem), tak tutaj: *Protego ergo obligo*, co znaczy „chronię, więc oczekuję posłuszeństwa” – tłumacząc dosłownie: „chronię, więc zobowiązuję”. Tak mówi władza suwerenna do obywateli.

Warto pamiętać, że z punktu widzenia Schmitta nacisk jest tu położony na bardzo precyzyjną definicję: „suwerenem jest ten, kto rozstrzyga o stanie wyjątkowym”³⁹, ten kto rozstrzyga w ogóle o stanie wojny – o tym, kogo można i należy zwalczać jako wroga. To jest kluczowe. Według Schmitta – który twierdzi, że zaczerpnął to od Hobbesa – podstawowy wymiar to ta definicja suwerenności jako prawa do rozstrzygania o tym, kto jest przyjacielem, kto wrogiem, kto powinien być zwalczany i tak dalej.

Schmitt w tym wymiarze bardzo trafnie ocenia, że państwo, które w swoim dziele kreśli Hobbes, wznosi się ponad religijnymi sporami i rozwiązuje je według swego mniemania właśnie według wspomnianej już zasady, że to,

³⁵ Por. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, s. 41 i n.

³⁶ Tamże, s. 46, 54.

³⁷ Tamże, s. 64.

³⁸ To sformułowanie pojawia się nie w omawianej tutaj książce Schmitta, lecz w następującym tekście: Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 2000, s. 191–250.

³⁹ Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny” (Carl Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: tenże, *Teologia polityczna...*, s. 33).

co sprzeciwia się pokojowi społecznemu, jest fałszywe i musi być odrzucone. Schmitt ujmuje to w słynną formułę: „*Auctoritas [...], non Veritas*”⁴⁰. Nie chodzi o prawdę doktryn, chodzi o ich wpływ na społeczny pokój lub wywołanie społecznej wojny. To jest to, czym kieruje się państwo w rozstrzyganiu, które doktryny powinny być dopuszczane do publicznego głoszenia, a które nie. Przytoczę ważny w tym kontekście cytat z *Pojęcia polityczności* Schmitta: „Państwu, jako wspólnocie w swojej naturze politycznej, przynależy *jus belli*, to jest realna możliwość, w danym wypadku mocą własnej decyzji określić, kto jest wrogiem i zwalczać go”⁴¹. Dlatego tak ważne są tutaj dwie myśli Hobbesa. Przypomnijmy je: należy do uprawnień suwerena, „iżby był [...] sędzią, decydującym zarówno co do środków prowadzących do pokoju i obrony, jak również co do przeszkód i naruszeń pokoju i bezpieczeństwa”; i druga: „żeby czynił, co będzie uważał za konieczne, zarówno z góry dla zachowania pokoju i bezpieczeństwa przez zapobieganie niezgodzie wewnątrz kraju i działaniom nieprzyjacielskim z zewnątrz, jak i dla przywrócenia pokoju i bezpieczeństwa, gdy zostaną naruszone”⁴². To prawo do zawierania pokoju, wypowiedzania wojny jest według Schmitta kluczowe, dlatego warto przypomnieć inny fragment z *Pojęcia polityczności*, gdzie pisze on tak: „Cel normalnego państwa [...] polega przede wszystkim na tym, by wewnątrz państwa i na jego terytorium zaprowadzić całkowitą pacyfikację [nam oczywiście niemieckie słowo *Befriedung*, pacyfikacja, źle się kojarzy, ale chodzi o to, żeby – J.K.-K.] ustanowić «pokój, bezpieczeństwo i porządek» i w ten sposób stworzyć normalną sytuację, która jest warunkiem tego, żeby w ogóle obowiązywały normy prawne”⁴³. W tle tej interpretacji stoi koncepcja Schmitta, którą moglibyśmy nazwać agoniczną koncepcją polityki. To jest koncepcja polityczności i polityki jako sposobu zagospodarowania tej polityczności, rozumianej jako pole działających nieustannie, sprzecznych i zwalczających się nawzajem sił. Dlatego mówię o pewnej agoniczności, o sporze, o napięciu.

W państwie zatem nieuchronnie pojawiają się subwersywne siły dążące do wywrócenia obowiązującego porządku. Jak wiedzą ci, którzy interesują się

⁴⁰ Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, s. 57.

⁴¹ Kloc-Konkołowicz przytacza ten cytat z notatek do wykładu, prawdopodobnie we własnym tłumaczeniu. Por.: „W gestii państwa jako politycznej jedności leży prawo do wojny (*jus belli*) – realna możliwość rozpoznania w danym przypadku wroga i podjęcia z nim walki na mocy własnej decyzji” (Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności...*, s. 216).

⁴² Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 157 (cz. II, rozdz. 18).

⁴³ Tłum. na podstawie notatek do wykładu. Por.: „Zadaniem normalnego państwa jest jednak przede wszystkim zabezpieczenie pokoju *wewnątrz* własnych granic, na swoim terytorium. Państwo powinno zaprowadzić «pokój, bezpieczeństwo i porządek», aby w ten sposób mogła powstać *normalna* sytuacja, która jest podstawą funkcjonowania norm prawnych” (Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności...*, s. 217).

trochę filozofią polityki, filozofią społeczną, właśnie ten pomysł Schmitta, wraz z pewnymi koncepcjami zaczerpniętymi z Gramsciego, koncepcją hegemonii i tak dalej, zainspirował bardzo silnie współczesną teorię polityki, również tę lewicową, reprezentowaną przez Chantal Mouffe⁴⁴. Kluczowe w owej koncepcji polityczności Schmitta jako ścierających się sił, zawsze kruchego porządku dominacji określonej siły nad inną siłą, zawsze możliwego odwrócenia tego stosunku sił jest to, że w tym kontekście państwo jest suwerenne wtedy, gdy może określić wroga zewnętrznego czy wewnętrznego i zmobilizować do jego zwalczania. Władza państwowa z perspektywy Schmitta to taki pacyfikator – ten kto zaprowadza podstawowy porządek i pokój. Skutecznością takiego zaprowadzania porządku i pokoju mierzy się jej status i stabilność. Władza musi stłumić subwersywne siły. Zawsze znajduje się w relacji sporu z innymi siłami. To jest koncepcja polityki skupionej na agonii, na sporze, na walce, a nie na jakimś racjonalnym dyskursie. Wspominam o tym wszystkim dlatego, że – co bardzo ciekawe – Schmitt niejako gloryfikuje u Hobbesa to, co wielu ma mu do zarzucenia. Bardzo często przeciwko Hobbesowi podnoszone są argumenty, że jego koncepcja jest apologią władzy absolutnej, że jest usprawiedliwianiem przemocy ze strony rządu. Tymczasem Schmitt mówi, że to jest bardzo dobre. To, co odkrył Hobbes – że władza suwerenna musi być nieskrępowana, że ma podejmować wszelkie kluczowe decyzje co do bezpieczeństwa, że może i powinna zwalczać zarówno zagrożenie zewnętrzne, jak i wrogów wewnętrznych – jest właśnie kluczowe.

4.17 Habermasa krytyka interpretacji Schmitta

Chciałbym krytycznie odnieść się do tej interpretacji Schmitta. Nie będę próbował udowodnić, że tych wątków u Hobbesa w ogóle nie było, bo oczywiście są. Do władzy suwerennej faktycznie przynależy *jus belli* i faktycznie władza suwerenna może określać warunki utrzymania pokoju, może definiować zagrożenia i starać się im w aktywny sposób zapobiec. Można powiedzieć tak: Schmitt za kwintesencję tego modelu suwerenności uważa to, co, zdaniem wielu innych autorów, jak choćby Jürgena Habermasa, stanowi przykrą, ale nieuniknioną konsekwencję pewnych założeń Hobbesa. Chciałbym się trzymać tej drugiej interpretacji, to znaczy pójść za Habermasem. Może się to wydać skomplikowane, ale chciałbym widzieć te absolutystyczne konsekwencje w teorii Hobbesa jako uboczne skutki – nieuniknione, ale uboczne – jego dążenia do zagwarantowania wolności jednostkowych i obowiązywania praw. Tak mniej

⁴⁴ Por. Chantal Mouffe, *Paradoks demokracji*, tłum. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, m.in. rozdz. 2.

więcej prezentuje to Habermas⁴⁵. Władza ma chronić jednostki, ale w toku jej uprawomocnienia okazuje się, że ma ona absolutną kontrolę nad jednostkami i ich życiem – to nieunikniona, ale mimo wszystko uboczna konsekwencja podstawowej zasady ochrony praw i wolności jednostkowych u Hobbesa.

4.18 Hobbes

jako protoplasta liberalizmu

Domyślają się państwo zatem, że skłaniam się jednak ku tej interpretacji, która w ostatnim czasie zdaje się dominować, a która widzi w Hobbesie jednego z protoplastów tradycji liberalnej. Jest wiele świadczących o tym argumentów. Nie powinniśmy się dać zwieść temu, że istnieją u Hobbesa pewne konsekwencje, można powiedzieć nieuniknione konsekwencje jego założeń antropologicznych i całej koncepcji politycznej, które mają absolutystyczny charakter czy wydzwitek – intencją podstawową jest zagwarantowanie pewnych praw i wolności. Będę o tym jeszcze sporo mówił, opisując wolności poddanych⁴⁶, które mają wyraźnie przedpolityczny, pozapolityczny, prywatny charakter. Na razie chcę powiedzieć, że już w opisie uprawnień suwerena jest to bardzo wyraźnie powiedziane. Bardzo często skupiamy się na tym, że hobbesowski suweren to jest przede wszystkim, używając pojęciowości Schmitta, pacyfikator. To ten, który zapewnia spokój i bezpieczeństwo, ten wzniesiony miecz grożący wszystkim, którzy chcą zagrozić pokojowi. Jednakże to jest tylko jedna strona.

Nie można zapominać o tym, że niezwykle ważnym zadaniem suwerena jest tworzenie i realizowanie dobrych praw. W rozdziale trzydziestym Hobbes mówi o obowiązkach suwerena – to jest oczywiście w kontekście tego, co powiedziałem, dość zabawne, bo kiedy mówimy o obowiązkach, to zazwyczaj jakoś te obowiązki można wyegzekwować. Jak można to zrobić wobec suwerena? Jest z tym pewien problem, skoro nie można go w żaden sposób ukarać. To, co Hobbes o tych obowiązkach mówi, trzeba chyba rozumieć tak: on przedstawia to, jak powinien się zachowywać dobrze działający suweren, który nie sprzeniewierza się swojej roli. Jak się sprzeniewierza, to trudno. Istnieją, owszem, metody odsunięcia takiego suwerena, ale u Hobbesa są one już nieprawne. Natomiast suweren, który dobrze wypełnia swoją rolę, nie tylko gwarantuje pokój i bezpieczeństwo, ale przede wszystkim jego zadaniem jest „tworzenie i realizowanie dobrych praw”⁴⁷.

Co to jest dobre prawo? Zdaniem Hobbesa, jak już zostało powiedziane, suweren nie może tworzyć prawa niesprawiedliwego – wynika to już z samych

⁴⁵ Por. Jürgen Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 94 i n.

⁴⁶ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkty 5.2–5.6.

⁴⁷ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 298 (cz. II, rozdz. 30).

zależności definicyjnych. Wszyscy zgodzili się na reguły gry, ich twórcą i wykonawcą jest suweren, a zatem wszystkie reguły, które ustanowi, są sprawiedliwe – sprawiedliwe w sensie proceduralnym, ale to jeszcze nie znaczy, że są dobre. On tworzy sprawiedliwe prawa, bo nikt nie jest niesprawiedliwy wobec samego siebie. Ale to jeszcze nie znaczy, że one są dobre.

A co to są dobre prawa? Zadaję takie pytanie na egzaminie: co to jest dobre prawo? Proszę zdających, żeby zapomnieli na chwilę o Hobbesie i sami pomyśleli, jakie prawo jest dobre, jakie muszą być spełnione kryteria, żeby prawo można było nazwać dobrym. Jeśli nie wiedzą, co powiedzieć, to radzę im tak: pomyślcie, jakie prawo jest tworzone w naszym państwie, a potem przez negację dojdziecie do tego, co to jest dobre prawo.

Jakie są kryteria dobrego prawa? Przede wszystkim dobre prawo odpowiada potrzebie – jest potrzebne. Pozwolę sobie tutaj przytoczyć stosowny cytat z Hobbesa:

Albowiem rzeczą praw (które nie są niczym innym niż regułami postępowania uznanymi przez władzę) nie jest odejmować ludziom wszystkie ich działania zależne od ich woli, lecz kierować nimi i utrzymywać ich w takim ruchu, iżby sami nie czynili sobie krzywdy swymi własnymi porywczymi pragnieniami, nieopatrznością czy też brakiem rozważli; podobnie stawia się płoty nie dlatego, iżby zatrzymywać podróżnych, lecz żeby utrzymać ich w ruchu w pewnym kierunku. Prawo więc, które nie jest niezbędne i nie odpowiada pewnej potrzebie, nie jest dobrym prawem, jako że nie ma tego celu, jaki winno mieć prawdziwe prawo. Można sobie pomyśleć, że prawo jest dobre, gdy jest korzystne dla suwerena, choćby nie było konieczne dla ludu; ale tak nie jest⁴⁸.

Prawo, które nie odpowiada pewnej potrzebie albo odpowiada potrzebie suwerena, ale nie potrzebie ludu, nie jest prawem dobrym. Dobre prawo jest potrzebne.

Po drugie dobre prawo ma być zrozumiałe – zarówno co do motywów jego ustanowienia, jak i przejrzystości jego sformułowania, ma być sformułowane jasno i wyraźnie.

Już po tych dwóch kryteriach dobrego prawa, które ma stanowić suweren, widać, że interpretacja Schmitta jest trochę przesadzona. Suweren Hobbesa to nie jest mniej lub bardziej krwiożerczy despota, zajmujący się głównie poszukiwaniem wrogów czy obroną przed wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Owo gwarantowanie bezpieczeństwa też oczywiście jest ważnym zadaniem suwerena, ale bezpieczeństwo gwarantuje się nie tylko siłą militarną, tym

⁴⁸ Tamże, s. 309 (cz. II, rozdz. 30).

zabezpieczeniem przed zagrożeniami, lecz przede wszystkim przez tworzenie i realizowanie dobrych praw. To właśnie funduje trwałość pokojowego porządku tak samo – czy nawet w większym jeszcze stopniu – jak owe prewencyjne, już ściśle militarne czy policyjne środki, które oczywiście suweren jak najbardziej ma prawo stosować.

Dobrze działający suweren u Hobbesa to tworzący dobre prawo władca czy też zgromadzenie sprawujące władzę, którzy nie upolityczniają całej tej państwowej przestrzeni, tylko wręcz przeciwnie – uwalniają ludzi od wszechobecności i nacisku władzy. Dobre prawo, zdaniem Hobbesa, ma być oszczędne i zrozumiałe, ustanawiane wtedy, kiedy jest potrzebne, kiedy odpowiada określonej potrzebie. Ta fantastyczna metafora z płotami – mamy nie odejmować ludziom prawa do działań, tylko tak regulować ścieżki, którymi te działania podążają, żeby te działania ze sobą nie kolidowały. Płoty są ustanawiane nie po to, żeby zatrzymać ruch. Tory dla poruszających się jednostek wytycza się nie po to, żeby te wszystkie jednostki zatrzymać, tylko żeby one nie powpadały na siebie, kiedy się poruszają, kiedy realizują swoje interesy. Te tory mają ułatwiać podróż poddanych, a nie ją utrudniać.

Jeśli to jest coś innego niż liberalizm, to czym w takim razie jest liberalizm? Wolność *od* prawa. Wolność od nadobecności, nadreprezentacji państwa. Ciągłe pokutuje to wyobrażenie, że Lewiatan – państwo – Hobbesa jest opresyjne, może przez okładkę *Lewiatana* ze strasznyim człowiekiem z mieczem. Do tego dochodzi interpretacja Schmitta dotycząca pacyfikatora i kontroli. Moim zdaniem to już nie jest Hobbes. Hobbes mówi: dobrego suwerena nie widać, wcale nie musi być ciągle obecny. On tak wszystko sprytnie ustawia, że obywatele realizują swoje interesy, regulują swoje działania według dobrych, to znaczy jasnych, przejrzystych, potrzebnych, oszczędnie sformułowanych i konsekwentnie stosowanych praw. To jest dobra władza suwerenna. Powtarzam – to jest niesłychanie ważny wątek, nie żaden poboczny: staranie o bezpieczeństwo ludu jako cel suwerena. Środkiem wiodącym do tego jest tworzenie i realizowanie dobrych praw. Jest to oczywiście punkt zaczepienia do różnego rodzaju polemik wobec Hobbesa.

W przyszłym tygodniu opowiem o prawach obywatelskich, bo o tym jeszcze nie mówiliśmy – dzisiaj mówiliśmy o uprawnieniach suwerena. Na tym zakończymy nasze spotkanie z Hobbesem i potem przejdę do polemicznych interpretacji – czy to w wykonaniu Rawlsa, czy zwłaszcza we wcześniejszej jeszcze odsłonie u Kanta. Kant jeden z fragmentów swoich dzieł zatytułował wręcz *Przeciwko Hobbesowi*⁴⁹. Zobaczymy, na czym ten sprzeciw polega.

⁴⁹ Chodzi o dodatek w nawiasie do tytułu drugiej części następującego tekstu: Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 1–45.

To nie jest sprzeciw radykalny i całkowity, pewne rzeczy łączą Hobbesa i Kanta, ale co do niektórych Kant w niezwykle inteligentny sposób zgłasza swoje veto.

Jest to punkt zaczepienia dla różnych polemik, ponieważ ceną, którą Hobbes zapłacił za swoją koncepcję, jest przekonanie, że ludzie nie są zainteresowani polityczną partycypacją. To jest, moim zdaniem, koronny dowód na klasycznie liberalny sposób myślenia o wolnościach obywatelskich w przypadku Hobbesa. On wcale nie chce upolitycznionego państwa, które jest wszechobecne. Powiada: dobry suweren robi wszystko, aby ludzie mogli realizować swoje prywatnie pojmowane wolności. Oczywiście republikanie, tacy jak na przykład Jan Jakub Rousseau, będą na to kręcić nosem i powiedzą: nie, to właśnie nam zabrał Hobbes, najważniejszą z wolności, wolność politycznej partycypacji. Wolność udziału w stanowieniu władzy, którą jesteśmy my sami. Ale Hobbes jest tutaj niesłychanie konsekwentny i powiada: ludzie wcale nie chcą takiej wolności. Ludzie chcą przede wszystkim realizować swoją prywatną wolność od polityki, od politycznych ograniczeń. Dobrze działający suweren rozumie to i próbuje im to zagwarantować. Wkracza z regulacjami prawnymi tam, gdzie jest to konieczne, dlatego te regulacje są oszczędne, nieprzesadzone, niezbyt szczegółowe. Zostawiają jeszcze sporo miejsca dla wolnych działań i decyzji ludzi. Dobre prawo, gwarantujące ludziom realizację ich interesów, przyczynia się do pokoju być może w jeszcze większym stopniu niż ów legendarny miecz. Ten miecz potrzebny jest zwłaszcza wtedy, kiedy coś nie działa, ale żeby działało, trzeba najpierw czegoś pozytywnego – ustanowienia racjonalnych reguł, przejrzystych, zrozumiałych, potrzebnych. Warto zapamiętać tę piękną metaforę Hobbesa: prawo nie jest po to, żeby odejmować ludziom ich wszystkie działania, tylko żeby sprawić, żeby te działania, które mogą ze sobą kolidować, kolidowały ze sobą jak najrzadziej. To jest zadanie dobrego suwerena – wcale niełatwe, ale na pewno bardziej twórcze niż wymachiwanie osławionym mieczem z okładki *Lewiatana*.

Bardzo dziękuję!

5.1 Hobbes: egalitaryzm prawny – 5.2 Hobbes: wolność poddanych – 5.3 Zasada wolności gospodarczej – 5.4 Wolność w liberalizmie i republikanizmie a Hobbes – 5.5 Hobbes: koncepcja wolności – 5.6 Hobbes: kompatybilizm – 5.7 Polemiki ze stanowiskiem Hobbesa: Habermas, Kant, Horkheimer – 5.8 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 2 – 5.9 Hobbes: pozytywizm prawniczy – 5.10 Hobbes: kryteria prawa – 5.11 Hobbes: zakres decyzji władzy suwerennej – 5.12 Hobbes: władza suwerenna a władza sądownicza – 5.13 Hobbes: władza suwerenna a korporacje – 5.14 Hobbes: nowatorstwo koncepcji suwerenności – 5.15 Foucaulta interpretacja stanu wojny u Hobbesa – 5.16 Hobbes: homogeniczność władzy suwerennej – 5.17 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 3 – 5.18 Hobbes: problem kultu religijnego – 5.19 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 1: status umowy społecznej – 5.20 Hobbes a tradycja niemiecka: różnica – 5.21 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 2: paternalizm

Na dzisiaj zaplanowałem nasze ostatnie rendez-vous z Tomaszem Hobbesem. Mam nadzieję doprowadzić mój komentarz do podstawowych idei *Lewiatana* już do końca, a także przedstawić pewne uwagi krytyczne na podstawie opinii współczesnych filozofów. Ale chciałbym sięgnąć także do krytyki, jaką pod adresem Tomasza Hobbesa sformułował inny wielki myśliciel, mianowicie Immanuel Kant. Przechodzę już do rzeczy.

Mówiliśmy ostatnio, że dbanie o bezpieczeństwo i pomyślność ludu, które jest celem władzy suwerennej, nie może dokonywać się wyłącznie za pośrednictwem miecza, za pośrednictwem tej siły, którą suweren stosuje, aby zagwarantować bezpieczeństwo. Innym równie ważnym, równie fundamentalnym celem czy zadaniem władzy suwerennej jest tworzenie i realizowanie dobrych praw. Mówiliśmy także, jakie kryteria takie prawa muszą spełniać, aby były dobre. Podkreślaliśmy, że w koncepcji Hobbesa nie można mówić o prawach

niesprawiedliwych. Prawa stanowione prawidłowo, w sposób proceduralny wypływające z tego jedyne go uprawnionego źródła, czyli właśnie z władzy suwerennej, zawsze są już *ex definitione* sprawiedliwe. Co niekoniecznie znaczy, że są dobre, że są potrzebne i że są sformułowane precyzyjnie.

Hobbes wspomina również o innych obowiązkach suwerena. Mianowicie ma on przede wszystkim nie przenosić swoich uprawnień na żadne inne instancje, ma dbać o prawidłowe nauczanie zasad sprawiedliwości, ale także – co bardzo istotne – nie dopuszczać do uprzywilejowania żadnych jednostek ani grup.

5.1 Hobbes: egalitaryzm prawny

Ta zasada absolutnej równości wobec prawa, która przewija się przez cały tekst *Lewiatana*, jest bardzo ważna. Często koncepcja Hobbesa jest krytykowana za brak jakichkolwiek ograniczeń prawnych władzy suwerennej. Jeden centralny, niesłuchanie silny, skupiający w sobie całą moc ośrodek władzy niesie oczywiście za sobą szereg zagrożeń. Jednak drugą stroną medalu, zaletą tej koncepcji jest jej radykalizm, jeśli chodzi o ową zasadę równości wobec prawa. Ten egalitaryzm prawny jest tutaj niesłuchanie istotny. Hobbes nawet w pewnym momencie powiada: oczywiście, są różnice stanu, różnice majątku, wykształcenia między obywatelami, ale żadna z tych różnic nie utrzymuje się w obecności suwerena. W obecności suwerennej władzy wszyscy są równi wobec prawa. Dlaczego to jest takie ważne? Sam Hobbes o tym pisze: „iżby wielcy nie mieli większej nadziei na bezkarność”¹. W *Lewiatanie* znajdziemy wiele bardzo ciekawych przykładów. Hobbes mówi nie tylko o ludziach potężnych w sensie finansowym, o wielkich posiadaczach, o ludziach, którzy gromadzą władzę ekonomiczną, przekuwają ją na władzę polityczną i stanowią państwo w państwie, lecz także na przykład o ludziach bardzo popularnych – dzisiaj byśmy powiedzieli: o celebrytach – o ludziach, którzy mają jakiekolwiek powody, by uważać się za lepszych od innych. Wspominaliśmy już, że Hobbes za jedno z praw natury uznaje niewywyższanie się nad innymi, uważanie innych za równych sobie. Powiada on: oczywiście, w społeczeństwie te zróżnicowania, nie tylko majątkowe, prowadzą do tego, że niektórzy uważają się za w jakimś sensie lepszych od innych i myślą, że ta pozycja zapewnia im bezkarność. Władza suwerenna powinna zrobić wszystko, żeby to myślenie zdezwuować, żeby pokazać, że wszyscy są równi wobec prawa². Jest to niezwykle ważna i bardzo nowoczesna zasada.

¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 306 (cz. II, rozdz. 30).

² Na nagraniu Kloc-Konkołowicz mówi: „równi wobec pracy”. Jest to zapewne przejęzyczenie.

5.2 Hobbes: wolność poddanych

Jak w kontekście koncepcji Hobbesa wygląda wolność poddanych? Pozwolę sobie tutaj zacytować takie kluczowe stwierdzenie: „z konieczności rzeczy we wszelkich rodzajach działania, o których nie wspominają prawa, ludzie mają wolność czynienia, co im poddaje własny ich rozum jako rzecz dla nich najkorzystniejszą”³. I dalej:

Wolność poddanego leży więc tylko w tych rzeczach, które suweren pominął milczeniem, regulując działania ludzi. Taka jest na przykład wolność kupowania i sprzedawania oraz zawierania innych umów między sobą; wolność wybierania własnego mieszkania, obierania sposobu odżywiania, swojego zajęcia zarobkowego, wychowywania swych dzieci oraz rzeczy temu podobnych według swojego uznania⁴.

Jakie wolności wymienia Hobbes? Co jest ich wspólnym mianownikiem? Są to niewątpliwie wolności o charakterze prywatnym i przedpolitycznym czy właściwie pozapolitycznym. Kupowanie, sprzedawanie, zawieranie umów, wybieranie mieszkania – to wszystko są wolności prywatne, a nie polityczne. Oczywiście ktoś mógłby mieć zastrzeżenie, że to już jest dogmatyczne przesądzenie, co jest, a co nie jest prywatne. Nie jest na przykład do końca jasne, czy wychowywanie dzieci lub sposób odżywiania się to są kwestie do końca prywatne, czy te granice się nie przesunęły. Ale zostawmy tę dyskusję o przesuwaniu granic tego, co prywatne i publiczne. Hobbes zakłada, że to są kwestie prywatne i władza suwerenna nie powinna ich szczególnie regulować. Tam właśnie, gdzie ona nie ingeruje, jest największa wolność obywateli. Tak więc wolność obywateli, można powiedzieć, porusza się w sferach wolnych od regulacji.

5.3 Zasada wolności gospodarczej

Tę zasadę Hobbesa odzwierciedla popularne hasło: „co nie jest zabronione, to jest dozwolone”. To podstawowa zasada liberalizmu gospodarczego i politycznego⁵. Dla kogoś, kto doświadczył życia w systemie totalitarnym czy

³ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 187 (cz. II, rozdz. 21).

⁴ Tamże, s. 188 (cz. II, rozdz. 21).

⁵ W notatkach do wykładu znajduje się wykreślona ręcznie uwaga „(minister Wilczek)”. W Polsce zasada ta została wprowadzona art. 4 Ustawy z dnia 23 grudnia 1988 r. o działalności gospodarczej (Dz.U. 1988 nr 41 poz. 324), autorstwa ówczesnego ministra przemysłu Mieczysława Wilczka (por. Rafał Skibicki, *Skutki prawne i ekonomiczne tzw. ustawy Wilczka w trzydziestolecie jej uchwalenia*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2019, nr 13, s. 469–489).

autorytarnym – a ja tego doświadczyłem, bo już jestem wiekowy, choć może państwo w to nie wierzą – to zdanie wcale nie jest tautologią. Co ono właściwie znaczy? Może się wydawać, że to jest masło maślane, ale tak nie jest. Chodzi o to, że co nie zostało wyraźnie zdefiniowane prawnie jako zakazane, wolno robić. W systemach autorytarnych czy totalitarnych nigdy nie wiadomo, co wolno robić, ponieważ obywatele dowiadują się często post factum, że czegoś nie powinni byli robić, że coś było zabronione, chociaż oni o tym nie wiedzieli. Zasadą państwa liberalnego jest to, że jeśli ktoś to sprawdził i okazało się, że dana czynność nie jest zabroniona, to może on tę czynność wykonać i nikt nie ma prawa go za to ukarać. Dzisiaj jest to może oczywiste, ale dla tych, którzy doświadczyli życia w innego rodzaju państwie – wcale nie.

5.4 Wolność w liberalizmie i republikanizmie a Hobbes

Uparcie i niestrudzenie przedstawiam tutaj Hobbesa, oczywiście ze wszystkimi zastrzeżeniami, o których jeszcze będę mówił, jako jednego z protoplastów myśli liberalnej, choć jak wiem, wcale nie jest to oczywiste i budzi opór. Występując w roli adwokata Hobbesa, przytaczam tutaj szereg dowodów na to, że tak właśnie jest. Jednym z przykładów jest definicja wolności. Klasyczny liberalizm postrzega regulacje prawne jako zewnętrzne wobec przedpolitycznie czy pozapolitycznie definiowanej wolności. Ludzie już wiedzą, co to znaczy być wolnym, nie muszą się tego dowiadywać od państwa. Zadaniem państwa jest umożliwić im realizację tej wolności, nie odbierać im jej, co najwyżej ograniczyć ją z zewnątrz, jeśli jest to konieczne ze względu na wolność innych. Jednak sama sankcja, prawo rozumiane jako sankcja, jako pewien możliwy nacisk czy przymus, pozostaje zawsze zewnętrzną wobec wolności, ograniczającą ją właśnie w sposób konieczny. Alternatywą do tego byłoby myślenie o prawie jako manifestacji wolności. W samym liberalizmie znajdziemy oczywiście takie stanowiska, ale jeszcze silniejsze są one w tradycji republikańskiej. Zobaczymy, że już u Locke'a pojawia się myśl, że prawo nie jest właściwie tylko ograniczeniem wolności, ale także jej wyrazem. Ta myśl znajdzie potem bardzo silny wyraz u Kanta, a także u Rousseau. U Hobbesa widać jeszcze wyraźnie, że prawo to są owe bariery, owe płoty, owe ograniczenia, które zawsze są wobec wolności czymś zewnętrznym. Myśl republikańska, jak zobaczymy u Rousseau, który jest bardzo krytyczny wobec Hobbesa, zawsze będzie oczywiście podnosić to, że w takich koncepcjach klasycznie liberalnych, zwłaszcza u Hobbesa, cierpi na tym wszystkim aktywność obywatelska, partycypacja, polityczne zaangażowanie. Republikanin będzie mówił: przecież to jest istota wolności – ta publiczna wolność, możliwość angażowania się w publiczne sprawy. A Hobbes powiada: nie, to jest zwracanie głowy; większość ludzi wcale tego nie chce, nie chce się tym zajmować. Oni się tym zajmują wtedy, kiedy

muszą, kiedy zostaną zmuszeni przez sytuację. Jak suweren rządzi źle, jak jest bałagan, to wtedy muszą się tym zajmować, ale na co dzień nie, na co dzień chcą realizować swoje prywatne, pozapolityczne wolności wbrew i pomimo kontroli władzy. Można powiedzieć, że takie zdefiniowanie wolności to jest siła i słabość liberalizmu. Zobaczymy, że to jest jego siła, bo ona odpowiada pewnej intuicji, którą mamy, ale też słabość, powód do różnego rodzaju polemik.

5.5 Hobbes: koncepcja wolności

Jeśli się przyglądamy dokładniej tej wolności poddanych czy obywateli u Hobbesa, to można powiedzieć, że widzimy ją zarówno w wymiarze przedpolitycznym czy pozapolitycznym, jak i wtedy, kiedy już istnieje pewien polityczny porządek. Wolność definiowana abstrakcyjnie, można by powiedzieć, jeszcze niezależnie od pewnych istniejących porządków politycznych to jest u Hobbesa – jak już wspominałem – brak zewnętrznych przeszkód dla ruchu. Wolne może być tylko to, co może się poruszać. Wolność jest odniesiona do ruchu. Wspominałem o tym, że tu jest pewna paralela między koncepcją Hobbesa a nowożytną fizyką – poruszające się ciało jako punkt odniesienia⁶. Wolne może być tylko to, co się porusza, i wolne jest to, co może się poruszać, ponieważ temu ruchowi nie są stawiane żadne przeszkody. A zatem odnosi się to także do człowieka. Hobbes powiada: *„człowiek wolny to ten, któremu w tych rzeczach, jakie przy swojej sile i swoim dowcipie jest on zdolny uczynić, nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę czynić*. Lecz gdy słowa *wolny* i *wolność* stosowane są do jakiejś innej rzeczy niż do *ciała*, to użyte są źle, co bowiem nie podlega ruchowi, nie może spotykać przeszkody”⁷. Mamy tutaj bardzo wyraźną, materialistyczną wręcz koncepcję wolności – wolność odnosi się do cielesności, do żywych ciał, a nie do jakichś abstrakcyjnych idei. Jednocześnie Hobbes szybko rozprawia się z problemem, który nurtował wówczas i do dzisiaj nurtuje wielu filozofów – mianowicie jak pogodzić wolność z koniecznością. Nie jest to w ogóle żaden problem. Otóż wszystkie działania ludzkie dają się oczywiście wytłumaczyć, wyjaśnić w odwołaniu do pewnych naturalnych przyczyn. Każde działanie ludzkie ma jakąś naturalną przyczynę, co nie znaczy, że człowiek nie podejmuje decyzji, za które ponosi odpowiedzialność⁸. Mamy namysł jako ciąg pewnych apetytów, awersji, różnych refleksji i ostatni element tego całego łańcucha – akt woli, za który człowiek ponosi odpowiedzialność.

⁶ Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.20.

⁷ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 185 (cz. II, rozdz. 21).

⁸ Por. tamże, s. 186 (cz. II, rozdz. 21).

Wolność nie wyklucza zatem konieczności, może współistnieć także z silnymi uczuciami, takimi jak strach. Hobbes podaje taki przykład: rozszałałe morze, statek, a na nim żeglarz przewożący swoje towary, który w obliczu sztormu – chociaż bardzo rozpacza nad stratą finansową – wyrzuca je wszystkie w otchłań morza. Hobbes powiada: przecież wcale nie musiał tego robić i w tym sensie był wolny. Skłonił go do tego strach. Gdyby na przykład chciwość okazała się w nim silniejsza, to podjąłby inną decyzję i być może zatonałby razem z tymi towarami i statkiem⁹. Jednak w każdym wypadku jest to decyzja wolna, współistniejąca z takim czy innym naturalnym popędem, naturalną skłonnością i tak dalej. Ta kwestia pojawi się jeszcze, gdy będziemy mówić o Kancie¹⁰. To jest kompatybilizm, stanowisko, w którym utrzymuje się pojęcie wolności, ale zakłada, że ono nie jest sprzeczne z możliwością naturalistycznego wyjaśnienia ludzkiego działania w kategoriach przyczynowych. Kant nazwie to złośliwie „wolność[cią] różna”¹¹, który raz nakręcony już się jakoś obraca. Będzie się upierał, że nawet jeśli ruchy tego różna są bardzo wyrafinowane, to i tak cały czas jest on jak katarynka – już raz nakręcona gra swoją melodię, która nawet jeśli jest przepiękna i skomplikowana, to z góry wiadomo, jaka będzie następna nuta. Nie o taką wolność mi chodzi – mówi Kant. Hobbes powiada: ale ja nie widzę innej możliwości, nie ma innej wolności oprócz tej, która może współistnieć z przyrodniczą koniecznością. W przypadku wolności definiowanej jeszcze w abstrakcji od urządzeń politycznych, państwowych – jeśli jest fizycznie możliwe, bym zadziałał w inny sposób, niż działałem, to znaczy, że byłem i jestem wolny w swoich działaniach. Kiedy natomiast pojawią się już porządki polityczno-społeczne, to wolność – wtedy już obywatela, a nie po prostu człowieka – tkwi i realizuje się wszędzie w tych obszarach, które suweren, stanowiąc prawo, pominął milczeniem. Wolność zależy od milczenia prawa.

Zdaniem Hobbesa tam, gdzie suweren nie ustanowił reguły, poddany ma prawo czynić, co mu odpowiada jego własny sąd¹². To zresztą wiąże się z tą wcześniejszą uwagą, że suweren nie powinien właśnie zbyt regulować życia swoich poddanych. Nie chodzi o jakieś enklawy, jakieś resztki nieuregulowane

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkty 12.4–12.5.

¹¹ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 159–160 (V 97).

¹² Z notatek jednoznacznie wynika, że Kloc-Konkołowicz parafrazuje tutaj następujący fragment: „Co się tyczy innych wolności, to zależą one od milczenia prawa. W przypadkach, gdzie suweren nie ustalił żadnej reguły, poddany ma wolność, by czynić czy też nie czynić zgodnie ze swym własnym sądem o rzeczach” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 194 [cz. II, rozdz. 21]).

jeszcze prawem, ma to być jednak dość rozległy obszar wolnych działań. To jest kolejne potwierdzenie tego, że te prawne regulacje powinny być oszczędne i ustanawiane tylko tam, gdzie są rzeczywiście niezbędne. Można by zatem rzec, że zawsze, za każdym razem wolność to jest brak przeszkód. W stanie natury jest to brak naturalnych przeszkód dla ruchu, w stanie uspołecznionym, gdzie istnieją już polityczne instytucje, jest to brak zewnętrznych przeszkód ustanowionych dla działania, czyli owych płotów, barierek czy ograniczeń.

5.7 Polemiki ze stanowiskiem Hobbesa:

Habermas, Kant, Horkheimer

Zdaniem wspomnianego już tu przeze mnie Jürgena Habermasa – który jest w grupie współczesnych filozofów zaliczających Hobbesa do protoplastów tradycji liberalnej – Hobbes uchwytuje jedną niezwykle ważną stronę nowoczesnego prawa, a mianowicie, że nowoczesne prawo musi dać się pojąć jako zestaw ograniczeń, z których zdajemy sobie sprawę, traktujemy jako fakty społeczne i się do nich stosujemy¹³. To jest to, co Habermas nazywa strategiczną postawą wobec prawa¹⁴. Wiąże się ona z pewną kalkulacją: sprawdzam, co jest zabronione, a co dozwolone, i kiedy trzymam się tego, co jest dozwolone, to mogę realizować swoją wolność bez przeszkód. Jak się nie trzymam, to – żeby rzec obrazowo – wpadam na ów płot i się rozbijam. Czasem mniej, a czasem bardziej dotkliwie, bo oczywiście działam w sposób wolny również wtedy, gdy naruszam prawo, ale wtedy muszę ponieść tego konsekwencje. Żeby działać w sposób wolny skutecznie, trzeba po prostu uwzględniać przeszkody – czy to te fizyczne, czy to te ustanowione prawnie. To jest właśnie owa strategiczna postawa wobec prawa.

Habermas – nie tylko on zresztą¹⁵ – zarzuca Hobbesowi, że zupełnie pomija on drugą możliwą postawę, którą nowoczesne prawo musi uwzględniać, czyli działanie z racjonalnego wglądu w racjonalność tych reguł, a zatem już nie strategiczne, traktujące je jako bariery czy przeszkody, tylko ze zrozumieniem, dlaczego one tam stoją. Oczywiście Hobbes mógłby się bronić, mówiąc, że uwzględnia ten punkt widzenia, bo mówi o prawach natury, które każdy człowiek pojmuje mocą swojego rozumu i których może przestrzegać. Habermas i inni zarzucają Hobbesowi, że on nie uwzględnia w procesie

¹³ Jürgen Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, PIW, Warszawa 1983, s. 94 i n.

¹⁴ Habermas definiuje „działanie strategiczne” jako działanie „zorientowane na własny sukces” (por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 34). Por. także wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.13.

¹⁵ Z notatek wynika, że Kloc-Konkołowicz może mieć tu na myśli Kanta i Rawlsa.

stanowienia samego prawa tego momentu postawienia siebie w roli prawodawcy, w roli tego, kto ze względu na swój racjonalny wgląd w pewne reguły mógłby być – czy nawet w procesach demokratycznych w taki czy inny sposób bezpośrednio czy pośrednio jest – współstanowiącym prawo. U Hobbesa tego nie ma. Jest zatem, można powiedzieć, w dużej mierze ograniczenie do owej strategicznej postawy wobec prawa i kalkulacji, co mogą zrobić, a czego nie; traktowanie prawa jako pewnych ograniczeń czy barier, do których trzeba się zastosować. Hobbes powiada: ludzie mają taką wolność i niepotrzebnie domagają się jakiegokolwiek innej wolności. Jak się domagają wolności w granicach prawa, to właśnie ją mają, a jak domagają się wolności poza prawem, to nie wiedzą w ogóle, co mówią, bo domagają się stanu natury, w którym nie będą bezpieczni¹⁶ – stanu wojny, który jest najgorszym z możliwych rozwiązań.

Przy okazji Hobbes odrzuca również powoływanie się na starożytnych pisarzy i myślicieli, na ich koncepcję wolności, dotyczyła ona bowiem całych państw, a nie jednostek. To jest oczywiście pewna przesada, która ma służyć potrzebom Hobbesa, ale coś jest tu na rzeczy. Jak będziemy mówili o Hannie Arendt, to rzeczywiście zobaczymy, że wolność obywatela *polis* w starożytnych kontekstach greckich niewiele ma wspólnego z wolnością obywatela nowoczesnego liberalnego państwa¹⁷. To jest jednak zupełnie inna kategoria. Hobbes w tym kontekście powiada: to jest wielkie nieszczęście krajów europejskich, że ludzie się naczytali Platonów, Arystotelesów, naczytali się o demokracji i potem doszło do różnych rebelii i wystąpień. Chyba z żadnego innego powodu nie przelano tak wiele krwi, jak z tego, że ludzie w Europie uczyli się greki i łaciny¹⁸. To bardzo zabawne zdanie. Znowu wraca ten wątek państwa prawa bez demokracji. Czy – jak za chwilę powie Kant – „Posłuszeństwo bez ducha wolności”¹⁹. To jest taka ładna krytyka pod adresem Hobbesa. Posłuszeństwo jest potrzebne, mówi Kant, bez tego nie ma państwa, ale konieczny jest także duch wolności. Ten duch wolności jest zawsze u Hobbesa podejrzany – prowadzi do wystąpień, rebelii, przywraca stan wojny.

Wróćmy do definicji wolności. Z punktu widzenia Kanta, Rawlsa czy Habermasa definicja wolności Hobbesa jest nie do przyjęcia – jest za prosta, zbyt rudymenarna. Wpisuje się w najprostszy fizyczny poziom wolności, ale nie w koncepcję wolności jako autonomii.

¹⁶ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 187–188 (cz. II, rozdz. 21).

¹⁷ Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.7.

¹⁸ Dokładnie: „nigdy nie okupiono żadnej rzeczy tak drogo, jak te kraje zachodnie zapłaciły za to, iż w nich uczono się mowy greckiej i łacińskiej” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 191 [cz. II, rozdz. 21]).

¹⁹ Immanuel Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porządku...*, *Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 36 (VIII 305).

Wspominałem już, że powinniśmy się wystrzegać widzenia Hobbesa jako herolda pewnych nowych koncepcji. Można jednak spojrzeć na jego koncepcję jako na, z pewnych powodów, lepszą od tych, które nastąpiły później. Tak zrobił w odniesieniu do problemu wolności Max Horkheimer. W swojej książeczce *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów* pisze o Hobbesie:

mówi on nie o wolności chcenia, lecz o wolności działania. Nie istnieje dlań wolność woli w sensie idealistycznym, a tylko wolność od przeszkód, która ogranicza nasze możliwości działania. [...] Odrzucona przez Hobbesa metafizyczna wolność woli byłaby czynnikiem łączącym ze sobą wszystkich ludzi bez różnicy: wysokich i niskich, bogatych i biednych, chorych i zdrowych, młodych i starych [...]. [To byłaby ta wolność kantowska, autonomia²⁰ – ona jest możliwa dla każdego. Różnice społeczne nie grają tutaj roli – J.K-K.] Natomiast uznawana przez Hobbesa wolność działania jest w poszczególnych przypadkach zróżnicowana. W tym kontekście podkreśla on przede wszystkim różnorodność sytuacji społecznych²¹.

Z punktu widzenia zachodniego marksizmu, którego przedstawicielem jest Horkheimer, Hobbes zwraca uwagę na różnice społeczne, klasowe, różnice możliwości działania wynikające z materialnego zaplecza człowieka, z jego pozycji społecznej. Ta koncepcja czy ta definicja wolności jest bardziej trzeźwa społecznie, bardziej realistyczna niż na przykład koncepcje idealistyczne czy koncepcja kantowska, która powiada: wolność w sensie *par excellence*, czyli wolność jako autonomia, jest dostępna dla każdego i każdy w każdej sytuacji może jej używać. Można na to spojrzeć w ten sposób: to nie jest tak, że Hobbes nie widzi tej wspaniałej wolności, której każdy może zawsze używać. Widzi, lecz powiada: co to za wolność, której może używać każdy, wszędzie i zawsze? Mnie chodzi właśnie o realną wolność, której każdy używa inaczej w zależności od swoich możliwości, swojej pozycji społecznej, różnych ograniczeń. Wolność działania, realna, społeczna wolność działania – tak też można spojrzeć na teorię Hobbesa.

Z tego punktu widzenia Hobbes jawiłby się jako mniej ideologiczny w swojej definicji wolności niż owi późniejsi myśliciele. Mamy faktyczne różnice zakresu działań, które jesteśmy w stanie podjąć. One wynikają z pewnych cech przyrodzonych, z naszego sprytu, talentu, ale także z sytuacji materialnej i społecznej. Myślenie w kategoriach godnościowych – że każdy ma wolną wolę, która nas wynosi w sensie godności ponad wszelkie inne stworzenia

²⁰ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.14.

²¹ Max Horkheimer, *Początki mieszczańskiej filozofii dziejów*, tłum. Halina Walentowicz, Spacja, Warszawa 1995, s. 66–67.

i tak dalej – może właśnie mieć charakter ideologiczny. Dla Horkheimera materialistycznie myślący o wolności Hobbes jest bliższy prawdzie o strukturze społecznej niż idealista Kant.

5.8 Hobbes: ograniczenia władzy suwerennej, cz. 2

Oczywiście cała ta wolność poddanych, o której Hobbes pisze, nie ogranicza w żaden sposób praw suwerena. To jest taka mantra – Hobbes zawsze mówi o tym, że do wszystkiego, co robi suweren, został upoważniony, uprawnomocniony przez obywateli. Każdy z tych obywateli jest mocodawcą wszystkiego, co robi suweren. Jest tak dla Hobbesa nawet w zaczerpniętym z Biblii przykładzie o Dawidzie i Uriasz²². Dawid, który pożył Batszeby, postanowił pozbyć się jej męża – Uriasza Chetyty. Wysłał go na pierwszą linię frontu na pewną śmierć. Według Hobbesa to nie było ładne, ale było rzeczywiście sprawiedliwe, to znaczy zgodne z prawem. Przecież Uriasz sam uprawomocnił Dawida do wszelkich działań. Jako król, suweren, Dawid miał prawo wysłać swojego żołnierza na pierwszą linię frontu. Był do tego uprawniony, został do tego uprawomocniony przez Uriasza. Można powiedzieć – mówi Hobbes – Dawid zgrzeszył wobec Boga. Nawet Dawid o tym wiedział, bo rzekł: „*wobec ciebie tylko zgrzeszyłem* [Boże – J.K.-K.]”²³, ale z obywatelami wszystko jest w porządku, bo Uriasz i inni uprawomocnili Dawida do wszelkich podejmowanych działań w granicach stanowionych praw. Suweren może zrobić coś niesłusznego, złego, ale, zdaniem Hobbesa, nie bezprawnego. Dlatego właśnie nie można suwerena pociągnąć do odpowiedzialności.

Jest pewne ograniczenie władzy suwerena, ale – co ciekawe – ono ma fizyczny, a nie prawny charakter. Pozwolę sobie tutaj przytoczyć cytat, w którym to świetnie widać:

Jeżeli suweren rozkazuje człowiekowi (choćby ten został sprawiedliwie skazany), by sam siebie zabił, zranił albo okaleczył; albo żeby nie stawiał oporu tym, którzy na niego napadną; albo żeby powstrzymał się od przyjmowania pożywienia, oddychania, przyjmowania lekarstw czy też jakichś innych rzeczy, bez których nie może żyć, to ten człowiek ma wolność, by się nie słuchać. [...] Jeżeli człowieka bada suweren albo jego pełnomocnik co do zbrodni, którą popełnił [bada w sensie przesłuchuje, a może nawet torturuje – J.K.-K.], to nie jest on zobowiązany (o ile mu nie zapewniono przebaczenia) przyznawać się do niej, jako że żaden człowiek nie może być obowiązany ugodą do tego, aby oskarżać samego siebie [...]. Zgoda

²² Por. 2 Sm, 11, *Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2003.

²³ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 189 (cz. II, rozdz. 21).

poddanego na władzę suwerenną zawiera się w tych słowach: *uznają czyli biorę na siebie wszystkie jego działania*. W tym nie ma żadnego ograniczenia pierwotnej wolności przyrodzonej, albowiem, pozwalając mu *zabić mnie*, nie zobowiązuję się zabić samego siebie, gdy on mi to rozkazuje. [...] Wynika więc stąd, że żaden człowiek nie jest zobowiązany na podstawie słów powyższych ani zabić samego siebie, ani żadnego innego człowieka [...] ²⁴.

Obrona własnej osoby przed napaścią, która bezpośrednio zagraża życiu, jest nie tylko dozwolona – jest po prostu konieczna. Obrona własnej osoby nigdy nie może być niesprawiedliwa. Pamiętamy, że z pewnych uprawnień, które są przyrodzone, naturalne, nie możemy zrezygnować. Tutaj właśnie daje o sobie znać pewne założenie zaczerpnięte z hobbesowskiej antropologii: możemy zrezygnować z pewnych uprawnień, ponieważ widzimy jakieś większe dobro, które za to otrzymamy. Nie możemy natomiast zrezygnować z uprawnienia do obrony własnego życia, bo nie wiadomo, co miałyby być większym od niego dobrem ²⁵. Jest ono przecież podstawą wszelkich innych dóbr, jakie możemy zdobywać. Nie wiadomo, co miałyby wynikać z tego, że rezygnujemy z prawa do samoobrony, kiedy nasze życie jest bezpośrednio zagrożone. Tutaj władza nie ma wstępu, ale nie z powodów prawnych – z powodów pewnej antropologicznej czy wręcz fizycznej niemożności. Ta granica ma charakter antropologiczny albo fizyczny, a nie prawny. To są faktyczne ograniczenia władzy suwerena, a nie ograniczenia prawa. Jego władza nie jest ograniczona prawnie, jeśli chodzi na przykład o oczekiwanie od obywatela, że on sam się zabije, tylko dlatego, że władza faktycznie tak daleko nie sięga.

Idąc za tą interpretacją Horkheimera, ktoś może powiedzieć, że to za mało. Ktoś inny może powiedzieć, że to właśnie bardzo dobrze, że jest to fizyczne czy antropologiczne ograniczenie, a nie prawne, bo jego się nie da usunąć żadnymi prawnymi sztuczkami. Znowu więc by można bronić Hobbesa i przedstawić go jako realistę, także jeśli chodzi o możliwe ograniczenia władzy.

Ta relacja między władzą suwerenną a obywatelem – tutaj z kolei daje o sobie znać pewna słabość koncepcji Hobbesa – manifestuje się zwłaszcza wtedy, kiedy dochodzi między suwerenem a obywatelem do pewnego sporu, na przykład majątkowego. Pamiętamy, że u Hobbesa suweren nie zostaje przeobstwiony, nie staje się nagle jakimś dziwacznym bytem – to nadal osoba fizyczna, która sprawuje pewną funkcję. Z tą osobą można na przykład sąsiadować i mieć spór o miedzę albo o płot, parkan – kto ma zbudować albo kto ma zapłacić. Ten spór może trafić na wokandę sądową. Co wtedy? Co w sytuacji, kiedy obywatel ma cywilnoprawny spór z suwerenem, na przykład

²⁴ Tamże, s. 192 (cz. II, rozdz. 21).

²⁵ Por. tamże, s. 116 (cz. I, rozdz. 14).

o jakąś sprawę majątkową? Co na ten temat mówi Hobbes? Otóż zdaje się on mówić rzeczy sprzeczne, przynajmniej na pierwszy rzut oka. W jednym miejscu powiada:

Gdy poddany ma spór ze swoim suwerenem co do długu albo co do uprawnienia do posiadania ziemi czy dóbr, albo co do jakiegoś świadczenia, którego się od niego wymaga, albo co do jakiejś kary cielesnej czy pieniężnej opartej na istniejącym już prawie [to są głównie sprawy, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, cywilnoprawne – *J.K.-K.*], to ma on taką samą wolność, by się procesować o swoje uprawnienie, jak gdyby z innym poddanym, i to przed takimi sędziami, którzy są mianowani przez suwerena. [I dalej: – *J.K.-K.*] Suweren bowiem żąda tu czegoś mocą istniejącego już prawa, nie zaś z racji swojej władzy; a przez to daje poznać, że nie żąda więcej, niż się okaże należne na podstawie tego prawa. To prowadzenie procesu więc nie jest niezgodne z wolą suwerena i, co za tym idzie, poddany ma wolność, by żądać rozpatrzenia swojej sprawy oraz wyroku zgodnego z tym prawem²⁶.

Tak więc poddany może wytoczyć swojemu suwerenowi proces, na przykład cywilnoprawny, jako swojemu sąsiadowi, i spierać się z nim o ową miedzę, a nawet ten proces wygrać, bo będzie działać w obrębie prawa już ustanowionego przez suwerena. Jednakże Hobbes od razu dodaje: „Jeśli natomiast suweren żąda czegoś czy bierze coś, odwołując się do swojej mocy, to wówczas w tym przypadku nie ma miejsca na proces oparty na prawie; wszystko, co czyni z racji swojej mocy, czyni z upoważnienia każdego poddanego [...]”²⁷. To znowu ta mantra hobbesowska – upoważniliśmy go, więc tak musi być. Wygląda to tak, jakby suweren nie mógł w granicach ustanowionego przez siebie prawa, standardowych regulacji prawnych zająć kawałka naszej posesji jako nasz sąsiad, ale mógł na niej postawić swoich żołnierzy i powiedzieć: tego wymaga bezpieczeństwo państwa. Wtedy nie mamy o czym dyskutować. Ale trochę dalej Hobbes pisze tak:

Suweren w państwie, czy będzie nim zgromadzenie, czy jeden człowiek, nie jest poddany prawom państwowym. Mając bowiem moc, by tworzyć i znosić prawa, może on, gdy mu się to podoba, zwolnić się z tej zależności od prawa przez zniesienie tych praw, które mu sprawiają kłopot, i przez ustanowienie nowych; a wobec tego był on już wolny od nich jeszcze przed tym. Wolny jest bowiem ten, kto może być wolny, gdy tego zechce. I nie jest rzeczą możliwą, iżby człowiek był związany przez samego siebie, jako

²⁶ Tamże, s. 194–195 (cz. II, rozdz. 21).

²⁷ Tamże, s. 195 (cz. II, rozdz. 21).

że kto może wiązać, ten może też rozwiązywać, a zatem ten, kto jest związany jedynie wobec samego siebie, nie jest związany w ogóle²⁸.

W tym fantastycznym fragmencie Hobbes mówi wprost: nie ma czegoś takiego jak samozobowiązanie, przymus wobec samego siebie, zobowiązanie samego siebie do pewnych działań. To pojęcie – jak zobaczymy – u Kanta jest absolutnie kluczowe²⁹. Dla Hobbesa zaś ten, kto może się związać i rozwiązać, w ogóle nie jest związany, samo pojęcie traci sens.

Co z tego wynika? W pierwszym cytacie Hobbes sugeruje coś takiego, jakby władza suwerenna rozpadała się na ów instytucjonalny konstrukt i fizyczną osobę, która pełni tę funkcję. Zdaje się, że on się tutaj zapędza w kierunku myślenia w kategoriach – uwaga – rządów prawa. Suweren ustanowił już pewien porządek prawny, więc ten porządek się niejako usamodzielnia. On obowiązuje wszystkich, a zatem także tę osobę, która jest suwerenem, jako jedną z wielu osób. Choć już w tym pierwszym fragmencie pojawia się sygnał: uwaga, ale suweren może też coś zarządzić w odwołaniu do swojej mocy, to dopiero w drugim ten wątek zostaje wzmocniony i Hobbes powiada: jeśli suweren może się przełączyć między tymi dwiema rolami – rolą tego, kto podlega ustanowionemu już prawu, i rolą tego, kto zawsze może to prawo zmienić – to bardzo mi przykro, ale to, co powiedziałem w antropologicznej części mojego dzieła, zmusza mnie do stwierdzenia, że każdy dąży do realizacji swoich interesów i tego, co uznaje za swoje dobro. Hobbes jest uczciwy intelektualnie i sam sobie musi negatywnie odpowiedzieć na pytanie: czy są powody, dla których suweren miałby się nie przełączyć do swojej roli jako stanowiącego prawo i zmieniającego prawo wtedy, kiedy to prawo przeszkadza mu jako fizycznej osobie? Z pierwszego fragmentu wynika, że co innego jest stanowić prawo, a co innego jest mu podlegać – tutaj suweren teoretycznie jest na tym samym poziomie, co inni obywatele. Jednakże w drugim fragmencie Hobbes jakby sobie uprzytomnia, że w ramach jego koncepcji to tak nie działa, bo nie ma dobrych powodów, dla których człowiek sprawujący funkcję suwerena miałby nie skorzystać z możliwości zmiany prawa, które mu przeszkadza. Jeśli może to zrobić, to robi to, bo realizuje swoje dobro i swoje interesy, tak jak każdy inny.

Widać tutaj wyraźnie pewną słabość tej koncepcji – ten brak możliwości samozobowiązania i odrzucenie tego, co nazywamy rządami prawa. W pewnym sensie u Hobbesa jest państwo praworządne – przecież o to chodziło, żeby stworzyć obowiązujący porządek prawa. Trudno jednak mówić o rządach prawa w szczególności w odniesieniu do suwerena, skoro on może te prawa

²⁸ Tamże, s. 235–236 (cz. II, rozdz. 26).

²⁹ Por. wykłady 10 z 22.12.2020 i 11 z 12.01.2021.

zmienić, znieść je. Sam Hobbes powiada: skoro on wiąże i może rozwiązywać, to w ogóle nie jest związany. Rządzą ciała, nie prawa. Tak jak wolne są ciała, tak jak poruszają się ciała, tak rządy sprawują też ciała. Te materialistyczne elementy filozofii Hobbesa mogą dawać pozytywne skutki, jak nieuchronne ograniczenie władzy. Jednak zawsze obowiązuje u niego reguła: rządzą nie prawa, a ten, kto te prawa stanowi, więc skoro może je zmienić, to zmieni je, kiedy tak będzie mu wygodnie.

5.9 Hobbes: pozytywizm prawniczy

Warto w tym kontekście wrócić do natury praw stanowionych przez suwerenów. Jak już powiedziałem, prawo stanowione przez suwerena powinno być w idealnym przypadku prawem potrzebnym, jasnym co do motywów i sposobu sformułowania, ale to nie wszystko. Przede wszystkim prawo – to mówi Hobbes jednoznacznie, bez żadnych ogródek, wątpliwości, eufemizmów – to rozkaz suwerena³⁰. Daje tutaj wyraz swojej zdecydowanej pozytywistycznej postawie w obrębie teorii prawa. To jest pozytywizm prawniczy: prawo to jest rozkaz władzy suwerennej. Jest taki prosty test wśród teoretyków prawa, żeby zrozumieć, kto to jest pozytywista prawny. Wystarczy zadać sobie proste pytanie: czy niemoralne prawo ustanowione zgodnie z procedurami wciąż jest jeszcze prawem? Pozytywista musi odpowiedzieć: tak, jest. On skupia się na źródle i procedurach stanowienia prawa. Jeśli źródło prawa jest właściwe, jeśli procedura jest właściwa, to prawo jest prawem, nawet jeśli nie zgadza się z pewnymi naszymi przekonaniem co do moralnej słuszności. To chyba Herbert Hart tak pisał: to nie znaczy, że pozytywista nie dostrzega problemu, kiedy prawo nie jest stanowione zgodnie z pewnymi moralnymi intuicjami czy przekonaniem, czy na przykład prawami naturalnymi. Może dostrzegać, ale na pytanie, czy to prawo wypływające z właściwego źródła i ustanowione zgodnie z procedurami jest prawem, musi odpowiedzieć „tak”³¹. W tym sensie

³⁰ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 141 (cz. I, rozdz. 15), 239–240 (cz. II, rozdz. 28).

³¹ Trudno ustalić, jaki dokładnie fragment Kloc-Konkołowicz ma tu na myśli. Por. np. Herbert L.A. Hart, *Pozytywizm i oddzielenie prawa od moralności*, w: tenże, *Eseje z filozofii prawa*, tłum. Jan Woleński, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001, s. 83, a także tenże, *Pojęcie prawa*, tłum. Jan Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, w szczególności rozdz. 9: „Prawo i moralność” (s. 251–285), w tym rozróżnienie wąskiego i szerokiego rozumienia prawa (s. 281–285). Na s. 284–285 Hart stwierdza: „Pojęcie prawa dopuszczające nieobowiązywanie przepisów prawnych jako problem odrębny od ich niemoralności umożliwia nam dostrzeżenie złożoności i różnorodności tych oddzielnych kwestii, podczas gdy wąskie rozumienie prawa zaprzeczające obowiązywaniu prawa niemoralnego może sprawić, że ich nie dostrzeżemy [...]”. Wobec prostej doktryny pozytywizmu głoszącej, że przepisy niemoralne mogą być prawem, trzeba zauważyć przynajmniej, że nie ukrywa ona wyboru pomiędzy złymi rozwiązaniami, który w ekstremalnych okolicznościach bywa koniecznością”.

pozytywistą jest także Hobbes, który jeszcze wyostreza to stanowisko, mówiąc: prawo jest rozkazem, a nie radą. Rad można słuchać albo nie, a do prawa trzeba się stosować, bo ono jest opatrzone sankcją. Jeśli nie skorzystasz z jakiejś dobrej rady, to jest twój problem. Jak przeciwstawisz się ustanowionemu prawidłowemu prawu, to dotknie cię sankcja. To jest absolutnie fundamentalna różnica, dlatego prawo nie jest żadną dobrą radą czy wskazówką – prawo jest rozkazem władzy suwerennej opatrzonym sankcją. Posłuchajmy samego Hobbesa w tym kontekście, pisze on tak:

podobnie jak ludzie, by osiągnąć pokój, a przez to zachować swoje istnienie, utworzyli sztucznego człowieka, którego my nazywamy państwem, tak również stworzyli sztuczne łańcuchy, zwane *prawami państwowymi*, które oni sami, mocą wzajemnych ugód, jednym końcem przywiązali do ust tego człowieka czy tego zgromadzenia, któremu dali moc suwerenną, drugim zaś końcem do własnych uszu³².

To taka metafora – ten wielki człowiek i te łańcuchy między ustami władzy suwerennej a uszami obywateli. Dusza wielkiego ciała państwowego – tak jak mówiliśmy, omawiając interpretację Schmitta³³ – którą jest suweren, porusza ciałem za pomocą praw, które w innym miejscu Hobbes porównuje do mięśni czy ścięgien³⁴. To jest sposób poruszania ową wielką maszyną państwową, to są właśnie prawa. Państwo bez prawa zatem, jeśli to prawo porównamy metaforycznie do mięśni czy ścięgien, staje się bezwładne, nieruchome. Hobbes jest tutaj precyzyjny, powiada: prawo nie jest po prostu rozkazem, prawo jest rozkazem uprawnionego do tego człowieka skierowanym do tych, którzy są zobowiązani tego człowieka słuchać. Pisze:

*Prawo państwowe to dla każdego poddanego te reguły, które mu państwo narzuciło rozkazem przy pomocy słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnieniu tego, co słuszne i niesłuszne, to znaczy: tego, co jest przeciwne, i tego, co nie jest przeciwne regule*³⁵.

³² Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 187 (cz. II, rozdz. 21).

³³ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.16.

³⁴ W notatkach Kłoca-Konkołowicza znajduje się następująca uwaga: „Plastyczna metafora: dusza wielkiego ciała państwowego, którą jest suweren, porusza członkami tego ciała za pośrednictwem praw. Prawa niczym «ścięgna» państwa – państwo bez sprawnego prawa jest bezwładne, nieruchome”. Choć Hobbes w *Lewiatanie* kilkakrotnie posługuje się metaforą mięśni i ścięgien, to jednak nie czyni tego bezpośrednio w odniesieniu do praw. Do ścięgien przyrównuje zarówno sługów publicznych, jak i kary i nagrody (por. Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 214, 284 [cz. II, rozdz. 23, 28]).

³⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 234 (cz. II, rozdz. 26).

W tej definicji chciałbym zwrócić uwagę na trzy kluczowe elementy. Po pierwsze – jak już powiedziałem – prawo zostało narzucone jako rozkaz. Nie jest radą, jakimś rodzajem nakłaniania, tylko jest decyzją suwerena opatrzoną sankcją za niewykonanie, za niedostosowanie się do tej reguły, którą suweren niniejszym ustanawia. Po drugie prawo nie jest po prostu samowolą suwerena, tylko ustanowioną przez niego normą, podaną do publicznej wiadomości. Ktoś może powiedzieć: słabe to ograniczenie, ale jakieś jednak jest. Po trzecie suweren stanowi reguły. Prawa to reguły, ogólnie sformułowane i powszechnie stosowane. Jak widzieliśmy przed chwilą – z małym wyjątkiem, mianowicie nie wobec samego suwerena, i to jest bardzo istotny problem. Co ważne, prawa to nie są żadne bezpośrednie bodźce przymusowe. Tu nie chodzi o suwerena, który stoi nad nami ze strzelbą i nam rozkazuje, tylko ten rozkaz ma formę prawa, reguły³⁶. Ten ważny element wyraźnie widać, gdy Hobbes dodaje: „*ku rozróżnieniu tego, co słuszne i niesłuszne*”. W ujęciu Hobbesa prawo przecina nasze moralne wątpliwości. Przecina je w tym sensie, że rozstrzyga, co w danym kraju, w danym momencie jest dopuszczalne, a co nie.

Zresztą do dzisiaj wielu teoretyków prawa to podkreśla, zwłaszcza konfrontując dyskurs prawny z moralnym. Dyskurs moralny wokół złożonych dylematów może się toczyć w nieskończoność. Prawo musi dokonać pewnych rozstrzygnięć tu i teraz, bo inaczej działanie społeczne nie będzie możliwe, będzie zablokowane, zamrożone. Na przykład Habermas, podobnie jak inni współcześni teoretycy, powiada: to nie znaczy, że prawo kończy debatę moralną – nie, nie kończy, tylko przecina ją w danym momencie. Ta debata może się dalej toczyć, ale właśnie potrzebne jest to – jak określa Habermas – migawkowe zdjęcie³⁷. To jest właśnie ta norma prawna, która zostaje ustalona celem jasnego określenia, co jest dopuszczalne, a co nie. Ponadto także w porównaniu z dyskursem moralnym normy prawne dostarczają jednoznacznej i dość silnej motywacji w postaci sankcji, którymi są opatrzone. Rozważania moralne, jakaś deliberacja moralna często może prowadzić do wglądu w to, co właściwe czy słuszne, ale niekoniecznie musimy tego przestrzegać w działaniu (przypominam fenomen słabej woli). Natomiast prawo radzi sobie z tym problemem, bo dostarcza dość wyrazistej motywacji w postaci ewentualnej sankcji za niezastosowanie się do danej reguły prawnej.

³⁶ W rozróżnieniu między rozkazem i regułą chodzi o odróżnienie partykularnego charakteru treści rozkazu od ogólnego charakteru reguł, które mają dać się zaaplikować – w przeciwieństwie do rozkazów – w różnych sytuacjach.

³⁷ Redakcji nie udało się ustalić źródła tego twierdzenia.

O tym też Hobbes wyraźnie mówi, uzupełniając to jeszcze o dodatkowe wymogi wobec prawa. Mówiliśmy już wcześniej o tym wymogu prostoty, o wymogu użyteczności prawa, tego, że prawo powinno być odpowiedzią na pewnego rodzaju potrzebę. Tu z kolei wspomina Hobbes o tym, że prawo musi zostać podane do publicznej wiadomości. Nie wolno karać za działania wbrew regułom, które nie zostały podane do publicznej wiadomości. Co więcej, to podanie do publicznej wiadomości musi być przeprowadzone w taki sposób, by obywatel miał pewność, że do przestrzegania określonej reguły prawnej zobowiązuje go instancja, która jest do tego uprawniona. A zatem muszą istnieć pewne znaki, pewne formy, które wyraźnie wskazują na to, że dana reguła prawna pochodzi z uprawomocnionego źródła, czyli od władzy suwerennej.

5.11 Hobbes: zakres decyzji władzy suwerennej

Podsumowując, moglibyśmy powiedzieć tak: decyzja suwerena jest w tej konstrukcji hobbesowskiej rozstrzygająca w wielu wymiarach. Po pierwsze jest rozstrzygająca w procesie stanowienia prawa, które jest rozkazem suwerena. Po drugie jest rozstrzygająca co do tego, które z norm prawa naturalnego stają się normami prawa pozytywnego, czyli stanowionego. Hobbes bardzo wyraźnie mówi:

Prawa natury bowiem [...] w pierwotnym stanie natury nie są właściwie prawami [...]. [Już mówiliśmy o tym, że to są tylko dobre rady³⁸ – J.K.-K.] Gdy jakieś państwo zostanie już stworzone, wówczas dopiero te prawa natury stają się rzeczywistymi prawami [...]; dopiero wtedy bowiem są one nakazami państwa, a więc prawami państwowymi [...]³⁹.

Właściwie dobrze działający suweren powinien po prostu upożytywnić prawa natury, ale jeśli tego nie robi, to jak wiadomo, nie mamy w zasadzie możliwości, żeby to od niego wyegzekwować. Dopiero, gdy on je upożytywni, nada im postać praw stanowionych, stają się one prawem. Po trzecie moc suwerena jest rozstrzygająca wobec tak zwanych praw zwyczajowych. Prawo zwyczajowe przestaje obowiązywać w momencie, kiedy powstaje państwo z władzą suwerenną. Jeżeli zaś dane prawo nadal obowiązuje, to nie mocą tradycji czy obyczaju, lecz dlatego, że suweren milcząco lub explicite wyraził na to zgodę.

Ta sama zasada dotyczy również praw państw podbitych. Jeżeli suweren podbija jakieś inne państwo, przez co staje się też jego suwerenem, i pozostawia obowiązujące przed podbojem normy prawne – co zdarzało się wielokrotnie

³⁸ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.2.

³⁹ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 236 (cz. II, rozdz. 26).

w historii, zwłaszcza w przypadku mądrych suwerenów – to od tej pory są to prawa nie tego podbitego państwa, lecz prawa ustanowione przez nowego suwerena⁴⁰. Nawet jeśli nie zmienił w nich ani jednego przecinka, powinny być od tej pory uważane za jego prawa, które nadał podbiteму państwu, a nie za prawa państwa podbitego.

5.12 Hobbes: władza suwerenna a władza sądownicza

Obowiązuje to także w odniesieniu do interpretacji prawa: „We wszelkich sądach suweren [...] jest tym, który sędzi” – mówi wyraźnie Hobbes⁴¹. Sędzia w konstrukcji Hobbesa jest zawsze tylko reprezentantem suwerena i ma dążyć do tego, aby wydawane przez niego wyroki były zgodne z tym, co suweren zamierzył, gdy ustanowił pewne reguły prawne. Ma je wydawać tak, jakby to były wyroki samego suwerena i „mieć na oku to rozumienie rzeczy, które skłoniło jego suwerena do ustanowienia takiego prawa”⁴². To nie jest wcale oczywiste. Najwyższa moc stanowienia prawa wcale nie musi oznaczać, że ten, kto je stanowi, jest jedynym czy najwyższym interpretatorem tego prawa. Jednak u Hobbesa nie może być inaczej, bo gdyby istniał jakiś inny interpretator prawa oprócz tego, kto je stanowi, i doszłoby do jakiegoś sporu między suwerenem a poddanym, a ten interpretator zdecydowałby inaczej, niż chciałby suweren, to znaczyłoby to, że interpretator jest suwerenem⁴³. Hobbes nie mógłby uznać dominacji władzy sądowniczej nad władzą stanowiącą prawo, ponieważ w świetle jego koncepcji to by znaczyło, że to ta władza sądownicza jest władzą suwerenną.

U Hobbesa antropologiczne i materialistyczne przesłanki ciągle wyraźnie wracają, podobnie jak zasada, że suweren jest jeden. Z nich wynika właśnie ta zasada – sprzeczna z porządkiem współczesnych demokratycznych państw praworządnych – podporządkowania władzy sądowniczej władzy suwerennej. Gdyby tak nie było, to wówczas u Hobbesa władza sądownicza byłaby prawdziwą władzą suwerenną, to ona ostatecznie by rozstrzygała. Ten kto ostatecznie rozstrzyga, ten jest suwerenem w tej konstrukcji, dlatego interpretator prawa nigdy nie może stać się prawodawcą. Takie współczesne koncepcje teorii prawa, jak koncepcja Dworkina, gdzie w tak zwanych *hard cases*, w trudnych sprawach, sędzia stawia się w miejscu suwerena i niejako uzupełnia pewne decyzje prawodawcy, które pozostały niedoprecyzowane⁴⁴, u Hobbesa są absolutnie

⁴⁰ Por. tamże, s. 237–238 (cz. II, rozdz. 26).

⁴¹ Tamże, s. 239 (cz. II, rozdz. 26).

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 244 (cz. II, rozdz. 26).

⁴⁴ Tak zreferowane rozwiązanie problemu *hard cases* (trudne sprawy) w systemie prawa przypomina bardziej stanowisko głoszone przez Harta, z którym Dworkin polemizował, zwracając uwagę, że doprecyzowanie prawa przez sędziego nie ma charakteru ustanawiania

wykluczone. Zdaniem Hobbesa sędzia nigdy nie może stawiać siebie w roli prawodawcy – jest tylko wykonawcą woli samego prawodawcy, czyli władzy suwerennej. „Nie *juris prudentia* [pisze Hobbes – J.K.-K.] [...] lecz rozumienie rzeczy tego naszego sztucznego człowieka, państwa, i jego rozkaz, ustanawia prawo”⁴⁵.

5.13 Hobbes: władza suwerenna a korporacje

Oczywiście moc suwerena jest rozstrzygająca także w uznawaniu bądź nie określonych korporacji, stowarzyszeń obywatelskich. Hobbes w ogóle traktuje korporacje z nieufnością, bo to są takie ciała w ciele. Wielość korporacji grozi niepotrzebnym mnożeniem reprezentacji, podczas gdy prawdziwą i jedyną reprezentacją obywateli jest władza suwerenna. „Zgodne z prawem [zdaniem Hobbesa – J.K.-K.] są te [korporacje prywatne – J.K.-K.], które są uznane przez państwo; inne są niezgodne”⁴⁶. Można powiedzieć, że z jednej strony jest to nowoczesna zasada – różnego rodzaju stowarzyszenia, fundacje, organizacje są rejestrowane w państwach praworządnych i w tym sensie są przez państwo uznawane – z drugiej jednak trzeba przyznać, że Hobbes bardzo nieufnie przygląda się takiej formie samoorganizacji obywatelskiej, jaką są stowarzyszenia, bo widzi w tym potencjalne zagrożenie dla tej najwyższej i jedynej właściwie formy reprezentacji obywateli, jaką jest władza suwerenna. My oczywiście widzimy empirycznie, że społeczeństwo obywatelskie ze swoimi stowarzyszeniami wcale nie musi destabilizować państwa praworządnego. Wręcz przeciwnie – można powiedzieć, że tam gdzie tych stowarzyszeń jest wiele, gdzie obywatele są aktywni, najczęściej państwo praworządne jest właśnie bardziej stabilne i przewidywalne. Stanowisko Hobbesa wynika trochę z tego, że on utożsamia władzę najwyższą z władzą nieograniczoną, co mu – słusznie, moim zdaniem – zarzuca Rawls⁴⁷. Można by powiedzieć, że podział kompetencji, podział tych władz wcale nie musi ich osłabiać, ale dla Hobbesa władza suwerenna jest po prostu niepodzielna. Ona nie może się dzielić swoją mocą z żadnym innym typem władzy.

5.14 Hobbes: nowatorstwo konceptu suwerenności

Jednocześnie – to też jest ważne – suwerenność jest homogeniczna we wszelkich strukturach władzy. Nie ma różnych rodzajów suwerenności. To jest

prawa (czyli w tym przypadku – postawienia się w roli suwerena) (por. Herbert L.A. Hart, *Pojęcie prawa...*, s. 365–366).

⁴⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 239 (cz. II, rozdz. 26).

⁴⁶ Tamże, s. 198 (cz. II, rozdz. 22).

⁴⁷ Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 145.

ewidentna różnica w stosunku do klasycznej nauki o polityce. Arystoteles w swojej *Polityce* powiada: inaczej rządzi się niewolnikami, inaczej pan domu rządzi swoimi sługami, swoją rodziną i tak dalej, inaczej jeszcze rządzi się ludźmi równymi i wolnymi⁴⁸. Każdy z tych rodzajów rządzenia jest inny. Tymczasem u Hobbesa suwerenność jest ta sama we wszelkich formach władzy. Ta homogeniczność suwerenności jest tutaj niezwykle ważna. U Hobbesa ojciec rodziny jest takim małym, lokalnym suwerenem. Jego władza nad członkami rodziny jest delegacją władzy suwerennej. To jest niezwykle ciekawe. Ta analogia jest do tego stopnia konsekwentnie poprowadzona, że w pewnym momencie staje się dość kuriozalna. Hobbes powiada bowiem: tak jak władza suwerenna, państwowa powstaje tak, że wszyscy wyrażają na nią zgodę – czy to w ten sposób, że się ze sobą umawiają i wyrażają zgodę na władzę suwerena, czy to dlatego, że zostali przez suwerena podbici i żeby żyć dalej, zgadzają się na jego władzę nad sobą – tak samo w przypadku ojca, jak dziecko wzięte przez niego na ręce krzyczy, to znaczy, że wyraża w ten sposób swoją zgodę na władzę ojca⁴⁹.

5.15 Foucaulta interpretacja stanu wojny u Hobbesa

Kuriozalny wręcz upór Hobbesa, żeby podkreślić, że zgoda, ugoda stoi za ukonstytuowaniem się każdego rodzaju władzy, jest kluczowy. Na to zresztą zwraca uwagę w swojej interpretacji Michel Foucault, gdzie powiada, że Hobbes uchodzi za teoretyka wojny, choć u niego nie ma żadnej wojny. Hobbes robi wręcz wszystko, żeby usunąć wojnę jako źródło władzy. Powiada: to nie wojna jest źródłem władzy, tylko zgoda – zgoda pokonanych, zgoda obywateli, milcząca zgoda albo krzycząca zgoda, jak w przypadku dziecka, które się zgadza na władzę ojca nad sobą. To zdecydowanie warto zapamiętać: władza suwerenna jest niepodzielna. Suwerenność jest homogeniczna we wszelkich formach władzy, które są delegacją jednej suwerenności. Wszystkie one zasadzają się na ugodzie tych, którzy są rządzeni, na ich zgodzie na to, by sprawować nad nimi władzę⁵⁰.

⁴⁸ Por. Arystoteles, *Polityka*, tłum. Ludwik Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 25 (ks. I, 1, 2; 1252 a). Por. także wykład 23 z 26.05.2020, punkt 23.1.

⁴⁹ W *Lewiatanie* Hobbes mówi dokładnie, że władza rodzicielska „wyływa ze zgody dziecka, bądź wyrażonej, bądź okazanej wystarczająco w inny sposób” (Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 176 [cz. II, rozdz. 20]).

⁵⁰ Por. Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France, 1976*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 93 i n. (wykład z 4 lutego 1976).

5.16 Hobbes: homogeniczność władzy suwerennej

Można oczywiście historycznie dowodzić, że władza ojca w rodzinie jest efektem patriarchalnej struktury, takich czy innych procesów historycznych, ale z punktu widzenia Hobbesa to jest nieistotne, bo wszelkie zastane rodzaje władzy, niezależnie od tego, jaką mają genezę, zostają niejako unieważnione, wzięte w nawias i ustanowione raz jeszcze, ale tym razem już jako delegacja jednej centralnej władzy suwerennej. To jest niesłuchanie istotne: ta władza suwerenna ustanowiona mocą umowy może zastawać różne rodzaje władzy lokalnej, historycznie uwarunkowanej, istniejącej już, naturalnej w taki czy inny sposób – władzę ojcowską, władzę lokalnie sprawowaną przez kogoś, porządku struktury władzy w państwie przez siebie podbitym – i wszystkie te porządki, te struktury unieważnia, bierze w nawias i ustanawia raz jeszcze, jeśli zechce, jako swoją już delegację. Pozwolę sobie przytoczyć cytat, z którego to bardzo wyraźnie wynika: „uprawnienia i konsekwencje zarówno władzy *ojcowskiej*, jak i *despotycznej*, są dokładnie tożsame z uprawnieniami suwerena ustanowionego, i to z tych samych racji, które ustaliłem w rozdziale poprzednim”⁵¹. Uprawnienia władzy ojcowskiej i władzy despotycznej, czyli władzy nad owym podbitym narodem, są dokładnie tożsame z uprawnieniami suwerena ustanowionego, czyli tego, który by został wyłoniony mocą umowy. I dalej:

Tak więc aktem nieznanomości uprawnień suwerena jest, gdy człowiek, który jest monarchą różnych narodów i w jednym ma suwerenność, ustanowioną przez zgromadzenie ludu, w innym zaś dzięki podbojowi, to znaczy: przez to, że każda poszczególna jednostka poddała mu się, by uniknąć śmierci czy więzienia – gdy ten człowiek żąda od jednego z tych narodów więcej niż od innego z tytułu podboju, jako od narodu podbitego. Albowiem [teraz uwaga – J.K.-K.] suweren ma władzę absolutną w równej mierze nad obydwoima [czyli nad tym narodem podbitym i nad tym narodem, w którym doszło do wyłonienia władzy mocą umowy – J.K.-K.] albo też nie ma w ogóle suwerenności [...] ⁵².

Albo suwerenność jest wszędzie taka sama, albo jej w ogóle nie ma. To że ta władza coś zastaje, znosi, ustanawia na nowo, to jest oczywiście metafora. Pamiętajmy o kontrfaktycznym charakterze tego rozumowania. Nie chodzi o to, że jak się pojawia suweren, to on przychodzi do ojców i mówi: słuchajcie, pozbawiam was naturalnej władzy nad dziećmi, a teraz wam ją znowu daję. O co zatem? To jest kluczowe. Po co Hobbes to wszystko mówi? Otóż robi to po to, żeby powiedzieć: nikt nie ma prawa powoływać się na żaden inny typ

⁵¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 180 (cz. II, rozdz. 20).

⁵² Tamże.

władzy oprócz władzy suwerennej. Nie mamy prawa odwoływać się do władzy religijnej, tradycyjnej, lokalnej, by przeciwstawić się władzy suwerennej. Tylko tyle i aż tyle. To jest niezwykle istotne.

W swoich czasach Hobbes był świadkiem wywoływania rebelii, wojen domowych przez odwoływanie się do innego typu władzy, przede wszystkim władzy religijnej, dlatego chciał powiedzieć: nie ma różnych, lecz jest jedna władza, która wypływa z umowy, i ona ma sztuczny charakter. Tylko ta władza jest uprawniona do tego, by ewentualnie delegować pewne uprawnienia w dół, do innych instancji sprawujących kontrolę, ale zawsze może też te delegacje cofnąć.

5.17 Nowoczesność koncepcji Hobbesa, cz. 3

Ktoś mógłby powiedzieć, że to jest absolutyzm, ale nie patrzmy na to w ten sposób, bo to, moim zdaniem, zaciemnia intencje Hobbesa. To jest nowoczesne państwo, które ma jedną władzę, wypływającą z umowy między obywatelami, gdzie nikt nie ma prawa odwoływać się do innych typów władzy w celu uniknięcia wykonania prawomocnych ustaleń władzy centralnej pochodzącej z umowy. To jest bardzo nowoczesna konstrukcja państwa, likwidująca wszelkie złogi władzy niebędące efektem sztucznego ustanowienia i polegająca na delegowaniu uprawnień władzy centralnej, które zawsze można cofnąć, jeśli ta władza uzna to za potrzebne dla bezpieczeństwa obywateli. Całe to państwo jest zatem sztuczne i ustanowione. Proszę zobaczyć, jak konsekwentnie Hobbes bierze w nawias wszystko to, co naturalne, dane, zastane, tradycyjne. Nikt nie ma prawa odwoływać się do mocy tradycji, by przeciwstawić się ustanowieniu sztucznie powołanej do życia władzy. Cała teoria władzy suwerennej to niesłuchanie nowoczesny element koncepcji Hobbesa.

Dlatego podsumowując Hobbesa, przedstawiam go trochę w kontrze do takiego najprostszego odczytania, że to jest apologia władzy absolutnej, gdzie jest złowrogi suweren, który nie ma żadnych ograniczeń, i staram się pokazać go jako twórcę koncepcji państwa nowoczesnego, świeckiego, *sztucznego*, liberalnego państwa. Oczywiście mówiąc „sztucznego”, nie mam na myśli „pozorowanego”, tylko „zależnego od ludzkich ustanowień”. Zadaniem władzy suwerennej jest ochrona bezpieczeństwa obywateli i stanowienie dobrego, to znaczy prostego i zrozumiałego, prawa, które pozwoli ludziom realizować ich poza- i przedpolityczne wolności, pozwoli bogacić się i rozwijać, kupować, sprzedawać, jeździć, mieszkać i tak dalej. Można powiedzieć, że jest to państwo minimalne, ale skuteczne, opierające się na zasadzie: co nie jest zabronione, jest dozwolone. Obywatel poszukuje swojego szczęścia i ma do tego pełne prawo w obszarach pozapolitycznych, prywatnych, czyli tam, gdzie władza nie wkracza ze swoimi nakazami i zakazami. Ktoś mógłby się zbuntować i powiedzieć,

że Kloc-Konkołowicz się uparł, żeby wybielić Hobbesa, zrobić z niego liberała, a on przecież takie straszne rzeczy pisze w *Lewiatanie*, na przykład że władza suwerenna ma prawo kontrolować doktryny i nauczać obywateli, co jest sprawiedliwe. No dobrze, ale na czym ta kontrola doktryn ma polegać? Chodzi tylko o jedno: czy one się przyczyniają do pokoju społecznego, czy idą w kierunku wojny. Czy nowoczesne, współczesne, praworządne państwa demokratyczne nie starają się ograniczać rozpowszechniania doktryn, które prowadzą do społecznej wojny? Czy takie działania nazwalibyśmy od razu cenzurą? Niekoniecznie. Nawet jeśli jest mowa o jakiejś cenzurze u Hobbesa, to – podkreślam – ona ma służyć wyłącznie jednemu celowi: społecznemu pokojowi. To tutaj jedyne kryterium. Może nie da się w pełni wybielić Hobbesa, ale chciałbym go ukazać we właściwym świetle.

5.18 Hobbes: problem kultu religijnego

Jeśli chodzi o te elementy liberalne, to mamy też argument przytaczany przez Schmitta, dotyczący rozróżnienia na kult publiczny i prywatny⁵³. Skoro już wspomnieliśmy o kwestiach religijnych i niewtrącaniu się państwa w kwestie doktrynalne, warto dodać, że koncepcja publicznego kultu, który ma wszystkich łączyć, jest w tamtych czasach dość częsta – pojawia się u Spinozy i Rousseau. Pomysły na taki publiczny, wspólny kult mają też historyczne uwarunkowanie, są efektem wojen religijnych i poszukiwania przez myślicieli politycznych wspólnego mianownika dla wszystkich obywateli, który łączyłby ich w obliczu sporów konfesyjnych, podkopujących i niszczących spójność społeczną. Może z dzisiejszej perspektywy jest to dziwne, ale w tamtych czasach było to coś zupełnie zrozumiałego.

W tym kontekście przytoczę dwa krótkie cytaty. Hobbes powiada tak: „Oddawanie czci [w sensie religijnym – J.K.-K.] jest bądź *publiczne*, bądź *prywatne*. Publiczne jest to, które praktykuje państwo jako jedna osoba. Prywatne zaś to, które czyni osoba prywatna”⁵⁴. I dalej: „Że zaś państwo jest również jedną osobą, przeto i ono powinno też okazywać Bogu cześć na jeden sposób; czyni to, gdy nakazuje, by prywatni ludzie oddawali publicznie cześć Bogu. I to jest kultem publicznym, którego właściwością jest to, że jest oddawany przez wszystkich jednakowo [...]”⁵⁵.

Opisując szczegółowo dogmaty tego państwowego kultu, Hobbes pisze oczywiście, że Bóg istnieje, że jest przyczyną świata, że jest jeden, nieskończony,

⁵³ Por. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 71 i n.

⁵⁴ Thomas Hobbes, *Lewiatan...*, s. 322 (cz. II, rozdz. 31).

⁵⁵ Tamże, s. 326 (cz. II, rozdz. 31).

miłosierny, że troszczy się o ludzi, że jest sprawiedliwy, niepojęty i tak dalej. Znowu ktoś może zapytać: po co to? Dla społecznego pokoju. Już sam podział na sferę publiczną i prywatną jest typowym sygnałem nowoczesności, powiada Schmitt⁵⁶. Prywatnie każdy może sobie uprawiać kult, jaki chce. Publicznie ten jeden kult jest ustanowiony po to, aby stworzyć wspólny mianownik dla wszystkich. Te dogmaty kultu publicznego są, zdaniem Hobbesa, dla wszystkich całkowicie bezboleśnie akceptowalne, bo wszystkie są po prostu inkluzywne, jak byśmy dzisiaj powiedzieli. Bóg, który jest sprawiedliwy, troszczy się o wszystkich ludzi, nikogo nie odrzuca – z tym wszyscy mogą się zgodzić. Można powiedzieć, że to są pierwociny rozumowego kultu. Gdyby ktoś bardzo chciał, mógłby w to miejsce wstawić na przykład taką – jak to się czasami mówi – religię konstytucyjną, taki rodzaj publicznego uznania, celebrowania pewnych wspólnych wartości, które nas wszystkich łączą. Dzisiaj być może już byśmy tego nie nazwali kultem, ale to jest pewna publiczna doktryna, która ma wszystkich łączyć – a prywatnie niech każdy sobie wierzy, w co chce. To jest bardzo silnie liberalna koncepcja – państwo, które nie ingeruje w sferę prywatną, w sferę sumienia, w sfery konfesyjne, a publicznie głosi i wspiera doktrynę, która ma charakter inkluzywny i wszystkich łączy dla społecznego pokoju.

5.19 Kanta polemika z Hobbesem,
cz. 1: status umowy społecznej

Dotychczas broniłem Hobbesa, pokazywałem go od jak najlepszej strony – teraz pora na różnego rodzaju elementy krytyczne. Nie ukrywałem tego, że jego koncepcja ma absolutystyczne konsekwencje. Starłem się podkreślać, że one pojawiają się trochę wbrew intencjom samego Hobbesa.

Kilka punktów polemicznych wobec koncepcji Hobbesa sformułował Immanuel Kant w swojej słynnej rozprawie *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*. Dlaczego do niej sięgam? Druga część tej opublikowanej w 1793 roku rozprawy zatytułowana *O stosunku teorii do praktyki w prawie państwowym* ma podtytuł *Przeciw Hobbesowi*. Na czym ten sprzeciw wobec Hobbesa polega? Kant pisze następująco:

Ze wszystkich układów, zgodnie z którymi masa ludzi łączy się w społeczeństwo [...], układ o stworzeniu ustroju obywatelskiego [...] jest układem tak osobliwego rodzaju, że chociaż w aspekcie wypełnienia ma on bardzo wiele wspólnego z każdym innym układem [...], to zasady zawarcia [...] w istotny sposób odróżniają go od wszystkich innych⁵⁷.

⁵⁶ Por. Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa...*, s. 72.

⁵⁷ Immanuel Kant, *O porzekadle...*, s. 18 (VIII 289).

Jak należy to rozumieć? Otóż, zdaniem Kanta, co do formy umowa społeczna przypomina wszelkie inne umowy, ale jest jednak czymś wyjątkowym i odróżnia się od podobnych umów. W jakim sensie? Kant pisze, że jest to powiązanie osób „będące celem samym w sobie (który każdy m i e ć p o w i n i e n), zatem bezwarunkowym i pierwszym obowiązkiem w ogóle we wszelkich zewnętrznych stosunkach pomiędzy ludźmi [...]”⁵⁸. Dalej powiada: „Pojęcie zewnętrznego prawa w ogóle w całości wypływa z pojęcia *wolności* w zewnętrznych stosunkach międzyludzkich i nie ma nic wspólnego [...] z celem, który ludziom przysługuje w naturalny sposób (pragnieniem szczęśliwości) [...]”⁵⁹.

Często mówię, że Kant pisał rzeczy wspańskie, ale robił to w niezbyt wspańskimi sposobami. Heinrich Heine powiedział, że styl Kanta przypomina papier pakowy⁶⁰. Rozpakowując więc ten papier: o co tutaj chodzi? Dlaczego to jest przeciwko Hobbesowi? Jak sądzę, zdaniem Kanta zawarcie umowy społecznej jest obowiązkiem, a nie wynika z utilitarystycznego rachunku zysków i strat. Dlaczego? Zawarcie umowy społecznej umożliwia ustanowienie porządku prawnego, a pojęcie prawa jest nieodłącznie, w sposób konieczny związane z pojęciem wolności. To pojęcie prawa i konieczność jego ustanowienia dla realizacji wolności nie ma natomiast nic wspólnego z tak zwanym celem szczęśliwości. Odnosząc to do Hobbesa, ten cel szczęśliwości można rozumieć tak: uspołecznienie, stworzenie politycznych struktur i władzy suwerennej przynosi zyski. To jest jasne, że stabilność, oddalenie niebezpieczeństwa gwałtownej śmierci, możliwość przewidywalnego rozwoju, pomyślność, dobrobyt to są zyski z uspołecznienia. Zdaniem Kanta jednak to nie te zyski są podstawą i uzasadnieniem stworzenia porządku prawnopolitycznego. Wyjście ze stanu natury – Kant często używa takiej metafory – jest obowiązkiem, a nie konsekwencją przemyśleń o charakterze utilitarystycznym ze względu na korzyści rachunku zysków i strat⁶¹.

Hobbes ma oczywiście rację – mógłby powiedzieć Kant – że tam gdzie jest społeczeństwo uregulowane prawem, tam gdzie jest władza suwerenna, tam szanse na pomyślny rozwój jednostek są większe. Tylko że to nie ten pomyślny rozwój, nie ta szczęśliwość tak czy inaczej rozumiana są powodem i racją stworzenia systemu prawa, lecz to system prawny jest nieodzowny

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 19 (VIII 289).

⁶⁰ Dokładnie: „Dlaczego jednak swoją *Krytykę czystego rozumu* napisał Kant stylem tak suchym i swą szarością przypominającym papier pakunkowy? Stało się tak – sądzę – dlatego, że odrzuciwszy matematyczną formę Descarto-Leibnizo-Wolffian, obawiał się, iż nauka mogłaby utracić coś ze swej godności, gdyby wypowiadała się tonem lekkim i ujmująco pogodnym” (Heinrich Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. Tadeusz Zatorski, Nomos, Kraków 1997, s. 114).

⁶¹ Por. Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 124–125 (VI 96–98).

do ustanowienia i realizacji wolności. Aby ja mógł być wolny, inni także muszą być wolni – to próbuje nam powiedzieć Kant i jego zdaniem ta myśl ma charakter niezależny od empirycznych racji i doświadczeń. Johann Gottlieb Fichte ujął ją potem bardzo pięknie, pisząc: „Tylko ten jest wolny, kto wszystkich wokół siebie chce uczynić wolnymi [...]”⁶². To głęboko kantowska myśl: nie jestem wolny w pełnym tego słowa znaczeniu, dopóki inni także nie są wolni. A to zagwarantować może tylko porządek prawny.

5.20 Hobbes a tradycja niemiecka: różnica

Mam wrażenie, że w tej kwestii Kant, Fichte, Hegel stoją po jednej stronie, a Hobbes po drugiej. U Kanta pojęcie wolności implikuje porządek prawny. Chcąc być wolnymi, musimy ustanowić porządek prawny, dlatego umowa społeczna jest obowiązkiem. Jest apriorycznie – czyli niezależnie od doświadczenia, w sposób rozumowy, wypływający z zasad – koniecznością, a nie konsekwencją pewnych użytecznościowych przemyśleń. U Hobbesa możemy być wolni w pojedynkę, może nawet najbardziej wtedy. W stanie natury, kiedy nic nie stawia nam przeszkód, nasza wolność nie implikuje w sposób konieczny wolności innych. Tymczasem „jestem wolny” w rozumieniu Kanta oznacza: oczekuję uznania mojej sfery wolności, a w zamian za to jestem gotów uznać sferę wolności wszystkich innych. To wzajemne uznanie owych sfer wolności, wolnych działań może się jednak dokonać tylko pod parasolem, można powiedzieć, powszechnego prawa, jest niezależne od materialnych korzyści. Z porządku prawnie uregulowanej wolności wynikają materialne korzyści. Ale to jest empiryczny skutek, wiadomy z doświadczenia. Kant upiera się, że porządek prawny musi być ustanowiony, jeśli chcemy realizować zewnętrzną wolność⁶³. Ta wzajemność uznania w sensie prawnym wynika zatem z zasad, a nie z praktyki. To jest głęboka i fundamentalna różnica, jak sądzę, między Hobbesem po jednej stronie, a po drugiej Kantem i wieloma innymi myślicielami, którzy tę jego definicję wolności jako autonomii po nim dziedziczą.

5.21 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 2: paternalizm

Ową wolność zewnętrzną, o której wspomniałem, w swojej rozprawie *O porze-kadle* Kant definiuje w następujący sposób: „nikt nie może zmusić mnie

⁶² Johann Gottlieb Fichte, *Kilka wykładów o powołaniu uczonego*, tłum. Tomasz Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 47 (VI 309). Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.4.

⁶³ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 44 i n. (VI 232).

do bycia szczęśliwym na jego sposób [...], lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi on przez to uszczerbku innym”⁶⁴. To znowu jest, można by rzec, taka typowo liberalna koncepcja zewnętrznej wolności, liberalna definicja wolności. Wolność musi być uregulowana sankcjonowanym prawem. Jak toczę swoje życie w wyznaczonych w ten sposób przez prawo granicach, to już jest nie publiczna, lecz moja prywatna sprawa. Tu nie ma żadnego sporu z Hobbesem, bo wcześniej widzieliśmy u niego podobną koncepcję wolności regulowanej prawem. Można by rzec, że Kant opowiada się zatem za koncepcją szczęścia o charakterze prywatnym. Każdemu wolno poszukiwać swojej przyjemności i szczęścia na własną rękę. Mówiąc dzisiejszymi kategoriami – Kant byłby raczej sceptyczny wobec jakichś kolektywnych koncepcji szczęścia i pomyślności. Dlatego formułuje pewne zdania, które znowu mogą wyglądać jak zaczepka pod adresem Tomasza Hobbesa, jak oskarżenie jego koncepcji i innych podobnych o polityczny paternalizm. Kant pisze tak:

Rząd, opierający się na zasadzie przychylności wobec narodu w sensie przychylności ojca wobec swych dzieci, tzn. rząd ojcowski (*imperium paternale*), przy którym poddani, jako niepełnoletnie dzieci niebędące w stanie rozróżniać, co w rzeczywistości jest dla nich użyteczne lub szkodliwe i zmuszone zachowywać się wyłącznie pasywnie, a [rozstrzygnięcia – tłum.], w jaki sposób winny być szczęśliwe, oczekiwać po prostu od sądu głowy państwa [...]: taki rząd jest największym dającym się pomyśleć despotyzmem⁶⁵.

Według mnie, gdyby zarzutem wobec Hobbesa był zarzut paternalizmu rozumiany w ten sposób, że hobbesowski rząd, władza suwerenna chce uszczęśliwiać obywateli na siłę, to znaczy, że ta władza formułuje jakąś publiczną koncepcję szczęścia, którą narzuca wszystkim obywatelom, to byłby to zarzut nietrafiony. Wydaje mi się, że nie o to chodzi Hobbesowi. U niego także poszukiwanie i realizacja szczęścia są zagwarantowane każdej jednostce w granicach jej prywatności. Jeśli natomiast ten kantowski zarzut o paternalizm ma znaczyć tyle, że rząd despotyczny to taki rząd, wobec którego obywatele niczym niepełnoletnie dzieci wyrzekli się prawa do sądenia o tym, co jest pożyteczne, a co szkodliwe, i przekazali swoją władzę sądenia władzy suwerennej, jak dzieci przekazały ją ojcu – to ten zarzut, moim zdaniem, już w koncepcję Hobbesa trafia.

To jest właśnie to, o czym wcześniej wspomniałem – owo posłuszeństwo bez ducha wolności. Wielu czytelników Kanta często zwraca uwagę

⁶⁴ Immanuel Kant, *O porządku...*, s. 19–20 (VIII 290).

⁶⁵ Tamże, s. 20 (VIII 290–291).

na antypaternalistyczny wydźwięk wielu jego wypowiedzi. Tutaj bardzo dobrze widać, skąd się bierze to porównanie do ojca i dzieci. To nawiązuje do słynnego tekstu Kanta o oświeceniu, o którym wspomnę w kolejnym wykładzie⁶⁶. Proszę pamiętać, co mówi tam Kant: „Oświecenie to wyjście z zawinionej przez siebie niepełnoletności”⁶⁷. Ktoś może zapytać, co to znaczy zawiniona przez siebie niepełnoletność. Ktoś jest niepełnoletni albo jest pełnoletni. Co to ma wspólnego z winą czy zasługą? To sformułowanie jest celowo paradoksalne. Zawiniona przez siebie niepełnoletność to jest chęć bycia niepełnoletnim, czyli w wymiarze intelektualnym przekazanie swojej władzy sądenia komuś innemu. Ludzie, którzy zrzekają się swojej władzy sądenia i oddają ją władzy suwerennej, traktują tę władzę w kategoriach ojcowskich, paternalistycznych, i wtedy mamy do czynienia z despotyzmem. Potwierdzają ten trop dwa cytaty, które pozwolę sobie przytoczyć. Kant pisze tak: nikt „nie może poprzez porozumienie, czyli pewne działanie prawne tak uczynić, by nie mieć żadnych praw, lecz jedynie obowiązki: bo przez to sam siebie pozbawiłby on prawa zawierania umów, zatem umowa unicestwiałaby samą siebie”⁶⁸. Albo jeszcze dosadniej: „nie ma takiego działania prawnego [...], mocą którego człowiek przestałby być panem samego siebie i spadłby do klasy bydła zagrodowego [...]”⁶⁹.

O co chodzi z tym bydłem zagrodowym? Jak pamiętamy, Hobbes wychodzi w swojej koncepcji od racjonalnych podmiotów. To jest racjonalność ekonomiczna oparta na rachunku korzyści. Kant zdaje się pytać Hobbesa: czy zawarcie umowy, z której wynikają same obowiązki, ale nie prawa, świadczy jakoś szczególnie o racjonalności tych, którzy taką umowę zawierają? Czy zawarcie umowy, w której ja nie otrzymuję żadnych praw, a mam same obowiązki, to jest rzeczywiście akt racjonalności? Czy to jest dobrze przeprowadzony rachunek korzyści? Ten zarzut kantowski sięga jeszcze głębiej – człowiek nie może mocą umowy pozbawić się swojej autonomii, również w wymiarze swojej władzy sądenia. Człowiek, który by się pozbawił wolności, autonomii, zawierając umowę, przekreśliłby swój status osoby zdolnej do zawierania umów, a zatem przekreśliłby samą umowę. To jest mocny zarzut pod adresem Hobbesa. Kluczowa jest tu owa władza sądenia. Można by sformułować ten zarzut Kanta tak: jak ktoś, kto wyrzeka się swojego prawa do rozróżniania tego, co jest dla niego szkodliwe, a co użyteczne, może zobaczyć, że zawarcie umowy jest dla niego użyteczne? Człowiek nie może pozbawić się prawa do stosowania

⁶⁶ Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkt 6.3.

⁶⁷ Dokładnie w polskim tłumaczeniu: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy” (Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. Adam Landman, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 53 [VIII 35]).

⁶⁸ Immanuel Kant, *O porzekadle...*, s. 21 (VIII 292).

⁶⁹ Tamże, s. 23 (VIII 293).

swojej władzy sądenia, swojego prawa do wolnego osądu tego, co dla niego pożyteczne, a co szkodliwe. Cedowanie tego prawa na władzę jest uznawaniem władzy za instancję paternalistyczną, sprawującą właśnie nad nami kontrolę o charakterze ojcowskim, a nie kontrolę prawną. Dlaczego ta władza sądenia jest taka istotna? Jak ona, zdaniem Kanta, powinna się wyrażać? Kant ma tutaj bardzo precyzyjną koncepcję, w jaki sposób działa owa autonomiczna władza sądenia, której nie wolno nam oddać, z której my nie możemy zrezygnować, bo to przekreślałoby nasz status jako podmiotów umowy, wszelkich umów. Otóż jak działa ta władza sądenia, również sądenia o tym, co jest szkodliwe, a co użyteczne, a zatem także osądzania decyzji i rozwiązań prawnych proponowanych i wprowadzanych przez władzę? Obywatele mają prawo poddawać je krytyce, mówi Kant. Ma też bardzo precyzyjną koncepcję, jakie formy ta krytyka powinna przyjmować.

Jeśli chcą się państwo dowiedzieć, jakież to formy zdaniem Kanta taka krytyka powinna przyjmować, to zapraszam na kolejny wykład. Dokończę wtedy tę krytykę Kanta, która – jak państwo widzą – jest niezwykle, co nie zaskakuje nas bardzo, inteligentną i głęboką krytyką koncepcji Hobbesa. Trzeba umieć ją tam znaleźć, dostrzec, na czym polegają te mocne zarzuty pod adresem Hobbesa. Na pierwszy rzut oka może ich nie widać. Następnie przejdziemy do koncepcji Johna Locke'a, którą też można pod pewnymi względami przeczytać jako polemikę właśnie z tą przedstawioną wcześniej koncepcją hobbesowską.

Tyle na dzisiaj, dziękuję bardzo!

6.1 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 3: samozobowiązanie – 6.2 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 4: kryterium prawomocności – 6.3 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 5: rozum publiczny i prywatny – 6.4 Kantowskie pojęcie krytyki społecznej – 6.5 Habermas o Kanta polemice z Hobbesem – 6.6 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 6: podsumowanie – 6.7 Teoria Hobbesa a teoria Locke’a: wprowadzenie – 6.8 Locke: cel Drugiego traktatu o rządzie – 6.9 Locke: prawo naturalne – 6.10 Locke: rola religii – 6.11 Locke: stan natury – 6.12 Locke: uprawnienia naturalne – 6.13 Locke: indywidualne prawo sądzenia – 6.14 Liberalna koncepcja władzy u Locke’a – 6.15 Locke: wyjście ze stanu natury – 6.16 Locke: niedogodność stanu natury – 6.17 Locke: ustanowienie władzy politycznej – 6.18 Locke: trzy istotne elementy koncepcji władzy – 6.19 Locke: wolność, prawo, samowola – 6.20 Locke: rodzaje władzy – 6.21 Locke: nieposłuszeństwo obywatelskie – 6.22 Republikańska krytyka liberalizmu Locke’a

Witam państwa na kolejnym wykładzie. Chciałbym wrócić do naszych rozważań nad teorią Hobbesa. Zakończyliśmy nasze poprzednie spotkanie przytoczeniem krytyki – moim zdaniem bardzo inteligentnej i pod wieloma względami trafnej – jaką sformułował wobec koncepcji Hobbesa Immanuel Kant. Dzisiaj chciałbym do niej powrócić. Jak już zakończymy krytykę i kantowską, i bardziej ogólną pod adresem teorii hobbesowskiej, to będzie dobry moment, żeby przejść w kierunku teorii Johna Locke’a, którą zresztą postaram się państwu pokazać także od strony polemicznej w stosunku do teorii państwa i społeczeństwa Tomasza Hobbesa. Ale wróćmy na razie do Kanta. *Zurück zu Kant!*¹

¹ To popularne zawołanie (dosł. „Z powrotem do Kanta!”) uznaje się za charakterystyczne dla neokantyzmu przełomu XIX i XX w. Jego prawdopodobnym źródłem, w którym nie

6.1 Kanta polemika z Hobbesem,

cz. 3: samozobowiązanie

Zatrzymaliśmy się na tym stwierdzeniu, że Kant zakłada w swojej krytyce, iż samo pojęcie prawa implikuje zdolność panowania podmiotu nad sobą, panowania człowieka nad sobą. A zatem bycia „panem samego siebie”, a zatem również tego, co się nazywa u Kanta możliwością samoograniczenia czy samozobowiązania, czyli zobowiązania, do którego nie jestem przymuszany z zewnątrz². To jest bardzo ciekawy moment, dlatego że wydaje się, że u Hobbesa coś takiego jest niemożliwe. Wspomniałem o tym, że w pewnym momencie w *Lewiatanie* padają takie słowa, gdzie Hobbes powiada: suweren nie jest tak naprawdę związany prawem, bo może czuć się nim związany, a potem może się rozwiązać, może zmienić te przepisy prawne, które stoją mu na drodze. Ale kto jest tak związany, że może sam siebie rozwiązać, ten w ogóle nie jest związany³. A zatem ten przymus, który prowadzi do przestrzegania pewnych reguł, który prowadzi do dotrzymania zobowiązania, może, zdaniem Hobbesa, pochodzić wyłącznie z zewnątrz. Dlatego właśnie suweren, można by rzec, nie jest tak naprawdę do niczego zobowiązany, a wszystkich innych zobowiązuje moc suwerena.

Tymczasem Kant powiada: do bycia podmiotem racjonalnym, także podmiotem umowy, konieczna jest możliwość samozobowiązania, samoograniczenia. To jest bardzo poważny, głęboki zarzut pod adresem Hobbesa. Do tego, by ktokolwiek w ogóle mógł przystąpić do umowy, a wiemy, że umowa społeczna jest centralnym pojęciem koncepcji Hobbesa, te podmioty muszą móc przestrzegać pewnych reguł mocą własnej rozumnej woli, a nie tylko być przymuszane z zewnątrz.

pada ono jednak w tej formie, jest książka Otto Liebmann z 1865 r. Wykazuje on, w jaki sposób filozofowie niemieccy zniekształcali myśl Kanta. Każdy z fragmentów, poświęconych kolejno Fichtemu, Schellingowi, Heglowi, Herbartowi, Friesowi i Schopenhauerowi, kończy się konkluzją: „Also muss auf Kant zurückgegangen werden” („Trzeba więc cofnąć się do Kanta”) (por. Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Carl Schober, Stuttgart 1865).

² W poprzednim wykładzie kwestia ta nie została omówiona szczegółowo. Kloc-Konkołowicz odwołuje się tutaj dosłownie do cytatu z *O porzekadle...*, w którym Kant formułuje warunek niezależności obywateli (por. Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 25 [VIII 295]). Jednocześnie jednak Kloc-Konkołowicz podkreśla, że właściwym wyjaśnieniem tego warunku jest kantowska koncepcja autonomii (por. tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 65–72 [IV 431–436]). Por. także wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.14.

³ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.8.

6.2 Kanta polemika z Hobbesem,
cz. 4: kryterium prawomocności

Przejdźmy do kolejnego punktu. Kant wymienia pewne zasady, na których oparty jest ustrój obywatelski. Jedną z tych zasad jest tak zwana niezależność członków wspólnoty jako obywateli, to znaczy współprawodawców⁴. Oczywiście w praktyce u Kanta nie wszyscy są prawodawcami, bo nie wszyscy, też pamiętajmy, są z jego perspektywy obywatelami. Kryteria obywatelstwa Kant nawet wymienia. To jest przede wszystkim posiadanie określonej własności, z której można się utrzymać, albo jeśli nie można utrzymać się ze swojej własności, ze swojego majątku, to wówczas można też sprzedawać na rynku, na podstawie oczywiście umowy, swoje wytwory, ale nie bezpośrednio swoją siłę. Czyli robotnicy fizyczni są wykluczeni u Kanta, ale profesor Kant nie jest – on wprawdzie pracuje za pieniądze, ale sprzedaje efekty swojego myślenia, to jest ten przedmiot umowy. To na marginesie zaznaczam. Trudno się temu dziwić. Pamiętajmy o czasach, w których to jest pisane.

Ale nie chciałbym się skupiać na kryteriach bycia obywatelem u Kanta. Chodzi mi o coś innego, mianowicie o kryterium stanowienia prawomocnego prawa. Prawa nie tylko legalnego, ale prawa, którego mamy przestrzegać z istotnych powodów. Jakie jest kryterium tutaj? Otóż takiego prawa nie może stanowić jednostkowa wola, lecz połączona wola wszystkich obywateli. To jest, od razu zaznacza Kant, czysta idea rozumu, która „nakłada [...] na każdego prawodawcę obowiązek ustanawiania swych praw tak, ażeby mogły one wynikać ze zjednoczonej woli całego narodu, i by każdego poddanego, o ile chce on być obywatelem, rozpatrywać tak, jak gdyby wraz z innymi dał on na taką wolę swoją zgodę”⁵. Kant dalej pisze: jeżeli wspólnota polityczna jako całość nie mogłaby – tu jest ważny ten tryb warunkowy – wyrazić swojej zgody na określone prawo, „to jest ono niesprawiedliwe”⁶.

Mamy zatem tutaj do czynienia z pewnym kryterium stanowienia sprawiedliwego prawa. To znaczy, że prawodawca jest tutaj ograniczony, w odróżnieniu od koncepcji Hobbesa, gdzie nie ma tego typu ograniczeń dla stanowiącego prawo suwerena. Zdaniem Kanta ten prawodawca powinien stanowić takie prawo, które mogłoby wypływać z woli obywateli jako wspólnoty, czyli pewnej całości politycznej. Ktoś może powiedzieć: to jest myśl republikańska. Niedługo będziemy mówić o koncepcji Jana Jakuba Rousseau i ktoś mógłby rzec: Kant kontynuuje – a moim zdaniem kontynuuje – pod wieloma względami

⁴ Por. Immanuel Kant, *O porzekadle...*, s. 24 i n. (VIII 294 i n.).

⁵ Tamże, s. 27 (VIII 297).

⁶ Dokładnie: „jeśli prawo tak zostało skonstruowane, że cały naród w żaden sposób nie mógłby dać na nie przyzwolenia [...], to jest ono niesprawiedliwe [...]” (tamże, s. 27 [VIII 297]).

myśl Jana Jakuba Rousseau, ale od razu przypomina sobie o pruskiej cenzurze i zaznacza, że nie idzie mu o praktyczne stanowienie w ten sposób prawa, tylko o pewną ideę rozumu. W praktyce ten prawodawca – w przypadku Kanta, jak dowiadujemy się z wielu jego pism, taki oświecony monarcha – może stanowić prawo samodzielnie, ale powinien się przy tym kierować ową ideą, która ogranicza go w tym stanowieniu prawa, każąc mu zadać pytanie, czy takie prawo, jakie stanowi, mogłoby wypływać z połączonej woli wszystkich obywateli.

A zatem to zasada, choć może nie praktyka, woli czy autonomii ludu stoi ponad jednostkową arbitralną wolą suwerena. To jest istotna różnica. Pojawia się tu pewnego typu ograniczenie. Hobbes wprowadzie mówił, że dobrze rządzący suweren powinien w stanowieniu prawa brać pod uwagę owe prawa naturalne, ale jak pamiętamy, nie musi⁷. Tymczasem tutaj jest wyraźne ograniczenie samowoli stanowiącego prawo przez to kryterium, przy którego zastosowaniu stanowiący prawo musi zastanowić się, czy taka reguła prawna, jaką wprowadza, mogłaby wypływać ze zjednoczonej woli całej wspólnoty politycznej. Takiemu prawu mamy dobre, racjonalne powody się podporządkować, a – dopowiedzmy za Kanta, bo nad nami pruska cenzura nie ciąży – innemu nie. Takiemu prawu obywatel powinien się podporządkowywać.

6.3 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 5: rozum publiczny i prywatny

Ostatni punkt tej polemiki to bardzo ciekawe stwierdzenie, które odsyła jeszcze do innego tekstu kantowskiego. Mianowicie Kant jest przekonany, że państwo utrzymuje się nie tylko dzięki zasadzie posłuszeństwa. Czyli można powiedzieć, że Kant poddaje w tym punkcie krytyce ową zasadę, którą za Schmittem tak sobie sformułowaliśmy w odniesieniu do teorii Hobbesa: *Protego ergo oblige* – bezpieczeństwo za posłuszeństwo⁸. Suweren oferuje nam bezpieczeństwo w zamian za posłuszeństwo wobec jego działań i decyzji. Posłuszeństwo, powiada Kant, nie jest jedyną podstawą działania państwa, lecz posłuszeństwo uzupełnione o tak zwanego, jak to ładnie nazywa, „*duch [a] wolności*”⁹. Gdzież ten duch wolności znajduje swój wyraz? Kant ma bardzo precyzyjne wyobrażenie, w jaki sposób ta wolność obywatelska powinna się manifestować, i tutaj okazuje się, że: „*wolność pisanego słowa, w granicach głębokiego poważania i miłości dla ustroju, w którym się żyje [...] – jest jedynym palladium praw narodu*”¹⁰.

⁷ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.2.

⁸ Por. tamże, punkty 4.8 i 4.16.

⁹ Immanuel Kant, *O porządku...*, s. 36 (VIII 305).

¹⁰ Tamże, s. 35 (VIII 304).

Jak rozumieć tę wolność słowa? Tutaj pomocne wydaje się rozróżnienie z wcześniejszego eseju Kanta, bardzo słynnego, pod tytułem *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie* z 1784 roku. W tym krótkim, ale bardzo gęstym i ważnym tekście Kant dokonuje rozróżnienia między publicznym a prywatnym użytkowaniem rozumu. To warto sobie zapamiętać, bo to jest bardzo ciekawe i inspirujące, choć nie zawsze łatwe do przeprowadzenia w praktyce.

Jak my słyszymy „prywatny i publiczny użytek rozumu”, to pierwsze, co nam przychodzi do głowy, to jest to, że jak ja bym teraz wyłączył kamerę¹¹ i zaczął coś czytać albo pisać, to właśnie w tym pisaniu na przykład czyniłbym prywatny użytek rozumu, bo jestem w prywatnej przestrzeni. A jak do państwa mówię, to wtedy czynię publiczny użytek rozumu, bo przemawiam publicznie. Otóż właśnie Kant dokonuje tutaj trochę przewrotnego odwrócenia tych pojęć. Jego zdaniem prywatny użytek rozumu to jest wypełnianie określonych, ustalonych już celów, bez możliwości ich podważenia czy zmiany w trakcie danej praktyki społecznej. Natomiast użytek publiczny rozumu to jest taki użytek, który jest zwrócony ku wszystkim jako światowej publiczności. To jest użytek polegający na namyśle nad samymi celami różnych praktyk społecznych¹². To jak widać, nie ma nic wspólnego z przestrzenią. Można być na widoku publicznym i czynić prywatny użytek rozumu. Można być w przestrzeni prywatnej, na przykład w swoim domu, i czynić użytek publiczny rozumu.

Żeby teraz zejść z tego diapazonu abstrakcyjnego i podać jakieś przykłady. Kant sam je podaje. Pastor, który z ambony przemawia, nie może, kiedy mówi do zgromadzenia wiernych, podważać dogmatów swojego Kościoła. Zaprzeczałby praktyce, w której bierze udział i w której wypełnia określoną funkcję. Ale to wypełnianie funkcji w ramach praktyki społecznej to jest prywatny użytek rozumu. Cele są już wyznaczone i ten pastor, ten duchowny wykonuje tylko pewną funkcję społeczną w ramach określonej instytucji i tam czyni prywatny użytek rozumu. Natomiast ten sam pastor jako uczony, jako teolog może zasiąść do swojego biurka i napisać rozprawę, artykuł i tak dalej, w którym będzie się zwracał do czytającej publiczności, i w tej rozprawie czy w tym artykule może oczywiście poddać krytyce prawdy wiary, dogmaty czy cokolwiek, co wiąże się z nauką danego Kościoła¹³.

¹¹ Wykłady miały charakter zdalny i formę nagrań wideo por. *Przedmowa*, s. 14 i n.

¹² Por. Immanuel Kant, *Co to jest Oświecenie*, tłum. Adam Landman, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 54–55 (VIII 36–37).

¹³ Por.: „Podobnie zobowiązany jest duchowny uczyć swoich uczniów katechizmu i wygłaszać wiernym kazania zgodnie z symbolami wiary kościoła, któremu służy; na tych warunkach bowiem został przyjęty. Jako uczony jednak ma on zupełną swobodę, a nawet powołany jest do tego, by wszystkie swoje dokładnie przemyślane i dobrymi chęciami ożywione myśli o błędach w tych symbolach oraz swoje propozycje naprawy instytucji religijnych

Inny przykład, który Kant podaje: poborca, urzędnik podatkowy nie może podawać w wątpliwość sensu określonych podatków, kiedy je zbiera, bo zaprzeczałby sam sobie i – można powiedzieć z perspektywy Kanta – paraliżowałby działanie pewnej instytucji, którą reprezentuje. Natomiast ten sam urzędnik podatkowy jako uczony znający się na systemie podatkowym może zasiąść i napisać rozprawę, gdzie skrytykuje te podatki, które właśnie zebrał, ale nie konkretne kwoty, tylko zasady systemu podatkowego, i proponuje określone zmiany¹⁴. To będzie publiczny użytek rozumu w przeciwieństwie do tego pierwszego, który znowu, jako związany z wykonywaniem konkretnej funkcji, z realizacją określonych już celów, jest użytkiem zaledwie prywatnym.

6.4 Kantowskie pojęcie krytyki społecznej

Co to znaczy? To jest ciekawa koncepcja, ponieważ, jak sądzę, Kant przede wszystkim daje nam do zrozumienia, że do przeprowadzenia krytyki społecznej – proszę zobaczyć, tu mamy po raz pierwszy ważne z perspektywy filozofii społecznej pojęcie krytyki – potrzebny jest dystans od bezpośredniego zaangażowania w społeczne praktyki. Kant gdzieś ładnie pisze, że bliskość władzy zakłóca wolne sądy rozumu¹⁵. Bardzo ładne zdanie ku pamięci wielu osób. Ale trawestując, można by powiedzieć, bliskość procesów społecznych, w których się uczestniczy, też może zakłócać wolne sądy rozumu. Kant postuluje zatem pewien dystans wobec praktyki społecznej jako warunek przeprowadzenia racjonalnej krytyki tej właśnie praktyki. Czy też dystans wobec określonej instytucji, w której się nawet działa, jako warunek dokonania krytyki działań czy zasad tej instytucji. To jest publiczny użytek rozumu.

W kontekście rozprawy o oświeceniu państwo się domyśla, że taki publiczny użytek rozumu to jest właśnie ten użytek, który przyczynia się do postępującego oświecenia. Oświecenia rozumianego nie jako po prostu epoka w dziejach ludzkości, tylko, jak to Kant powiada, o czym już kiedyś

i kościelnych zakomunikować publiczności” (tamże, s. 56 [VIII 38]). Warto podkreślić, że Kant nie przywołuje przykładu pastora, tak jak przedstawia to Kloc-Konkołowicz, lecz mówi ogólnie o duchownym, bez doprecyzowania wyznania.

¹⁴ W omawianym tekście Kant nie podaje także przykładu poborcy podatkowego, lecz wyłącznie krótko wspomina o sytuacji obywatela płacącego podatki. Przykład poborcy jest własną interpretacją Kłoca-Konkołowicza.

¹⁵ Kloc-Konkołowicz cytuje tutaj z pamięci i zmienia nieco znaczenie cytatu. Dokładnie brzmi on w polskim tłumaczeniu: „Tęgo, by królowie filozofowali lub filozofowie zostali królami, nie należy ani oczekiwać, ani też sobie życzyć: posiadanie władzy nieuchronnie zakłócić musi wolne sądy rozumu” (Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju...*, s. 77 [VIII 369]).

wspominałem, jako wyjście z zawinionego stanu niepełnoletności¹⁶, czyli po prostu jako przejście do autonomii myślenia. Ta autonomia myślenia konstituowana jest przez racjonalną krytykę.

Krytykując Hobbesa, Kant powiada: kto odbiera obywatelom prawo do tak rozumianej krytyki, a zatem nie do bezpośredniego blokowania określonych praktyk społecznych czy instytucji, ale przeprowadzania ich zdystansowanej, racjonalnej krytyki w formie pisanego słowa, skierowanego do wszystkich, którzy chcą i potrafią czytać i dyskutować – odbieranie tego typu prawa obywatelom to odbieranie im podstawowego prawa. Tego prawa, które broni ich wolności. Takie działanie z perspektywy Kanta jest nie tylko niesprawiedliwe – to jest bardzo ciekawy wątek – ale też nieracjonalne ze strony władzy suwerennej. Dlaczego nieracjonalne? Bowiem władza suwerenna, mówi Kant, odbiera sobie tym samym możliwość dostrzeżenia błędów, które należy skorygować w jej działaniu. Zamykając usta swoim obywatelom, blokując krytykę, sama władza szkodzi sobie przez takie zamknięcie wentylu bezpieczeństwa, przez odebranie sobie możliwości zmiany w porę tych urządzeń, tych regulacji, które nie działają albo działają źle. Więc jest to nie tylko niesprawiedliwe w stosunku do obywateli, ale także nieracjonalne dla samej władzy, która tak postępuje. Jeśli się takie prawo odbiera, mówi Kant, to efektem jest narastanie frustracji, narastanie sprzeciwu, a w końcu doprowadzenie do buntu i rebelii¹⁷.

6.5 Habermas o Kanta polemice z Hobbesem

Spróbujmy teraz tę wielopoziomową krytykę, którą Kant wysunął pod adresem Hobbesa, jakoś podsumować, dokonać syntezy. Jürgenowi Habermasowi polemika z Hobbesem jawi się jako istotny moment, w którym pojawia się bardzo ważny kantowski wgląd¹⁸. Bardziej współczesnym językiem moglibyśmy powiedzieć, że Kant odkrywa tutaj, iż choć normy prawne w nowoczesnym społeczeństwie można traktować po prostu jako zewnętrzne ograniczenia, jako bariery – te płoty, o których pisał Hobbes¹⁹ – dla wolnego działania, a zatem znajdować się wobec nich w postawie czysto strategicznej (tak jak sobie powiedzieliśmy, że ja muszę po prostu wiedzieć, gdzie są te ograniczenia i umiejętnie się między nimi poruszać – to jest postawa strategiczna), to jednak w nowoczesnym, praworządnym państwie musi być możliwe przyjęcie także

¹⁶ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.21.

¹⁷ Por. Immanuel Kant, *O porzekadle...*, s. 34–36 (VIII 304–305).

¹⁸ Przedstawiona w kolejnych akapitach rekonstrukcja por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 41–48.

¹⁹ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.18 oraz wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.7.

innej postawy przez obywateli. Postawy, którą Habermas nazywa postawą performatywną, a którą Kant określa mianem prawodawstwa, polegającej na ujęciu własnej woli jako „woli powszechnie prawodawczej”²⁰.

W kolejnych wykładach będziemy rozmawiać o Kancie²¹ i będziemy wtedy dokładniej mogli prześledzić, dlaczego prawodawstwo woli to taki istotny punkt. Ale już teraz trzeba powiedzieć, że to jest zupełnie inna postawa niż postawa strategiczna, w której ja odrywam się od bezpośrednich interesów. To widać nawet właśnie w tej rozprawie o oświeceniu. Ten poborca podatkowy czy ktokolwiek, kto wykonuje jakąś funkcję społeczną, on ma przecież interes w tym, żeby tę funkcję wykonać tak, jak mu ją przepisano, zgodnie z obowiązującymi zasadami. Otrzymuje za to wynagrodzenie. To jest jego empiryczny interes. Ale kiedy zasiada do pisania krytyki pod adresem instytucji i urzędów, w których sam bierze udział, to już nie kieruje się interesem – tak myśli Kant – tylko kieruje się inną perspektywą, stawia się jakby w miejscu kogoś, kto proponuje regulacje prawa dla wszystkich, z sobą samym włącznie. Ta postawa prawodawcza jest postawą performatywną – tworzącą reguły. Kto tworzy reguły, według Kanta musi porzucić strategiczną postawę realizacji własnych interesów. Musi spojrzeć na siebie jako na współobywatela, który proponuje coś dla całej wspólnoty politycznej.

To jest właśnie całe *clou* – mówi Habermas, odwołując się do tej polemiki kantowskiej z Hobbesem – nowoczesnego społeczeństwa. To trzeba zrozumieć: ono musi być tak skonstruowane pod względem prawnym, aby obywatele mieli możliwość ograniczyć swoje postrzeganie prawa wyłącznie do postawy strategicznej. Ale jednocześnie obywatelowi musi być dana możliwość, by postrzegał prawo z perspektywy performatywnej, by widział siebie samego w roli potencjalnego prawodawcy. Tylko te dwie możliwości razem dają nam nie tylko legalnie ustanowione, ale też prawowite prawo, to znaczy takie, którego możemy przestrzegać z istotnych powodów racjonalnych, a nie tylko z tego powodu, że boimy się zastosowania zewnętrznej sankcji.

6.6 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 6: podsumowanie

Móc siebie zobaczyć w roli prawodawcy to jest centralna idea kantowskiego pojęcia wolności jako autonomii. Bez tej możliwości nie ma wolności. To jest zupełnie inny poziom rozważań normatywnych niż użytecznościowe rozważania w rodzaju „wojna albo pokój”, „nieustanny konflikt albo dojście do porozumienia i zawarcie umowy”. Można to też ująć w ten sposób,

²⁰ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 65–72 (IV 431–436).

²¹ Por. wykład 10 z 22.12.2020 i n.

że Kant zdaje się rozumieć pewien normatywny wymiar uspołecznienia, który Hobbes próbuje wypchnąć albo ukryć, tak trochę zamieść pod dywan. Tak jak w tej konstrukcji stanu natury, tam w ogóle nie ma mowy o tym wymiarze normatywnym. Tam jest tylko dążenie do samozachowania, chęć przetrwania, możliwość zastosowania wszelkich środków. Ta czysta deskryptywność stanu natury u Hobbesa przecież rzuca się w oczy. Ale wypchnięta normatywność, jak widzieliśmy, wraca w postaci prawa natury jako prawa rozumowego²². Jednak u Hobbesa ta normatywność nigdy nie nabiera takiego charakteru jak u Kanta. Bowiem, jak sobie powiedzieliśmy, wszelkiego typu gwarancje tej normatywności pochodzą zawsze ze świata mocy, ze świata siły, są zatem wobec samego prawa i wobec samego rozumu, który może być źródłem prawa, czymś zewnętrznym.

Podsumowując, można by wymienić cztery zarzuty Kanta wobec Hobbesa. Po pierwsze, nie da się oprzeć modelu uspołecznienia wyłącznie na rozważaniach natury utylitarystycznej, użytecznościowej. W uspołecznieniu zawarty jest nieusuwalny wymiar normatywny, wymiar powinności, polegający na konieczności wzajemnego uznania swoich sfer wolności i znajdujący wyraz w prawie. Dostrzeżenie tego wymiaru uspołecznienia to jest właśnie, jak sądzę, osiągnięcie Kanta i z tego punktu widzenia koncepcja hobbesowska jawi się jako spójna tylko wtedy, jeśli tę normatywność wprowadza kuchennymi drzwiami. Inaczej mówiąc, nikt nie może być wolny, dopóki wolność nie jest powszechnie uznawana i gwarantowana przez prawo. Dopóki nie implikuje ona uznania wolności innych i poddania się prawom przymuszającym w przypadku naruszenia wolności innych przeze mnie albo poddania się owym prawom przez tych innych w przypadku naruszenia mojej wolności. Wzajemność uznania sfer wolności, wzajemność uznania wolnych działań – tego wymiaru wzajemności, który jest nieodłączny od normatywności, z perspektywy Kanta tak naprawdę u Hobbesa nie ma. Ona jest gdzieś schowana, wykluczona i zepchnięta na margines.

Po drugie – to też jest bardzo trafna uwaga – umowa nie może unicestwiać warunków swojego zawarcia. Zawierający umowę nie może pozbawić się w niej kompetencji, które uzdatniają go w ogóle do zawarcia jakiegokolwiek umowy. Prawo nigdy nie może zatem zagrażać autonomii podmiotu, to znaczy jego zdolności do bycia panem samego siebie.

Wszyscy znają tę słynną formułę kantowską imperatywu kategorycznego z *Uzasadnienia metafizyki moralności*. Istnieje jednak także *Metafizyka moralności* i to są dwa różne dzieła. Studentki i studenci filozofii o tym wiedzą, inni może nie. W tym pierwszym Kant sformułował bardzo znaną wersję imperatywu

²² Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.16.

kategorycznego, czasem nazywaną zakazem instrumentalizacji, głoszącą: postępuj zawsze tak, abyś człowieczeństwo tak w osobie innego, jak i swojej własnej zawsze traktował także jako cel, a nigdy tylko jako środek²³. To jest słynna formuła: zawsze musimy traktować innych i samych siebie także jako cele, a nie tylko jako środki. Natomiast w *Metafizyce moralności* Kant wyodrębia to odniesienie do moich praw, do praw każdego podmiotu i powiada: nie wolno nam dopuścić do tego, byśmy byli przez innych traktowani wyłącznie jako środki. A to znaczy, że każdy ma obowiązek ustanowienia samego siebie jako podmiotu prawa²⁴.

To jest właśnie powiedzenie innymi słowy tego, co Kant tutaj sugeruje. Mianowicie prawo może obowiązywać tylko takie podmioty, które pozostają panami samych siebie. Nie mogą one utracić tego statusu w wyniku wejścia w stosunki prawne, a tak zdaje się być – sugeruje Kant – w relacji między obywatelem i suwerenem u Hobbesa. Dla Kanta nie można utracić tej ważnej jakości bycia panem samego siebie.

Trzeci punkt tej krytyki polegałby na tym, by powiedzieć, że człowiek podlega w sposób prawomocny jedynie takiej władzy, która może wykazać, że na jej regulacje zgodę mogłoby wyrazić zgromadzenie wszystkich obywateli. Zasada autonomii, nie jako zasada praktyki, ale na pewno jako pewne kryterium oceny działań rządu, stoi ponad arbitralną wolą władzy suwerena.

I wreszcie to, o czym sobie przed chwilą mówiliśmy: wolność słowa w granicach obowiązującego prawa jest tym uprawnieniem jednostki, którego nie może jej odbierać prawowity rząd. To byłby akt paternalizmu czy wręcz despotyzmu, który by wiązał się z chęcią odebrania ludziom prawa do posługiwania się ich władzą sądenia. Jest to zatem niedopuszczalne już z powodów pryncypialnych, ale także, jak sobie dziś powiedzieliśmy, po prostu nierozsądne, bo rząd, tłumiąc wolność słowa, doprowadza ostatecznie do wrzenia i rebelii. Rządzący sami pozbawiają się szansy na reformy, które są podpowiadane przez niezadowolonych teoretyków i krytyków.

²³ Dokładnie w polskiej wersji: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 62 [IV 429]). Por. także wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10.

²⁴ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 49 (VI 236). Por. także wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.24. *Metafizyczne podstawy nauki prawa* stanowią część dzieła znanego jako *Metafizyka moralności*, por. przyp. 1 i 3 do wykładu 12 z 19.01.2021.

Locke (I)

6.7 Teoria Hobbesa a teoria Locke'a:
wprowadzenie

Dużo już sobie powiedzieliśmy o możliwej krytyce pod adresem stanowiska Hobbesa. Teraz chciałbym płynnie przejść do *Drugiego traktatu o rządzie* Johna Locke'a i chciałbym prowadzić te rozważania także w pewnym tonie polemicznym wobec *Lewiatana* Hobbesa.

Otóż moglibyśmy wykonać taki eksperyment myślowy. Jak państwo pamiętają, prawa natury u Hobbesa miały taki dziwny status. Hobbes powiada, że to są niby prawa, ale właściwie nie prawa²⁵, to tylko rady rozumu, których nie zawsze trzeba przestrzegać, że to zależy od kontekstu. Co by było jednak, gdyby prawdziwym suwerenem w stanie natury rzeczywiście był Bóg? Choć na ten temat trwają spory, mnie wydaje się, że to, co Hobbes mówi o Bogu, ma jednak charakter obrony przed potencjalnymi zarzutami o ateizm. Nie wdając się w szczegóły tej dyskusji, wystarczy powiedzieć tyle: powoływanie się na prawa Boskie w przypadku Hobbesa nie ma sensu, ponieważ jedynym uprawnionym tłumaczem woli Boskiej jest sam suweren. Więc hipoteza Boga w wymiarze politycznym trochę się redukuje, bo nie można odwoływać się do prawa Boskiego w polemice z suwerenem, skoro to suweren właśnie nam tłumaczy wolę Boską.

A co by było, gdyby jednak uznać, że Bóg faktycznie jest suwerenem stanu natury? To znaczyłoby, że prawo natury może być także uznawane jak najbardziej jako prawo rozumowe, czyli takie, w które każda jednostka ma wgląd dzięki swojemu rozumowi. W każdym razie prawo, które obowiązywałoby w stanie natury, byłoby faktycznie prawem w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie tak jak u Hobbesa – rzekomo prawem, a jednak tylko radą.

W takiej sytuacji my jako zamieszkujący ten wyobrażony stan natury, rozpoznający regulacje prawa naturalnego dzięki wglądowi własnego rozumu nie tylko moglibyśmy odróżniać to, co słuszne, od tego, co niesłuszne, już w stanie natury, ale także moglibyśmy sądzić – i to nie tylko w sensie intelektualnym, ale także w wymiarze czysto praktycznym. To znaczy osądzać i karać, na przykład napastników, którzy w tym stanie natury próbowaliby nam odebrać naszą własność, nastawać na nasze życie czy krępować naszą wolność.

Tak właśnie jest u Locke'a. To jest fundamentalna różnica i jak się od niej wychodzi, to łatwo jest zrozumieć wiele innych rozwiązań i to, dlaczego teorie Hobbesa i Locke'a, pomimo iż, jak sądzę, należą do jednej rodziny, to jednak istotnie się rozchodzą. Spór rodzinny jest tu wyraźny. Moc suwerena, tego

²⁵ Por. przyp. 7.

Boskiego suwerena, Boga po prostu, w stanie natury jest realną mocą. A zatem prawo, które ten Stwórca stanowi, realnie obowiązuje już w stanie natury. Można powiedzieć, że ta siła prawa naturalnego jest odwrotnie proporcjonalna do mocy ziemskiego, politycznego suwerena. Władza polityczna u Locke'a, jak zobaczymy, jest znacznie bardziej ograniczona w tym, co może zrobić, ustanowić, jakie reguły może narzucić obywatelom. To jej ograniczenie, ta mniejsza moc, jeśli tak można powiedzieć, w porównaniu z Hobbesem jest efektem większej mocy praw naturalnych w stanie natury. Trzeba tę zależność widzieć i wtedy, jak sądzę, łatwo zrozumieć, skąd biorą się istotne różnice między Lockiem i Hobbesem.

6.8 Locke: cel *Drugiego traktatu o rządzie*

Jaki jest cel tej rozprawy, o której będę państwu opowiadał, *Drugiego traktatu o rządzie*? Został on opublikowany przez Johna Locke'a w 1690 roku²⁶. Zresztą oba traktaty o rządzie ukazały się w tym roku. Powstały one w dość specyficznym kontekście historycznym. W 1688 roku dochodzi w Anglii do tak zwanej *Glorious Revolution*. Następuje objęcie przez Wilhelma Orańskiego tronu po Jakubie II Stuarcie. *Drugi traktat o rządzie* Johna Locke'a jest z jednej strony – w wymiarze historycznym – uważany przez wielu komentatorów za rodzaj teoretycznego wsparcia prawa Wilhelma Orańskiego do angielskiego tronu, a z drugiej strony za polemikę z poglądami Hobbesa, a przede wszystkim za zwrócenie się przeciwko wszelkim argumentom, które próbowałyby budować podstawy monarchii absolutnej. Jest to sprzeciw wobec koncepcji monarchii absolutnej i bardzo wyraźny sprzeciw – to jest taki wątek, który przewija się przez całe to dzieło – przeciwko boskim uprawnieniom suwerena, monarchy.

6.9 Locke: prawo naturalne

Jak powiedziałem, pierwszorzędną rolę w tej koncepcji Johna Locke'a odgrywa prawo naturalne o bardzo silnym statusie. John Rawls, komentując tę teorię Locke'a, powiada: „prawo naturalne [...] to prawo Boga, rozpoznawanego przez nas naturalną siłą naszego rozumu”²⁷. I dalej pisze: „Locke'owska koncepcja

²⁶ Faktyczna data publikacji dzieła według wielu źródeł to rok 1689. Data 1690 podana jest jednak na karcie tytułowej pierwszego wydania.

²⁷ Kloc-Konkołowicz przywołuje ten cytat prawdopodobnie we własnym tłumaczeniu, o czym świadczy podany numer strony w notatkach, odwołujący się do wydania oryginalnego (s. 111). W polskim wydaniu książki brzmi on: „Kiedy mówię o prawie naturalnym, rozumiem je [...] jako prawa Boga poznawane naszym rozumem” (John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne,

prawa naturalnego dostarcza nam [...] niezależnego porządku wartości moralnych i prawnych”²⁸.

Moglibyśmy zapytać: niezależnego od czego? Rawls od razu uzupełnia: od „publicznego uzasadnienia”²⁹. To znaczy, że prawo natury faktycznie rządzi stanem natury. To jest – co już podkreślałem – ten wymiar faktycznego obowiązywania prawa natury w wyobrażonym stanie natury. Prawo to jednoczy całą ludzkość jako mu podległą. W tej całości, w obrębie ludzkości, wszyscy jesteśmy sobie równi, gdyż wszyscy tak samo temu prawu podlegają. Ktoś mógłby powiedzieć: to znamy już z Hobbesa. Ale to już nie jest ta równość słabych, jak to trochę złośliwie nazwał Hegel³⁰. To jest równość istot, które mają tego samego Stwórcę i podlegają tym samym prawom.

Dlatego podstawowym prawem natury u Johna Locke’a jest zachowanie społeczeństwa i każdej osoby w nim. To znaczy, że z jego punktu widzenia każdy człowiek ma obowiązek dbania o samozachowanie, ale też o zachowanie wszystkich innych, o zachowanie całego rodzaju ludzkiego³¹. Proszę zobaczyć, oba te punkty – nie tylko ten ostatni – są inne niż u Hobbesa. U Hobbesa trudno nawet powiedzieć, że podmioty w stanie natury mają obowiązek samozachowania. Nie, one mają pęd samozachowawczy. One nie mogą inaczej postępować, jak tylko dążyć do samozachowania. Natomiast u Locke’a my mamy obowiązek samozachowania. Jest istotną różnicą powiedzieć, że wszyscy dążą do samozachowania, a powiedzieć, że wszyscy mają *obowiązek* zachowania siebie. Oczywiście dochodzi ten drugi punkt, mianowicie obowiązek zachowania także innych. U Hobbesa nie mamy obowiązku zachowania ani samych siebie, ani innych, natomiast mamy obowiązek przyczyniania się do zachowania innych tylko wtedy, kiedy to jest racjonalne – gdy istnieje władza suwerenna, gdy istnieją sankcje, wtedy jak najbardziej. W stanie natury to zależy: czasem tak, a czasem nie.

6.10 Locke: rola religii

Moglibyśmy powiedzieć tak: to transcendentne tło w postaci Boga nadającego prawa natury jest u Locke’a, w przeciwieństwie do Hobbesa, bardzo ważne, centralne. Bez uchwycenia tego momentu trudno zrozumieć z jednej

Warszawa 2010, s. 175). Warto zauważyć, że przekład Kłoca-Konkołowicza uwzględnia fakt, że Rawls używa pojęcia *natural reason*, co jest pominięte w polskim przekładzie.

²⁸ W polskim wydaniu: „koncepcja prawa naturalnego Locke’a dostarcza nam przykładu niezależnego porządku wartości moralnych i politycznych” (tamże, s. 176).

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.15.

³¹ Por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 167 (ks. II, rozdz. 2, § 6).

strony ten silny status prawa naturalnego, a z drugiej strony pochodną wobec tego silnego statusu prawa naturalnego relatywną słabość władzy stanowiącej w modelu locke'owskim – w porównaniu z jej bezgranicznymi uprawnieniami u Hobbesa.

W tym kierunku, jak sądzę trafnie, interpretuje koncepcję Locke'a Rawls, który powiada: „Religijne tło u Locke'a [...] ma fundamentalne znaczenie”³². Jak ktoś czytał *List o tolerancji* Johna Locke'a, to nie dziwi się temu wcale, bo Locke był po prostu przekonany, że istnieje demonstratywna wiedza o Bogu, można dowieść Jego istnienia³³ za pomocą dowodu z pierwszej przyczyny, znanego nam już od czasów starożytnych. W związku z tym Locke wyklucza niektóre grupy z zakresu działania zasady tolerancji. Kto zostaje wykluczony? Trzy grupy: ateści, mahometanie i katolicy. Locke podaje różne powody, dlaczego nie można wobec nich stosować zasady tolerancji. Powiada, że nie można jej stosować wobec tych, którzy domagają się tolerancji dla siebie, ale jak już ją dostaną, to nie będą stosować tej zasady tolerancji wobec innych³⁴. Nie można jej stosować wobec tych, którzy, jak są wyznawcami jakiejś religii, to podlegają zarazem obcej władzy świeckiej³⁵. To jest oczywiście pod adresem katolików, którzy podlegają władzy papieża i stąd biorą się niezliczone problemy: konflikt lojalności wobec własnego państwa i wobec innej władzy świeckiej, która jest zarazem autorytetem duchowym w ramach ich wyznania.

Najzabawniejszy jest powód wykluczenia ateistów. Ateści, mówi Locke, nie będą dotrzymywać obietnic³⁶. A to dlatego że, jeżeli ktoś zakłada, iż istnieje demonstratywna wiedza o Bogu i można udowodnić Jego istnienie, to jak ktoś tego nie uznaje, to znaczy, że albo tego nie rozumie, albo jest złośliwy – dają mu dowody, a on mówi: nie, ja nie wierzę. Poza tym – to jest ciekawe – on nie będzie dotrzymywał obietnic. To znaczy, że Locke zakłada, iż musi istnieć jakieś transcendentne tło dla norm moralnych. Skoro te normy moralne to jest właśnie prawo naturalne, trzeba wierzyć, że ono jest rzeczywiście prawem ustanowionym przez Boga.

To jest dla nas trochę czy nawet bardzo śmieszne, ale w tamtych czasach to nie było nic dziwnego. Przez długie dekady uważano, że ktoś, kto nie wierzy w istnienie Boga, nie będzie przestrzegał reguł moralnych. Skoro Bóg jest

³² W polskim wydaniu: „zdaniem Locke'a [...] religijne tło ma fundamentalne znaczenie” (John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 187).

³³ W kwestii locke'owskich dowodów na istnienie Boga por. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. Bolesław Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 336–353 (ks. IV, rozdz. 10).

³⁴ Por. John Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, tłum. Leon Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963, s. 53–54.

³⁵ Por. tamże, s. 54–55.

³⁶ Por. tamże, s. 55.

gwarantem ich obowiązywania, a ktoś nie wierzy w tę gwarancję, to nie może traktować poważnie tego porządku. Dlatego takim dyżurnym kontrprzykładem uczciwego ateisty był Baruch Spinoza. Filozof Spinoza, choć był ateistą, to jednak był postrzegany jako uczciwy, moralny i przestrzegający reguł moralnych³⁷. Wiara w Boga okazuje się tutaj rzeczywiście zapleczem normatywności i moralności. A także tłem polityczności.

6.11 Locke: stan natury

Dość tych facecji i żartów z Johna Locke'a. Przybieramy poważną minę i wracamy do *Drugiego traktatu o rządzie*. Jednak to, co sobie powiedzieliśmy, jest istotne: jeśli sobie zdać sprawę z tego, o czym Locke mówi w *Liście o tolerancji*, to staje się jasne, że rzeczywiście Bóg nadaje prawo, które obowiązuje w stanie natury. Prawo naturalne naprawdę tutaj jest prawem, nie na niby, nie w cudzysłowie, nie jako rada, tylko rzeczywiście obowiązuje. To ma też konsekwencje dla opisu samego stanu natury, który istotnie różni się od hobbesowskiego. Przede wszystkim to nie jest, przynajmniej nie musi być, stan wojny. Stan natury i stan wojny – pisze John Locke – „różnią się jeden od drugiego tak dalece, jak daleki jest stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania od stanu wzajemnej wrogości, niechęci, gwałtu i zagłady”³⁸. Więc widzimy, że dla Locke'a stan natury to jest stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania siebie samego i wszystkich innych.

Jakie mamy uprawnienia w owym stanie natury? W porównaniu z Hobbesem, jak sądzę, zmienia się tu relacja uprawnień i prawa naturalnego. Uprawnienia wypływają z prawa naturalnego bezpośrednio. Musimy zatem najpierw dowiedzieć się, co nam nakazuje prawo naturalne. Tak jak już wspominałem, nakazuje nam ono samozachowanie, czyli zachowanie nas samych, oraz zachowanie wszystkich innych. „Każdy [pisze Locke – J.K.-K.] tak jak

³⁷ Kloc-Konkołowicz przywołuje tu częsty w filozofii nowożytnej motyw przedstawiania Spinozy jako przykładu „moralnego ateisty” (por. hasło „Spinoza” w: Pierre Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór: Leukippos, Manichejczycy, Pyrron, Spinoza, Zenon*, tłum. pod kierunkiem Kingi Kaśkiewicz i Adama Grzebińskiego, Translatorium Instytutu Filozofii UMK w składzie: Marta Chojnacka i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, s. 89–156). Na s. 92 Bayle stwierdza: „Ci, którzy go znali, a także chłopcy z wiosek w okolicach, gdzie przez jakiś czas w odosobnieniu mieszkali, wszyscy zgadzali się, że był towarzyski, uprzejmy, szczerzy, uczynny i obyczajny. Choć jest to dziwne, mimo wszystko nie powinno nas to dziwić bardziej niż widok ludzi, którzy wiodą złe życie, choć są całkowicie przekonani o prawdzie Ewangelii” (por. także Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. Jerzy Gąlecki, PWN, Warszawa 1986, s. 456 [V 452]). W pismach Locke'a redakcji nie udało się odnaleźć wzmianki o Spinozie w przywołanym tu kontekście.

³⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 175 (ks. II, rozdz. 3, § 19).

jest *zobowiązany do zachowania siebie samego* i nieopuszczania rozmyślnie swego miejsca wtedy, kiedy jego własne samozachowanie nie jest wystawione na szwank, powinien także, według swych możliwości, *zachować resztę rodzaju ludzkiego*³⁹. Mamy zatem te dwa obowiązki: obowiązek zachowania własnego życia i obowiązek zachowania życia wszystkich innych.

Ludzie – pisze Locke – w stanie natury mają obowiązek „przestrzegać postanowienia prawa natury, które nakazuje pokój i *zachowanie całego rodzaju ludzkiego*”⁴⁰.

Jakkolwiek jest to *stan wolności* [pisze wcześniej – J.K.-K.] nie jest to jednak stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*. Człowiek posiada w tym stanie niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwienia samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu⁴¹.

To jest zakaz samobójstwa i zabójstwa. Nie wolno unicestwić ani samego siebie, ani nikogo innego.

Z tego wynika także, że ludzie nie mają prawa zrzec się swego uprawnienia do samozachowania w jakiegokolwiek umowie. Teraz ktoś może powiedzieć: u Hobbesa było tak samo. Też nie mogliśmy wyrzec się samozachowania. Ale znowu, jak to w sporach rodzinnych, czasem idzie o detale, ale one są tak ważne, że czasem wszyscy się pokłócą, wstaną od stołu i każdy pójdzie w swoją stronę. Tutaj też jest detal, ale bardzo ważny detal. To jest co innego powiedzieć, że ludzie *nie są w stanie* zrezygnować ze swojego pędu samozachowawczego – fizycznie, antropologicznie nie są w stanie – a co innego powiedzieć: *nie mają prawa* zrezygnować ze swojego samozachowania. Co innego jest powiedzieć: ludzie *dążą* do samozachowania i nie należy oczekiwać nawet, że z tego zrezygnują, bo to jest wbrew ich naturze – a co innego jest powiedzieć: ludzie *są zobowiązani* zachować swoje istnienie.

Można zatem powiedzieć, że prawo do samozachowania u Locke’a jest w pełni symetryczne. Z czego to się bierze? Z tego, że nie jesteśmy dysponentami, jego zdaniem, ani życia własnego, ani życia innych osób. Znowu kłania się tło stanu natury w postaci jego Stwórcy. Locke pisze w ten sposób:

Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończenie mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie

³⁹ Tamże, s. 167 (ks. II, rozdz. 2, § 7).

⁴⁰ Tamże, s. 167 (ks. II, rozdz. 2, § 6).

⁴¹ Tamże, s. 166 (ks. II, rozdz. 2, § 6).

komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury. Nie można więc zakładać istnienia wśród nas takiej *podległości*, która upoważniałaby do unicestwienia jeden drugiego tak, jak gdybyśmy zostali stworzeni jeden dla pożytku drugiego [...]⁴².

Widzimy zatem, że ta równość naszych uprawnień i zdolności jako ludzi ugruntowana jest we wspólnej nam wszystkim właściwości, mianowicie we właściwości bycia własnością Stwórcy. Nie widać dostrzegalnych, wyraźnych różnic między nami, Stwórca nigdzie nie objawił żadnej deklaracji na temat podległości jednych wobec drugich i stąd bierze się nasza równość w stanie natury. Można by powiedzieć, że paradoksalnie w tym stanie natury u Locke'a wolno nam zdecydowanie mniej zrobić niż w stanie natury u Hobbesa – nie chcę powiedzieć, że nasz status jest słabszy, bo Locke powiada, że w stanie natury wszyscy jesteśmy królami⁴³, więc to może byłaby przesada. Co jednak ciekawe, dzięki temu czy skutek tego wolno też mniej władzy, która potem się wyłoni, kiedy już ten stan natury opuścimy. Jedno z drugim jest ściśle związane.

6.12 Locke: uprawnienia naturalne

Otóż w tym locke'owskim stanie natury nie tylko podlegamy prawu naturalnemu, ale też jesteśmy jego uprawnionymi wykonawcami czy egzekutorami. Píše Locke w ten sposób: „człowiek jest uprawniony do ukarania przestępcy i wykonania prawa natury”⁴⁴. Ale także ta stosowana przez nas w stanie natury kara wobec kogoś, kto w jakiś sposób nastawał na naszą własność, zdrowie czy życie, jest ograniczona rozumem i sumieniem, a mówiąc precyzyjniej, pewnym celem. Człowiek w stanie natury może ukarać przestępcę, ale

tylko tak dalece, jak spokojnie dyktuje mu to rozum i sumienie, odpowiednio do popełnionego przestępstwa. Kara ta jest tak wysoka, by mogła służyć *powetowaniu szkody i powstrzymaniu przestępcy*. Są to dwa powody, dla których jeden człowiek może wyrządzić krzywdę drugiemu, a co my określamy mianem *kary*⁴⁵.

Tu widzimy, że Locke wyraźnie ogranicza nasze uprawnienia w karaniu innych. To nie ma być krwawa zemsta, tylko kara proporcjonalna i od razu skierowana na powetowanie szkody, także na poprawę karanego i tak dalej.

⁴² Tamże, s. 166–167 (ks. II, rozdz. 2, § 6).

⁴³ Por. niżej, punkt 6.12.

⁴⁴ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 168 (ks. II, rozdz. 2, § 8).

⁴⁵ Tamże.

Co ciekawe, to nie wyklucza karania nawet śmiercią w stanie natury: człowiek ma władzę karania innych „łącznie z możliwością pozbawienia ich życia, gdy w jego przekonaniu ohyda popełnionej zbrodni tego wymaga”⁴⁶.

Właśnie to indywidualne prawo sądenia i karania przestępców – podkreślam, w stanie natury – Locke podsumowuje w bardzo plastycznej metaforze, zgodnie z którą w stanie natury „wszyscy [...] są królami”⁴⁷. Tutaj zostaje podkreślona sędziowska, by tak rzec, funkcja monarchy. A zatem w stanie natury wszyscy są takimi monarchami i wszyscy mają prawo sądzić i karać.

6.13 Locke: indywidualne prawo sądenia

Mnie się wydaje, że to indywidualne prawo sądenia i karania przestępstw jest w ogóle węzłowym punktem tej koncepcji. To nie jest żadna marginalna kwestia. Locke pisze mianowicie: „Gdyby każdy człowiek nie miał na mocy prawa natury władzy karania przestępstw popełnionych przeciwko temu prawu tak, jak on rzeczowo osądzi, iż sprawa tego wymaga, to nie rozumiem, jak zwierzchnia władza jakiejś społeczności mogłaby ukarać kogoś z innego kraju [...]”⁴⁸.

Ten ostatni cytat można oczywiście przede wszystkim przeczytać jako polemikę z Hobbesem. U Hobbesa w stanie natury jednostki nie mają prawa karania siebie nawzajem. Jeśli nawet Hobbes może gdzieś coś takiego pisać, to jeśli rozumiemy dobrze jego teorię, pojęcie kary w stanie natury nie ma przecież żadnego sensu, bo nie ma tam usankcjonowanych norm prawnych. Jak pamiętamy, w stanie natury dobro i zło są całkowicie relatywne. Każdy ma prawo bronić się wszelkimi dostępnymi środkami. Ta obrona jest najbardziej skuteczna wtedy, kiedy tak naprawdę jest atakiem. Więc jedyne, o czym możemy mówić, to jest zasada akcji i reakcji, akcji i retorsji⁴⁹. Czyli my mamy prawo w obliczu ataku bronić się i nawet przejść do ataku, zdominować czy nawet usunąć tego atakującego, ale to nie jest żadna kara. Kara może mieć miejsce tylko w sytuacji, kiedy są już ustanowione normy prawne, są przewidziane sankcje, jest władza, która może te kary stosować. Natomiast w stanie natury to jest pojęcie niedorzeczne.

Oczywiście nawet w przypadku Hobbesa można by powiedzieć, że przecież obowiązują u niego tak zwane prawa natury i Hobbes też mówi o tym, że jak ktoś stosuje wobec kogoś karę w stanie natury, to powinien tak ją stosować, żeby ten ukarany nie został zupełnie pozbawiony życia czy możliwości poprawy⁵⁰.

⁴⁶ Tamże, s. 222 (ks. II, rozdz. 7, § 87).

⁴⁷ Tamże, s. 251 (ks. II, rozdz. 9, § 123).

⁴⁸ Tamże, s. 169 (ks. II, rozdz. 2, § 9).

⁴⁹ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.8.

⁵⁰ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.1.

Niby tak, ale, znowu, to są rady. Mądrze by było tak zrobić, zdaniem Hobbesa, ale to nie jest obowiązek. Powtarzam – w stanie natury u Hobbesa każdy ma prawo bronić się wszelkimi możliwymi środkami, takimi, jakie uzna za stosowne. Natomiast u Locke’a wyrażnie mowa jest o tym, że jest *nakaz* faktycznie obowiązującego prawa natury, by stosować tylko kary proporcjonalne.

6.14 Liberalna koncepcja władzy u Locke’a

Więc jeden wymiar tego twierdzenia Locke’a jest polemiczny wobec teorii hobbesowskiej, ale jest tu jeszcze inny wymiar, który chciałbym podkreślić. Mianowicie to twierdzenie jest jednym z fundamentów każdej liberalnej teorii państwa i władzy, każdej liberalnej teorii społecznej. Mianowicie władza w kontekście teorii liberalnych nie może mieć żadnych praw *sui generis*, których nie dałoby się zredukować do odpowiednich prerogatyw poszczególnych obywateli. To jest niesłychanie istotne we wszelkich koncepcjach liberalnych. Niezależnie od różnych form, jakie te koncepcje mogą przyjmować, to na pewno je wszystkie łączy: przekonanie, że władza polityczna nie ma żadnych uprawnień, co do których nie można by pokazać, w jaki sposób one z tych uprawnień jednostek wynikają. Można by powiedzieć, że władza polityczna w koncepcjach liberalnych tylko agreguje uprawnienia jednostek i ich moc, ale w procesie powstawania tej władzy nie pojawia się żaden nowy rodzaj uprawnienia, które nie wywodziłoby się z uprawnień jednostek i nie dałoby się do tych uprawnień zredukować. To od razu oczywiście bardzo poważnie ogranicza wszelkie działania władzy politycznej w koncepcjach liberalnych.

Na tym przykładzie widać to świetnie. Locke mówi: gdybyśmy nie mieli w tym wyobrażonym stanie natury prawa do sądzenia i karania, to ja nie wiem, skąd takie prawo bierze się w przypadku państw. Prawo do sądzenia i karania przez państwo musi zostać wywiedzione z prawa do sądzenia i karania samych jednostek. Gdyby jednostki nie miały tego prawa, a państwo by je miało, to coś by tu nie grało, mówi Locke. Państwo jest możliwe do zaakceptowania tylko wtedy, gdy założymy, że jego kompetencje i prerogatywy – w tym wypadku prerogatywa do sądzenia i karania – wywodzą się z prerogatyw jednostek, które to państwo tworzą. To jest absolutnie kluczowe: jeśli jednostka nie ma takiego prawa w stanie natury, to nie ma tego prawa także władza, której wszelkie uprawnienia pochodzą wyłącznie od jednostki.

6.15 Locke: wyjście ze stanu natury

Znamy zatem już uprawnienia człowieka w stanie natury i możemy teraz zadać pytanie, które Locke sam też formułuje: co zatem w ogóle może skłonić owych ludzi do wyjścia z tak opisanego stanu natury? Stan natury może, ale

nie musi przekształcić się w stan wojny. Głównym źródłem przekształcenia się stanu natury, który jak sobie czytaliśmy, jest opisany jako stan pokoju, współpracy, życzliwości i tak dalej, w stan wojny – inaczej mówiąc: główną niedogodnością stanu natury jest, w przeciwieństwie do Hobbesa, nie wojna wszystkich przeciwko wszystkim i łączący się z tym strach przed gwałtowną śmiercią, lecz jednostronność sądu. Wraca motyw, o którym mówiłem wcześniej, jako absolutnie węzłowy w tej teorii – prerogatywa do sądenia i karania. Proszę zobaczyć: powodem wyjścia ze stanu natury jest nie tyle strach przed gwałtowną śmiercią, ile jednostronność sądu.

Pozwolę sobie przytoczyć tutaj dłuższy, ale bardzo istotny cytat. Można powiedzieć, że sam Locke formułuje wobec swojej koncepcji sędziów w stanie natury możliwy zarzut. Mianowicie: ktoś mógłby powiedzieć, że sytuacja, w której każdy może wykonywać funkcję sędziego – można by rzec, każdy jest sędzią we własnej sprawie – nieuchronnie musi prowadzić do chaosu. Sam Locke przyznaje – tak, rzeczywiście, to jest słuszny zarzut:

to niedorzeczne, by ludzie mieli być sędziami we własnych sprawach, ponieważ miłość własna będzie ich czynić stronniczymi wobec siebie samych i ich przyjaciół. Z drugiej zaś strony, złośliwość, namiętności i chęć zemsty spowodują, iż będą oni tak dalece karać innych, że nie nastąpi nic innego niż zamęt i chaos. Bóg zaś z pewnością po to powołał rząd, by ten powstrzymywał gwałt i stronniczość wśród ludzi. Chętnie przyznam, że *rząd obywatelski* jest właściwym środkiem na niedogodności stanu natury, które z pewnością muszą być wielkie, skoro ludzie mogą w nim być sędziami we własnych sprawach [...] ⁵¹.

Czyli Locke, można powiedzieć, częściowo przynajmniej przyznaje rację takiemu właśnie polemiciście. Powiada: tak, również przy moich założeniach stan natury dość łatwo może przekształcić się w stan wojny. Łatwo to sobie wyobrazić. Osoba A osądza i stosuje karę wobec osoby B, osoba B przy następnej okazji odpowiednio odwziewa się osobie A, z nawiązką, kierując się miłością własną – i następuje pewna spirala. Stronniczość sądu prowadzi do spirali narastającej agresji i krzywdy po obu stronach. To prowadzi do eskalacji przemocy i do wybuchu konfliktu. Takie ryzyko, przyznaje Locke, może rzeczywiście skłaniać do wyjścia ze stanu natury i powołania wspólnoty obywatelskiej.

6.16 Locke: niedogodność stanu natury

Ale przyznając, że tak jest istotnie, że nawet w opisanym przez niego – bukolicznie trochę – stanie natury, w którym wszyscy mogą żyć w zgodzie, wzajemnej

⁵¹ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 171–172 (ks. II, rozdz. 2, § 13).

współpracy, życzliwości i pomocy, jednak zdarzają się przypadki naruszania prawa natury, które w połączeniu z jednostronnością sądu, przesadnymi karami i przesadną zemstą za te przekroczenia mogą jednak nawet z tego pokojowego stanu natury uczynić stan wojny, od razu zaznacza, że z całą pewnością odpowiedzią na ten problem czy lekarstwem wobec tej potencjalnej choroby nie jest suweren Hobbesa:

Skoro rząd ma być środkiem przeciwko złu [proszę zobaczyć: ustanowienie władzy suwerennej ma być środkiem przeciwko złu – J.K.-K.], które ma miejsce wtedy, gdy ludzie są sędziami we własnych sprawach, co czyni stan natury nie do zniesienia, to chciałbym wiedzieć, jaki jest to rodzaj rządu i w jakim stopniu jest on lepszy od stanu natury, gdzie jeden człowiek, panując nad całą gromadą, posiada wolność sądzenia we własnej sprawie i może uczynić swoim poddanym wszystko, co tylko mu się spodoba⁵².

Czyli na tę potencjalną chorobę, która przekształca stan natury ze stanu pokoju w stan wojny, na jednostronność sądu, na pewno lekarstwem nie jest taka władza suwerenna, jaką proponuje nam Hobbes. A to dlatego, że jego suweren jest absolutnie jednostronny w swoich sądach. To jest bardzo ciekawa, inteligentna polemika. Locke mówi: jeżeli uznamy, że ustanowienie władzy suwerennej ma zapobiegać jednostronności sądu ludzi w stanie natury, to jak możemy konstruować władzę suwerenną jako uprawnioną do jednostronnego sądu?

Także w innym miejscu Locke wspomina o owej jednostronności sądów jako jednej z największych niedogodności stanu natury. To jest fragment, w którym wymienia trzy niedogodności stanu natury. Po pierwsze, brak „ustanowionego, znormalizowanego [...] prawa”⁵³. Ktoś może powiedzieć: zaraz, jak to? Przecież przed chwilą mówiliśmy, że jest ustanowione prawo, mianowicie prawo natury. To jest bardzo ciekawe, bo Locke z jednej strony powiada, że właściwie prawo natury jest jaśniejsze, bardziej przejrzyste, prostsze od prawa stanowionego. Prawo stanowione bywa często powikłane, ciemne, niejasne, można tam różne rzeczy forsować, natomiast prawo natury, rozpoznawalne dzięki wglądowi naszego rozumu, wydaje się w porównaniu z tym proste, jasne, przejrzyste. Ale jednak ludzie, przynajmniej w większości, nie studiują tak dokładnie owych praw natury i nie zastanawiają się nad tym, więc ten brak znormalizowanego prawa jest jednak pewnym problemem.

Po drugie brak „bezzstronnego sędziego”⁵⁴ (znów ta jednostronność sądu, o której mówiliśmy). I po trzecie częsta niemożność egzekucji tego prawa⁵⁵,

⁵² Tamże, s. 172 (ks. II, rozdz. 2, § 13).

⁵³ Tamże, s. 252 (ks. II, rozdz. 9, § 124).

⁵⁴ Tamże (ks. II, rozdz. 9, § 125).

⁵⁵ Por. tamże (ks. II, rozdz. 9, § 126).

czyli brak ustanowionej sankcji. To są trzy niedogodności stanu natury. Proszę zobaczyć, wszystkie te niedogodności znowu związane są z prawem, jego niedookreśleniem, jednostronnością sądu i brakiem nieuniknioności kary czy brakiem sankcji, która z całą pewnością miałaby być zastosowana.

6.17 Locke: ustanowienie władzy politycznej

Trzeba to zrozumieć: te i tylko te problemy ma uregulować władza suwerenna ustanawiana w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Ludzie po to powołują wspólnotę obywatelską i ustanawiają władzę, by ta władza zapobiegła tym trzem niedogodnościom stanu natury: niedookreśloności praw, jednostronności sądu i brakowi nieuchronnej sankcji.

Ustanowienie władzy polega, zdaniem Locke'a, na transferze dwu władz, które człowiek posiada w stanie natury, a o których wspominaliśmy już wcześniej. Po pierwsze, władzy działania na rzecz samozachowania i zachowania innych. Co ciekawe, tej władzy człowiek, który przystępuje wraz z innymi do ustanowienia władzy suwerennej, nie zrzeka się nigdy całkowicie, a jedynie w takim stopniu, jaki jest konieczny do ochrony jego i innych przez prawa. Po drugie władzy osądzania i karania przestępstw przeciwko prawu naturalnemu. Tę władzę i związaną z nią moc egzekwowania owych praw przekazuje się całkowicie. To ważne: przekazujemy władzy całkowicie prawo sądenia i karania, natomiast nie przekazujemy całkowicie prawa i obowiązku samozachowania oraz zachowania innych.

A zatem utworzenie społeczeństwa obywatelskiego, bo o tym jest tutaj mowa, polega w pierwszym rzędzie na rezygnacji z władzy osądzania i karania przestępstw i dopiero w ślad za tym na transferze mocy potrzebnej do egzekucji tego prawa. Píše Locke tak:

Każdy człowiek, który przystąpił do społeczeństwa obywatelskiego i stał się członkiem wspólnoty, zrezygnował z władzy karania przestępstw przeciwko prawu natury według własnego uznania, gdyż swój osąd dotyczący przestępstw przekazał legislatywie we wszystkich sprawach, w których można odwołać się do zwierzchności⁵⁶.

Będę jeszcze mówił o pewnej idei interpretacyjnej, jeśli chodzi o Locke'a. Niektórzy powiadają, że u Locke'a są właściwie dwie umowy⁵⁷. Jedna jest umową ustanawiającą samo społeczeństwo obywatelskie, a dopiero druga jest umową między tym społeczeństwem obywatelskim a władzą. Już tutaj widać, że Locke mówi o przejściu do społeczeństwa obywatelskiego. Wyjście

⁵⁶ Tamże, s. 223–224 (ks. II, rozdz. 7, § 88).

⁵⁷ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.1.

ze stanu natury to jest przejście do społeczeństwa obywatelskiego. A kiedy wspomina o władzy, to mówi o legislatywie, czyli władzy ustawodawczej. To jest ta pierwsza, podstawowa, kluczowa władza, najbliższa społeczeństwu obywatelskiemu. Jest wyrazem jego woli i to właśnie do tej władzy dokonuje się ów transfer sądzenia i karania, bo ta władza stanowić będzie pozytywne, stanowione prawo.

Ów człowiek z powyższego cytatu „[p]rzekazał również wspólnocie uprawnienie do wykorzystania jego siły do wykonywania wyroków wspólnoty, kiedy tylko zostanie do tego wezwany”⁵⁸. To od razu określa kształt powołanej władzy i od razu narzuca jej granice. Locke pisze dalej w ten sposób:

Nie można więc sądzić, iż tak ukonstytuowana przez nich [ludzi wstępujących do społeczeństwa – *red.*] władza społeczeństwa bądź *legislatywy mogłaby sięgać dalej, niż nakazuje wspólne dobro*. Jest ona zobowiązana tylko do zabezpieczenia własności każdego z nich przed tymi trzema wskazanymi wyżej niedogodnościami, które czynią stan natury tak niebezpiecznym i trudnym. A więc ten, do kogo należy legislatura czy najwyższa władza jakiejś wspólnoty, zobowiązany jest do rządzenia na mocy *niezmiennych*, stanowionych, ogłaszanych i znanych ludowi *praw*, a nie w oparciu o sporządzane na poczekaniu dekrety. Ma on rządzić przy pomocy *bezzstronnych* i prawych *sędziów*, którzy muszą według tych praw rozstrzygać spory. Ponadto jest on zobowiązany do użycia siły wewnątrz wspólnoty *tylko w celu wykonania tych praw*, a na zewnątrz, by nie dopuścić do wyrządzania krzywd przez obcych [...]. Czyniąc to wszystko, nie może on zmierzać do żadnego innego celu niż *pokój, bezpieczeństwo i dobro publiczne* ludu⁵⁹.

Zatem już w tym cytacie widać, że moment ustanowienia władzy jest z punktu widzenia Locke’a od razu dogodnym momentem do nakreślenia wyraźnych jej granic. Władza zostaje tutaj powołana w pewnych celach i obywatele mają prawo oceniać, czy trzyma się ona tych wytyczonych granic, czy nie. To jest już także wstęp do koncepcji nieposłuszeństwa obywatelskiego, które u Locke’a jest dopuszczalne właśnie dlatego, że władza zostaje ustanowiona z pewnymi istotnymi ograniczeniami.

6.18 Locke: trzy istotne elementy koncepcji władzy

Do nich jeszcze powrócę, a teraz chciałbym powiedzieć, co ten akt utworzenia, ukonstytuowania społeczeństwa obywatelskiego i konstytucji samej władzy zmienia, a raczej czego nie zmienia w odniesieniu do stanu natury, tak jak go

⁵⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 224 (ks. II, rozdz. 7, § 88).

⁵⁹ Tamże, s. 254–255 (ks. II, rozdz. 9, § 131).

Locke opisuje. Tutaj są trzy istotne momenty. Po pierwsze – bardzo ważne, żeby o tym pamiętać – prawo natury nie przestaje ani też nie zaczyna, jak w przypadku Hobbesa, obowiązywać wtedy, kiedy powstaje prawo stanowione, lecz prawo stanowione ma być dostosowane do prawa natury. To znowu drobna, ale jakże istotna różnica w odniesieniu do Hobbesa. Hobbes powiedział tak: dobrze by było, świadczyłoby o rozsądku suwerena, gdyby stanowiąc prawo, upożytywnił reguły prawa naturalnego. A Locke mówi: prawo naturalne dyktuje zasady prawa stanowionego, prawo stanowione ma być dostosowane do prawa natury. To nawet nie jest rozłożenie akcentów, to jest istotna różnica. Tam – *dobrze by było* i rozsądny suweren tak powinien zrobić, ale nie musi. Tutaj – tak *ma być*. Prawo stanowione ma zostać dostosowane do rozumowego prawa natury. Locke pisze wyraźnie: „[prawa państwowe – J.K.-K.] są tylko tak dalece słuszne, dopóki odpowiadają prawu natury, do którego mają być dostosowane i zgodnie z nim interpretowane”⁶⁰.

Po drugie cel i zakres władzy przy tym przejściu ze stanu natury do stanu uspołecznienia nie ulegają zmianie. Nie powstaje tu żadna władza w sensie jakiegoś nowego bytu emergentnego, takiego którego cech nie da się sprowadzić do cech tych elementów, które tę władzę tworzą, do konstytuujących go czynników.

cel i zakres tej władzy [pisze Locke – J.K.-K.] pozostającej w stanie natury w rękach każdego człowieka a ustalającej zachowanie całego rodzaju ludzkiego, to znaczy, całej ludzkości w ogóle, nie mogą ulec zmianie, kiedy znajduje się ona w rękach zwierzchności. Jej zakres i cel nie mogą sprowadzać się więc do niczego innego jak do zachowania wszystkich członków społeczeństwa przy życiu, wolności i majątku. Nie może to być zatem absolutna, arbitralna władza nad ich życiem i fortunami [...]. Ma to być natomiast *władza tworzenia praw*, a zarazem *wykonywania kar*, tak dalece jak przyczynia się to do zachowania całości społeczeństwa⁶¹.

A zatem, tak jak sobie powiedzieliśmy, każda prerogatywa władzy musi zostać wyprowadzona z odpowiednich prerogatyw jednostek w stanie natury.

I wreszcie po trzecie nie zmienia się także relacja wolności i prawa. Zarówno w stanie natury, jak i w stanie uspołecznionym prawo nadaje wolności kierunek. Tu jest taka ładna metafora Locke’a: prawo nie tyle ogranicza wolność, ile nadaje jej kierunek⁶². Troszkę już tutaj pobrzmiewa późniejsza koncepcja

⁶⁰ Tamże, s. 171 (ks. II, rozdz. 2, § 12).

⁶¹ Tamże, s. 286 (ks. II, rozdz. 15, § 171).

⁶² Dokładnie: „*Prawo bowiem w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki [...]*” (tamże, s. 201 [ks. II, rozdz. 6, § 57]).

kantowska. Trochę już u Rousseau z tego będzie, a potem u Kanta. Prawo nie jest rozumiane jako zewnętrzna bariera, ten płótek, ta ściana, na którą możemy wpaść, poruszając się, tylko jako wyraz wolności, jako jej manifestacja, nadanie jej kierunku. To jest istotna różnica w stosunku do koncepcji hobbesowskiej.

6.19 Locke: wolność, prawo, samowola

Dlatego też definicja wolności w stanie natury i w stanie uspołecznienia u Locke'a będzie inna:

Naturalna wolność człowieka sprowadza się do bycia wolnym od jakiegokolwiek nadrzędnej władzy na ziemi i niepodlegania w zasadach swego postępowania woli bądź władzy ustawodawczej żadnego człowieka, a tylko prawu natury. *Wolność człowieka w społeczeństwie* sprowadza się do niepodlegania żadnej innej władzy ustawodawczej, a tylko tej powołanej na mocy zgody we wspólnocie [...] ⁶³.

Rousseau nie będzie, akurat w tej kwestii, mówił właściwie niczego innego: zobowiązanym jest się słuchać tylko władzy legalnej ⁶⁴. Na tym polega wolność w stanie uspołecznionym. Dalej pisze Locke:

Wolność ludzi pod władzą rządu oznacza życie pod rządami stałych praw, powszechnych w tym społeczeństwie i uchwalanych przez powołaną w nim władzę ustawodawczą. Jest to wolność do kierowania się swoją własną wolą we wszystkich sprawach, w których prawa tego nie zakazują, oraz niepodlegania zmiennej, niepewnej, nieznanej, arbitralnej woli innego człowieka ⁶⁵.

Z jednej strony Locke powtarza zasadę, o której mówiliśmy już w przypadku Hobbesa – jak widać, to także należy do żelaznego repertuaru koncepcji liberalnych. Czyli: wszędzie tam, gdzie prawo milczy, dopuszczalne są wszelkie działania. Co nie jest zabronione, jest dozwolone. Ale z drugiej strony Locke bardzo wyraźnie kładzie tutaj nacisk na to niepodleganie arbitralnej władzy innego człowieka i to jest bardzo ważne. Hobbes powiada: wolność to jest brak przeszkód dla ruchu, a w przypadku już ustanowionego państwa i społeczeństwa wolność jest przestrzenią nieuregulowaną prawem ⁶⁶. A Locke

⁶³ Tamże, s. 178 (ks. II, rozdz. 4, § 22).

⁶⁴ Dokładnie: „jest się zobowiązanym słuchać tylko władzy legalnej” (Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, PWN, Warszawa 1966, s. 14 [ks. I, rozdz. 3]).

⁶⁵ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 178–179 (ks. II, rozdz. 4, § 22).

⁶⁶ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.2.

wyraźnie mówi: nie, tu jest jeszcze coś więcej, wolność to jest niepodleganie arbitralnej władzy innego człowieka. Kant też powtórzy w swoich dziełach, że właśnie to niepodleganie przymusowi ze strony innego człowieka, to prawo do realizacji swojego dążenia do szczęścia przez każdego zgodnie z własnymi zamysłami to jest istotna część definicji wolności⁶⁷. Dlaczego Hobbes tak nie mówi? Oczywiście nie może tak powiedzieć, bo w jakim sensie bylibyśmy wolni, podlegając arbitralnej woli suwerena?

Wolność zostaje u Locke’a przeciwstawiona samowoli. To będzie na przykład już u Rousseau, a potem explicite u Kanta bardzo ważny moment. Wolność to nie jest samowola, wolność jest samowoli przeciwstawiona – zarówno mojej własnej, bo już w stanie natury moje działania są ograniczone moim dobrem i dobrem innych, jak i samowoli innych ludzi, tak w stanie natury, jak i samowoli tych, którzy sprawują władzę. Wolność jest przeciwstawiona samowoli czy, jak to się na przykład będzie nazywało u Kanta, woli arbitralnej⁶⁸. Już tutaj rysują się kontury koncepcji wolności rozumnej przeciwstawionej wolności arbitralnej. Tego u Hobbesa nie ma. Można by to ująć również w ten sposób: nawiązując do tej krytyki, od której dzisiaj zaczęliśmy, nie ma wolności bez możliwości racjonalnego ograniczenia i samoograniczenia.

Dlatego pisze Locke: „*gdzie nie ma prawa, nie ma wolności*”⁶⁹. Powtarzam, prawo nie ogranicza wolności, tylko ją ukierunkowuje. „*Prawo bowiem [pisze wcześniej – J.K.-K.] w swym zamyśle stanowi nie tyle ograniczenie, co wyznaczenie kierunku postępowania wolnej, rozumnej jednostki [...]. [...] celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności*”⁷⁰. Ten wewnętrzny pojęciowy związek między prawem i wolnością, zupełnie fundamentalny u Rousseau, to jest też absolutna podstawa kantowskiej teorii prawa i państwa. Gdzie nie ma prawa, nie ma też wolności, a celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności – jak widać, myśl ta pojawia się już u Locke’a.

W jego ujęciu wolności pojawiają się też inne dwa ciekawe i nowe elementy. Po pierwsze, uzależnienie bycia wolnym w społeczeństwie obywatelskim od własności – do tej kwestii, która jest u Locke’a centralna, jeszcze powrócę⁷¹ – i drugi wymiar tej wolności obywatelskiej: prawo do nieposłuszeństwa obywatelskiego, do przeciwstawienia się władzy, zupełnie nieobecne u Hobbesa.

⁶⁷ „Wolność [...] wyrażam w następującej formule: nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego sposób [...], lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza [...]” (Immanuel Kant, *O porzekadle...*, s. 19–20 [VIII 290]).

⁶⁸ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkty 12.3 i 12.18.

⁶⁹ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 201 (ks. II, rozdz. 6, § 57).

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.5 i n.

6.20 Locke: rodzaje władzy

Chciałbym dzisiaj jeszcze powiedzieć, jakie w ogóle rodzaje władzy wyróżnia Locke⁷². Pierwszą, naczelną władzą jest władza ustawodawcza, nazywana tu w skrócie legislatywą. Ta władza zostaje odróżniona od władzy wykonawczej oraz tak zwanej władzy federatywnej. To jest specyficzne pojęcie locke'owskie. Ta władza federatywna jest odpowiedzialna za zawieranie sojuszy, za prowadzenie wojny, a zatem za szeroko rozumianą politykę zagraniczną. Dwa ostatnie rodzaje władzy, czyli wykonawcza i federatywna, zdaniem Locke'a, choć można je odróżnić teoretycznie, najczęściej spoczywają w tych samych rękach. Władzę sądowniczą uważa Locke – tutaj nie ma akurat różnicy w stosunku do Hobbesa – najwyraźniej za część władzy wykonawczej. Podział władzy w ogóle u Locke'a uzasadniony jest w prosty sposób. Różne rodzaje władzy zgromadzone w tych samych rękach stwarzają pokusę przekraczania uprawnień przez władzę.

Znowu w tonie polemicznym Locke powiada: władza oczywiście podlega prawom i nie może być spod obowiązywania tych praw wyłączona. To jest bardzo ciekawa i trafna uwaga. Locke zauważa, że hobbesowski suweren jest niejako poza stanem uspołecznienia, poza obszarem regulowanym przez prawo, a zatem właściwie jest w stanie natury. Tutaj złośliwie Locke komentuje: jakiś krwawy barbarzyńca spotkany w dzikich lasach Ameryki nie będzie w niczym lepszy, gdy zasiądzie na tronie, a nawet jeszcze gorszy, bo w dodatku jego poczynania i przemoc, niezwiązane prawem, zostaną uzasadnione przez usługanych teoretyków, którzy dopiszą mu do tego, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, ideologiczną podporę⁷³.

6.21 Locke: nieposłuszeństwo obywatelskie

Skoro moralne prawa, mówi Locke, ograniczają samego Boga, to tym bardziej ograniczają władzę suwerena. Jeśli zaś władza opiera się nie na prawie, tylko na sile, to obywatele mają prawo się jej przeciwstawić i ją obalić. Co więcej, mówi Locke, Bóg takie działania wspiera⁷⁴. Obywatele nie mają bowiem obowiązku podporządkowywać się ani władzy uzurpatorskiej, czyli takiej, która, by tak rzec, odbiera władzy legalnej jej prawo i rządzi zamiast władzy legalnej, ani władzy tyrańskiej, czyli takiej władzy, która wprowadza ma uprawnienia, by rządzić, ale te uprawnienia przekracza.

⁷² Poniższa rekonstrukcja por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 266–268 (ks. II, rozdz. 12, § 143–148).

⁷³ Por. tamże, s. 227 (ks. II, rozdz. 7, § 92).

⁷⁴ Por. tamże, s. 302–303 (ks. II, rozdz. 16, § 195).

Tutaj jest taka ciekawa myśl, mianowicie Locke oczywiście zdaje sobie sprawę z niepokojącego wydźwięku tej swojej koncepcji nieposłuszeństwa obywatelskiego, że ktoś ją przeczyta i pomyśli sobie: cóż to za teoria, która uprawomocnia jakieś rebelle?! Locke w ciekawy sposób odwraca pojęcia i powiada: to się tak mówi, że obywatele, którzy opierają się władzy tyrańskiej czy władzy uzurpatorskiej, są rebeliantami. Oni bronią swoich uprawnień, a rebeliantem, czyli kimś, kto wykracza poza prawo i swoje prerogatywy, jest tego rodzaju władza. Tutaj taki dosadny cytat:

Ci więc, którzy znów ustanawiają siłę przeciw prawu, chcą *rebellare*, to znaczy przywrócić znów stan wojny i właściwie są rebeliantami. Najbardziej do tego są skłonni ci, którzy są u władzy (tak ze względu na żądania autorytetu, jaki im przysługuje, jak też na pokusę użycia siły, jaką mają w swych rękach, a także pod wpływem pochlebców, jacy ich otaczają)⁷⁵.

Locke powiada: to wcale nie jest prawda, że lud ma taką skłonność do rebelii i że tak łatwo je podnosi. Musi nastąpić szereg niedociągnięć, błędów, naprawdę złych działań władzy, żeby doprowadzić do wybuchu⁷⁶. To raczej władza ma skłonność do bycia rebeliantem, bo najchętniej przekracza granice prawa.

6.22 Republikańska krytyka liberalizmu Locke'a

To jest niesłychanie ważne w koncepcjach liberalnych i to zresztą będzie miał za złe koncepcjom liberalnym Rousseau, który będzie mówił tak: władza w tych koncepcjach jest z góry prezentowana jako mająca skłonność, tendencję do naruszania prawa. Ponieważ władza jest w nich przedstawiana jako coś wyalienowanego społeczeństwu, to pęknięcie między obywatelami a władzą jest, można powiedzieć, z góry zaprogramowane. Innymi słowy, koncepcje liberalne najczęściej od razu opisują wolność jako wolność od nadużyć władzy. Republikanie, na przykład Rousseau, będą mówili, że postępując w ten sposób, z góry zakładają one pęknięcie między obywatelami a władzą i wszystko, co się z tym łączy: nieufność wobec władzy, odwracanie się od wymiaru politycznego i tak dalej. Dlatego Rousseau będzie się upierał, że tak trzeba skonstruować teorię suwerenności, by pokazać, że to obywatele są suwerenem, aby nie zaprogramować tego typowo liberalnego pęknięcia, które, definiując wolność w ten sposób, z jednej strony prowadzi do wyalienowania władzy, a z drugiej do braku zainteresowania obywateli sprawami publicznymi.

⁷⁵ Tamże, s. 324 (ks. II, rozdz. 19, § 226).

⁷⁶ Por. tamże, s. 323 (ks. II, rozdz. 19, § 225).

Proszę sobie to zapamiętać, to jest ważny moment, gdzie Locke, jak wielu liberałów, zwraca uwagę przede wszystkim na zagrożenia płynące dla wolności i dla porządku prawnego ze strony władzy, a nie ze strony obywateli. To jest typowe w koncepcjach liberalnych.

W przyszłym tygodniu pozwolę sobie dokończyć nasze spotkanie z teorią Johna Locke'a i jednocześnie spróbuję dokonać podsumowania pewnych elementów koncepcji liberalnych, dlatego że kolejnym autorem, którym się zajmiemy, będzie wspominany już dzisiaj przeze mnie Jan Jakub Rousseau. Zobaczymy, jakież to uwagi krytyczne miał on pod adresem liberalnego paradygmatu społeczeństwa, władzy i polityczności.

Za dzisiejsze spotkanie serdecznie państwu dziękuję.

7.1 Locke: dwustopniowa umowa społeczna – 7.2 Problem nieposłuszeństwa wobec władzy: Hobbes, Kant, Locke – 7.3 Locke: ograniczenia władzy ustawodawczej – 7.4 Trzy radykalne idee Locke’a według Rawlsa – 7.5 Locke: problem pojęcia własności – 7.6 Locke: geneza własności – 7.7 Locke: praca jako źródło wartości – 7.8 Locke: ograniczenia własności – 7.9 Locke: teoria pieniądza – 7.10 Locke: koncepcja obywatelstwa – 7.11 Nozick o koncepcji własności Locke’a – 7.12 Problem jednostronności ustanowienia własności: Locke, Rousseau, Kant – 7.13 Własność a uznanie – 7.14 Podsumowanie, cz. 1: uprawnienia władzy w klasycznym liberalizmie – 7.15 Podsumowanie, cz. 2: liberalna koncepcja wolności – 7.16 Podsumowanie, cz. 3: liberalna koncepcja państwa – 7.17 Podsumowanie, cz. 4: geneza praw w liberalizmie – 7.18 Habermas: etyczność i moralność – 7.19 Habermas: krytyka liberalizmu – 7.20 Schmitt: krytyka liberalizmu – 7.21 Foucault o liberalizmie – 7.22 Ekonomiczny model polityczności w liberalizmie

Witam państwa na kolejnym wykładzie. Dzisiaj chciałbym kontynuować i zarazem zamknąć nasze spotkanie z koncepcją Johna Locke’a. W zeszłym tygodniu mówiliśmy o kwestii dopuszczalności nieposłuszeństwa obywatelskiego w jego koncepcji. Dzisiaj chciałbym przejść do innej, bardzo istotnej kwestii w tej teorii, mianowicie do słynnej locke’owskiej koncepcji własności. Powiem trochę o tym, co z niej wynika, ale także jakie są w niej mniej czy bardziej przemilczane przesłanki. Tak przewrotnie, trochę złośliwie postanowiłem wykorzystać w tym celu krytyczne uwagi sformułowane pod adresem Locke’a przez Roberta Nozicka, dwudziestowiecznego filozofa, z jego słynnej książki *Anarchia, państwo, utopia*. Mówię, że wykorzystam je przewrotnie, bo właściwie Robert Nozick z wielką atencją odnosi się do Johna Locke’a i uważa się za myśliciela w dużej mierze zainspirowanego przez koncepcję Locke’a, jeśli chodzi

o państwo, władzę. Ale ma oczywiście pewne uwagi krytyczne, a mnie z kolei posłużą one do jeszcze lepszego naświetlenia locke'owskiej koncepcji własności i wydobycia ukrytych przesłanek, przez Locke'a niewypowiedzianych wprost, i to nie bez przyczyny, jak się okaże.

Chciałbym też dzisiaj dokonać pewnego podsumowania, minisyntezy. Tak to nazywam, ponieważ nie roszczę sobie oczywiście pretensji do stworzenia tutaj przekrojowego wizerunku koncepcji liberalnych. Ale wydaje mi się, że już dwie omówione przeze mnie figury, niezwykle istotne dla tej tradycji, to znaczy Hobbes i Locke, pozwolą nam na zrekonstruowanie podstawowych elementów, które przynajmniej w klasycznych koncepcjach liberalnych zawsze są zawarte. Oczywiście tu nie ma żadnej pretensji do całościowego oglądu, bo to nie jest możliwe. Liberalizm jest niezwykle rozległą doktryną. Są różne jego rodzaje i naprawdę tutaj to, co mogę zrobić, to tylko wyłapać ważne z naszego punktu widzenia elementy, absolutnie fundamentalne dla koncepcji liberalnych, przynajmniej tych klasycznych, co z kolei pozwoli nam w kolejnym kroku zobaczyć, jak wygląda krytyka tego paradygmatu. Pierwszym rodzajem krytyki będzie koncepcja Jana Jakuba Rousseau z *Umowy społecznej*. A potem jeszcze raz wrócimy do próby rekonstrukcji, bardzo specyficznej, paradygmatu liberalnego, z uwzględnieniem pewnych elementów właśnie z koncepcji Jana Jakuba Rousseau oraz Immanuela Kanta. Taki jest nasz plan na najbliższe spotkania.

A zatem, by już nie tracić czasu, zakończyliśmy poprzednie spotkanie, mówiąc o dopuszczalności nieposłuszeństwa obywatelskiego u Locke'a. Jak sobie powiedzieliśmy, obywatele nie mają obowiązku podporządkowywania się ani władzy tyrańskiej, ani władzy uzurpatorskiej, przy czym wspominam o tym także, żeby powiedzieć – Locke na to kładzie duży nacisk – że ten bunt, to nieposłuszeństwo obywatelskie jest dopuszczalne, ale jest uprawnione tylko wtedy, gdy nie można już odwołać się do obowiązującego prawa¹. A zatem droga jest taka, że obywatel powinien, zanim dojdzie do takiego oporu wobec owej władzy nadużywającej swoich uprawnień, skorzystać ze wszelkich możliwości prawnych, których u Hobbesa właściwie nie było. U Locke'a one są i dopiero, gdy już nie ma tej drogi prawnej obronienia się przed nadużyciami ze strony władzy, wówczas uprawnione jest obywatelskie nieposłuszeństwo.

Locke podkreśla także, że w wypadku takiego buntu czy po prostu wypowiedzenia posłuszeństwa władzy suwerennej nie ma mowy o rozwiązaniu społeczeństwa. Pamięamy tę konstrukcję hobbesowską: pojawienie się suwerena było jednoznaczne – to był ten sam moment, w którym konstytuowało się

¹ Por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Zbigniew Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 308 (ks. II, rozdz. 18, § 204).

społeczeństwo jako całość². U Locke’a tego nie ma. Locke mówi, że społeczeństwo nie rozpada się w momencie, kiedy znika suweren – w jego kontekście to jest władza wykonawcza czy nawet legislacyjna, czyli władza ustawodawcza. Kiedy ona ulega rozwiązaniu, społeczeństwo samo nie ulega rozwiązaniu³. Tu nie ma znaku równości, który w przypadku Hobbesa był i to było bardzo ważne. Hobbes wiele razy do tego wracał, że właściwie nie można mówić o jakiejś relacji całości z suwerenem, na przykład w kwestii jakiejś umowy między całością społeczną a suwerenem, ponieważ tylko obecność suwerena sprawia, że ta mnogość racjonalnych podmiotów składa się w pewną całość. Kiedy suwerena nie ma, ta całość się rozsypuje.

7.1 Locke: dwustopniowa umowa społeczna

U Locke’a tak nie jest. To skłoniło wielu interpretatorów do mówienia o tak zwanej dwustopniowej umowie społecznej w przypadku Locke’a. Przy czym podkreślam, że sam Locke tego w ten sposób nie opisuje, ale jest to poniekąd uprawniony sposób interpretowania tego stanowiska. Na czym by to polegało? Pierwsza umowa zawarta między samymi podmiotami konstituuje społeczeństwo. Druga umowa jest umową społeczeństwa z władzą, której są powierzane pewne funkcje. John Rawls często w swoim komentarzu do teorii Locke’a używa tego pojęcia władzy powierzonej⁴. Władza u Locke’a jest zawsze powierzona. Więc pierwsza umowa konstituuje samo społeczeństwo, druga umowa byłaby zaś zawierana między tą całością społeczną a władzą, której są powierzane pewne funkcje i prerogatywy. To zaś oczywiście oznacza, że to społeczeństwo ma prawo nieustannie kontrolować, czy ta władza w swoich działaniach porusza się w ich obrębie, czy też w jakiś sposób poza nie wykracza. Dwustopniowość tej umowy także gwarantuje, że zniknięcie władzy nie oznacza rozpadu społeczeństwa.

Niezależnie od tego, czy ta interpretacja posługująca się pojęciem dwustopniowej umowy u Locke’a jest trafna, czy nie, warto zapamiętać, że u niego władza ma zawsze charakter władzy powierzonej w określonych celach, a to znaczy także, że społeczeństwo może zawsze cofnąć tę delegację władzy, kiedy nadużywa ona swoich prerogatyw. Moglibyśmy zatem powiedzieć: nie ma tu żadnej *carte blanche* dla władzy suwerennej. Tak zaś można by krytycznie ocenić

² Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.4.

³ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 313–314 (ks. II, rozdz. 19, § 211).

⁴ *Fiduciary power*. W polskim wydaniu: „władza powiernicza” (John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. Sebastian Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 190, 205). Warto dodać, że Rawls, chociaż odróżnia etapy zawarcia umowy społecznej i powierzenia władzy, to nie określa drugiego z nich mianem umowy: „W tej doktrynie nie ma umowy dotyczącej rządu [...]” (tamże, s. 205).

teorię Hobbesa: tutaj obywatele w momencie powołania władzy suwerennej dają właśnie taką *carte blanche*, a władza może potem robić wszystko, co jej się podoba w celu zachowania stabilności, pokoju i porządku.

7.2 Problem nieposłuszeństwa
wobec władzy:
Hobbes, Kant, Locke

Ktoś tutaj zapytał⁵, czy faktycznie tak jest, że u Hobbesa to już jest koniec, że nie ma wyjścia, gdy powierzyliśmy władzę. Nie jest to koniec. Oczywiście Hobbes tego nie mówi wprost, lecz między wierszami, ale oczywiście istnieje zawsze możliwość siłowego obalenia władzy. Hobbes bardzo sprytnie pisze, że jeśli ludzie są gotowi do obalenia władzy, to znaczy, że tak nieudolnie nimi rządzone, jakby już znajdowali się właściwie w stanie natury⁶.

Ten moment przejścia między jednym ustanowieniem władzy a drugim jest oczywiście pewnym problemem, ponieważ on wypada z dyskursu prawnego. Podobnie zresztą jest u Kanta – to jest bardzo ciekawy wątek. Kant w *O porzekadle* powiada, że gdyby wszystkim twórcom państw, którzy byli na początku buntownikami, na przykład Szwajcarii, ten bunt i powołanie nowego państwa się nie powiodły, to zostaliby słusznie postawieni przed sądem i skazani w ramach tych państw, w których się buntowali, i nikt z czytelników ksiąg historycznych nie widziałby w tym nic dziwnego⁷.

Więc trochę to jest tak, i u Hobbesa, i u Kanta, że obalenie władzy, o ile dokonuje się poza porządkiem prawnym – a i u jednego, i u drugiego właściwie inaczej dokonać się nie może – to nie według kryterium słuszności czy niesłuszności takich działań, ich prawomocności czy nieprawomocności, bo o tym nie może być mowy, tylko według kryterium skuteczności. To skuteczność powołania nowego porządku prawnego decyduje o tym, czy działanie okazuje się z historycznej perspektywy słuszne czy niesłuszne, chwalebne czy godne potępienia. To jest bardzo ciekawy wątek. Dla nas może poboczny, ale wskazujący na to, że kiedy państwo – jak to ładnie podsumował Schmitt – absorbuje w siebie całą racjonalność, to nie ma racjonalności poza państwem⁸. Odwracając tę perspektywę, można by rzec, że to właśnie poza państwem

⁵ Kloc-Konkołowicz odnosi się tutaj prawdopodobnie do treści pytania otrzymanego pocztą elektroniczną po wygłoszeniu wykładów o Hobbesie, por. *Przedmowa*, s. 14 i n.

⁶ Por. Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 265 (cz. II, rozdz. 18).

⁷ Por. Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 31 (VIII 301).

⁸ „Bezpieczeństwo istnieje wyłącznie wewnątrz państwa. *Extra civitatem nulla securitas* [poza państwem nie ma bezpieczeństwa – tłum.]. Państwo zawłaszcza całą racjonalność

jest to, co irracjonalne. A zatem także między jednym porządkiem prawnym a drugim porządkiem prawnym jest pewna przestrzeń irracjonalności, w której – skoro nie rządzi prawo i nie rządzą kategorie słuszności – rządzi siła i kategoria skuteczności. Nie słuszności, ale skuteczności właśnie.

Wracamy do Locke’a. Istotne jest to, że u niego obywatele w momencie ustanowienia władzy zachowują swoje prawo do sądzenia i osądzania jej poczynań, a zatem także prawo do krytyki (zgodnie z uwagami Kanta⁹). Tutaj nikt nie rezygnuje z tego prawa i to właśnie bardzo wyraźnie Locke’a od Hobbesa odróżnia.

7.3 Locke: ograniczenia władzy ustawodawczej

Jak wspominałem, z wymienionych przez Locke’a rodzajów władzy prymat należy do władzy ustawodawczej, legislatywy. Tej władzy podlegają władza wykonawcza i tak zwana władza federatywna. Władza federatywna jest odpowiedzialna za, jak dzisiaj byśmy powiedzieli, prowadzenie polityki zagranicznej: zarówno za zawieranie traktatów pokojowych, jak i za wypowiedzanie wojen i tak dalej. Locke mówi, że choć można odróżnić teoretycznie te dwa rodzaje władzy (wykonawczą i federatywną), *de facto* te dwa rodzaje władzy spoczywają w jednych rękach¹⁰.

Ale nawet władza ustawodawcza nie jest, zdaniem Locke’a, władzą absolutną, choć jest władzą najwyższą. O jakich jej ograniczeniach Locke wspomina? Po pierwsze, powiada, „*nie jest [...] arbitralną* władzą nad życiem i majątkiem ludu”¹¹. Nie może być oczywiście, bo jak państwo pamiętają, ogranicza władzę prawo naturalne. A zatem w pierwszym punkcie wykluczona zostaje arbitralność. W drugim punkcie Locke powiada: rządzi ta władza nie za pośrednictwem jakichś dekretów, lecz za pomocą stałych praw¹². To jest ważne: stałych, ogłoszonych publicznie praw, by obywatele wiedzieli, co jest zgodne z prawem, a co nie, i by mogli się na tę zgodność z prawem orientować.

Po trzecie legislatywa nie może pozbawić nikogo majątku bez jego zgody. Locke jednak przyznaje, że podatki są potrzebne, a nie każdy liberał tak twierdzi. Są libertarianie, którzy twierdzą, że nie są one do niczego potrzebne, ale Locke nie idzie tak daleko. Przyznaje, że są potrzebne do utrzymania pewnych publicznych instytucji, ale wprowadza tutaj zasadę: żadnych podatków bez

i legalność. Wszystko poza nim jest «stanem natury» (Carl Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*, tłum. Mateusz Falkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 64).

⁹ Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkty 6.3–6.4.

¹⁰ Por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 267–268 (ks. II, rozdz. 12, § 147–148).

¹¹ Tamże, s. 258 (ks. II, rozdz. 11, § 135).

¹² Por. tamże, s. 259–260 (ks. II, rozdz. 11, § 136).

zgody obywateli lub ich reprezentantów¹³. My zaś wiemy, że teoretycznie wyłożona tutaj zasada „żadnych podatków bez naszej zgody” odegrała pewną rolę historyczną¹⁴.

I wreszcie czwarte ograniczenie, które jest sformułowane w ten sposób, że władza naczelna, czyli legislatura, nie może przenieść prawa do tworzenia praw na inne zgromadzenie lub na inną osobę¹⁵.

7.4 Trzy radykalne idee Locke’a według Rawlsa

Widać już w liście tych ograniczeń, że na czoło wysuwa się kwestia majątku i własności. To jest na pewno jedno z centralnych, najważniejszych zagadnień koncepcji Locke’a. John Rawls w tej swojej interpretacji *Drugiego traktatu* powiada nawet, że są trzy niezwykle radykalne idee u Locke’a¹⁶. Trochę to może śmiesznie brzmieć, bo radykalizm to ostatnia rzecz, która się z nim kojarzy, ale niech będzie. Jakież to są idee?

Po pierwsze, idea stanu natury jako stanu idealnej wolności i politycznej równości oraz uczynienie z tej idei kryterium prawomocnej władzy politycznej, pewnego paradygmatu, wzoru dla władzy politycznej. W kolejnych wykładach wprowadzimy sobie Rousseau jako polemistę tych klasycznych koncepcji liberalnych¹⁷. Ale tutaj to nie jest tylko jakiś rodzaj sprzeciwu. Proszę pamiętać o tym, że dla całej myśli oświeceniowej, a Rousseau przynajmniej jedną nogą stoi w jej obrębie, wspólne jest traktowanie natury jako pewnego wzoru, jako paradygmatu. Będę o tym jeszcze mówił¹⁸. To pięknie opisuje Bronisław Baczko w swojej książce o Rousseau, gdzie nie tylko w stosunku do Rousseau, ale właśnie w stosunku w ogóle do myśli oświeceniowej powiada: natura w myśli oświeceniowej to nie jest tylko pewna figura, jak tutaj stan natury, ten wyobrażony, to nie jest tylko pewna figura o charakterze genealogicznym, ta natura, z której wywodzi się pewne prawa, z której wywodzi się pewne uprawnienia, ale to jest także wzór, to jest paradygmat, punkt odniesienia także dla ludzkich ustanowień, dla władzy, dla instytucji, dla porządku prawnego¹⁹.

¹³ Por. tamże, s. 262–264 (ks. II, rozdz. 11, § 138–140).

¹⁴ Kloc-Konkołowicz ma tu prawdopodobnie na myśli hasło *No taxation without representation*, używane w okresie rewolucji amerykańskiej przez kolonistów, którzy sprzeciwiali się podatkom nałożonym przez brytyjski parlament.

¹⁵ Por. tamże, s. 264–265 (ks. II, rozdz. 11, § 141).

¹⁶ Poniższe omówienie por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 204 i n.

¹⁷ Por. wykład 9 z 15.12.2020, w szczególności punkty 9.4 i 9.12.

¹⁸ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.3.

¹⁹ Por. Bronisław Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 91–264. Praca Baczki składa się z 4 części, a omawianemu tu zagadnieniu poświęcone

Druga z owych kluczowych idei u Locke'a głosi, że ludzie konstytuują władzę ustawodawczą, która reguluje ich życie polityczne, a jeśli legislatywa bądź podporządkowana jej egzekutywa, czyli władza wykonawcza, naruszają podział władzy i sprzeniewierzają się swoim funkcjom, następuje wówczas rozwiązanie rządu i ludzie mają prawo podjąć działania w celu wyłonienia nowej władzy. O tym sobie przed chwilą mówiliśmy.

I wreszcie trzecia idea, którą teraz się zajmujemy, mianowicie idea, że prawo własności jest oparte na pracy.

7.5 Locke: problem pojęcia własności

Kwestia własności przewija się na kartach *Drugiego traktatu o rządzie* nieustannie. Cały czas Locke wraca do tego podstawowego twierdzenia, że naczelnym zadaniem władzy jest zagwarantowanie własności. Mówi: „żaden rząd nie ma innego celu, jak zachowanie własności”²⁰. W tym miejscu warto pamiętać, że własność może być tu rozumiana wąsko i szeroko. Właściwie można powiedzieć tak, że własność u Locke'a to jest albo po prostu majątek, stan posiadania rozumianego czysto materialnie, albo można ją rozumieć szerzej, jako pewien pakiet pojęć, do których zaliczają się życie, wolność i właśnie majątek²¹. W różnych miejscach czasem pojawia się to węższe, czasem to szersze pojęcie własności²².

To prowadzi momentami do pewnej ekwiwokacji. Bywają różne ekwiwokacje, mniej lub bardziej ważne, ale ta jest akurat ważna. Mam takie wrażenie, że czasami Locke myśli o pojęciu własności w tym szerszym sensie – który obejmuje i życie, i wolność, i majątek – i formułuje pewne twierdzenia dotyczące władzy w odniesieniu do tak szeroko pojętej własności, ale następnie wyciąga wnioski, które idą z kolei w kierunku takiego wąskiego pojęcia własności i wyciąga z tego różnego rodzaju polityczne konsekwencje.

Myślę, że jeśli ta ekwiwokacja ma miejsce – i to nie tylko w przypadku Locke'a, ale też dużej części tradycji liberalnej – to ona ma dość poważne konsekwencje. To jest ważne, czy własność rozumiemy wąsko, czy szeroko. Czy pod tym pojęciem rozumiemy i życie, i wolność, i majątek, czy po prostu majątek. Ta druga wersja, ta węższa, daje nam bardzo okrojoną wersję liberalizmu, ale to z nią często liberalizm, przynajmniej potocznie, się kojarzy. To jest ta koncepcja państwa jako nocnego stróża, państwa jako gwaranta własności pojmowanej jako majątek.

są znaczne partie cz. 2 pt. „*Natura*” i *historiozofia*, w tym w szczególności rozdział „Powrót do źródeł” (s. 95–117). Por. także wykład 8 z 8.12.2020, punkt 8.3.

²⁰ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 229 (ks. II, rozdz. 7, § 94).

²¹ Por. tamże, s. 222 (ks. II, rozdz. 7, § 87).

²² Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 213.

Proszę zobaczyć, chociażby w takim cytacie, jak grają dwa sensy pojęcia własności. Píše Locke:

[Człowiek – J.K.-K.] chce [...] zmienić stan, który jakkolwiek cechuje wolność [to jest ten stan natury – J.K.-K.] jest jednak także pełen strachu i ciągłych niebezpieczeństw. Oto przyczyna, dla której szuka on społeczeństwa i chce przystąpić do niego wraz z innymi, którzy już się zjednoczyli albo mają zamiar się zjednoczyć dla wzajemnego zachowania swego życia, wolności i majątku, które określam wspólnym mianem *własności*²³.

A potem dodaje:

Tym wielkim i *naczelnym celem*, dla którego ludzie łączą się we wspólnotach i sami podporządkowują się rządowi, *jest zachowanie ich własności*²⁴.

Słyszą państwo, że w tym pierwszym fragmencie nawet wyraźnie Locke wymienia te trzy elementy pojęcia własności, ale potem, kiedy już się skrótowo nim posługuje, to ostatnie zdanie brzmi zgodnie ze schematycznym, potocznym, można powiedzieć, wyobrażeniem liberalizmu: zachowanie własności jest tym powodem, dla którego w ogóle tworzy się instytucje polityczne, rząd.

Granie na tych dwóch możliwych rozumieniach pojęcia własności znajduje też odzwierciedlenie w różnych miejscach tej teorii, na przykład w różnych – jak się pierwszy raz to czyta – dziwacznych, zaskakujących w swoim radykalizmie fragmentach. Pozwolę sobie jeden z takich fragmentów przytoczyć. Píše Locke tak: „Chociaż mogę zabić złodzieja napadającego mnie na drodze, nie mogę (co wydaje się mniejszym złem) zabrać mu jego pieniędzy i pozwolić odejść, gdyż byłoby to napadem z mojej strony”²⁵. Proszę sobie wyobrazić sytuację: jesteśmy napadani na drodze przez złodzieja. Wydawałoby się, tak Locke nam wcześniej mówił, że każdy ma prawo sądzenia i karania tego, kto na niego napada, więc w tym wypadku można by powiedzieć, że takim daniem nauczki złodziejowi byłoby zabranie mu jego sakiewki, żeby się nauczył, jak się czuje ten, kogo okradają. Ktoś mógłby pomyśleć, że to przecież jest bardziej humanitarnym sposobem, ludzkim, zgodnym z prawem natury. A Locke nam wbrew temu powiada: nie! Ja mogę nawet zabić takiego złodzieja, ale nie mogę zabrać tej sakiewki, jego pieniędzy, bo byłoby to napadem z mojej strony.

Spróbujmy to teraz zinterpretować. Skąd się bierze takie twierdzenie? Przede wszystkim, dlaczego ja w ogóle mogę posunąć się aż do fizycznej eliminacji tego napastnika, zdaniem Locke’a? Jak byśmy to dzisiaj ujęli: mogę

²³ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 251 (ks. II, rozdz. 9, § 123).

²⁴ Tamże (ks. II, rozdz. 9, § 124).

²⁵ Tamże, s. 295 (ks. II, rozdz. 16, § 182).

zadziałać w obronie własnej przed tym złodziejem, który na mnie napadł. Locke ma następujący argument: kto pozbawia mnie wolności, ipso facto gotów jest pozbawić mnie życia:

ten, kto podejmuje *próbę zniewolenia mnie*, sam wstępuje w stan wojny ze mną. Wolno przypuszczać, że ten, kto w stanie natury *pozbawiłby innego* należnej każdemu *wolności*, miał zamiar pozbawić go wszystkiego, gdyż *wolność* jest podstawą pozostałych uprawnień. [...] To powoduje, iż jest rzeczą sprawiedliwą, że człowiek *zabija złodzieja*, który w najmniejszym stopniu go nie zranił ani nie przejawiał zamiaru pozbawienia go życia, a użył tylko siły, by poddać go swej władzy i zabrać mu jego pieniądze lub też coś innego [...]²⁶.

A zatem krępując mnie na przykład czy terroryzując mnie, złodziej pozbawia mnie zdolności przedsięwzięcia środków w celu samozachowania i w ten sposób nastaje na moje życie. Ograniczając moją wolność, nastaje na moje życie – taka tu jest argumentacja. Dlatego mam prawo do samoobrony, w radykalnym przypadku nawet do eliminacji tego przeciwnika. Jednak nie mogę mu zabrać jego sakiewki, bo wtedy czyniłbym coś wykraczającego poza samozachowanie, to znaczy sam stawałbym się napastnikiem, łamałbym prawo. Mam prawo do samoobrony, ale nie do samosądu.

To jest najbardziej, można powiedzieć, uprzejma wobec Locke’a interpretacja tego trochę dziwnego fragmentu. Oczywiście ten przykład ze złodziejem, jak się domyślamy, to już jest ta sytuacja, w której obowiązują prawa stanowione, istnieje władza i tak dalej. Więc ja mam prawo się bronić i oczywiście z tego prawa nie zrezygnowałem zupełnie, jak pamiętamy, ale zrezygnowałem z prawa do osądzania – nie do sądzenia tego, co robi władza, ale do osądzania w trybie sędziego. Nie mam prawa wymierzać kary samowolnie, gdyż to byłby samosąd.

7.6 Locke: geneza własności

Trzeba jednak najpierw wyjaśnić, skąd w ogóle bierze się własność, jak ona jest umocowana w tej teorii. Jak państwo widzą, rzeczywiście odgrywa ona w niej centralną rolę. Przede wszystkim musimy sobie uświadomić, że zdaniem Locke’a własność istnieje już w stanie natury. Jak pamiętamy, u Hobbesa w stanie natury nie można mówić o własności, istnieje w nim tylko nietrwale posiadanie. Mogę zagarnąć jakieś rzeczy dla siebie, ale one nie stanowią mojej własności, bo panuje stan wojny, sytuacja jest niepewna i w każdej chwili ktoś może zagarnąć te należące do mnie przedmioty, a ja w zasadzie nie mogę mieć o to pretensji. Nie ma jeszcze ustalonego pojęcia własności, dopiero

²⁶ Tamże, s. 174–175 (ks. II, rozdz. 3, § 17–18).

władza suwerenna nadaje u Hobbesa własność. Nie wygląda to tak, że władza suwerenna przychodzi i dokonuje jakiegoś podziału własności, choć miałyby do tego oczywiście prawo, ale można powiedzieć, ona gwarantuje, ona zamienia to, co jest przez nas zaledwie posiadane w stanie natury, w naszą własność²⁷.

Natomiast dlatego że u Locke'a ten stan natury to nie jest stan wojny czy też, inaczej, to nie musi być stan wojny, a w pierwszej chwili to jest raczej stan pokoju, współpracy i życzliwości, umożliwia on gromadzenie własności. Oczywiście ten stan natury może zamienić się w stan wojny, być może nawet nieuchronnie, z powodów, o których wspominaliśmy, owej jednostronności sądu, nieskuteczności w egzekwowaniu praw i tak dalej, ale własność jako taka konstituuje się już w stanie natury. To jest bardzo ważna różnica w stosunku do Hobbesa. Własność zatem ma tutaj status poza- i przedpolityczny.

Skoro więc to nie władza suwerenna uprawomocnia naszą własność, to co ją uprawomocnia? Tutaj wracamy właśnie do owej przenikliwej i bogatej w konsekwencje idei Locke'a, mianowicie pracy jako źródła własności. Locke pisze w ten sposób:

każdy człowiek dysponuje *własnością* swej *osoby*. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że *praca* jego ciała i *dzieło* jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swoją *pracą* i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością²⁸.

A dalej pisze:

Praca stanowi o różnicy między tymi owocami [wymienia wcześniej przykład żołądź, jabłek i tak dalej, zbieranych przez kogoś – J.K.-K.] a tym, co wspólne. Praca dołącza do tego coś więcej, niż to uczyniła wspólna matka wszystkiego – natura. Dzięki pracy zdobywa on do tego osobiste uprawnienie. [...] wzięcie czegoś z tego, co na mocy umowy pozostaje *wspólne*, i wydobywanie tego ze stanu natury, w którym się dotąd znajdowało, *zapożyczkowuje własność*, bez której to, co wspólne, nie może zostać użyte. [...] [Rzeczy te – J.K.-K.] stają się moją *własnością* bez przydziału czy zgody ze strony kogokolwiek. Moja *praca* wydobyła je ze wspólnego stanu, w którym znajdowały się uprzednio, i *ustanowiła* w nich moją *własność*²⁹.

Według Locke'a wydobywamy z natury własność. Rzeczy, nad którymi pracujemy, w które wkładamy nasz wysiłek, naszą pracę, stają się naszą własnością. Praca daje nam tytuł własności. A to jest oczywiście możliwe już w stanie

²⁷ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.15.

²⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 181 (ks. II, rozdz. 5, § 27).

²⁹ Tamże, s. 182 (ks. II, rozdz. 5, § 28).

natury. Pierwszym przedmiotem własności, powiada Locke, jest moja własna osoba, moje ciało, do którego tylko ja mam uprawnienia. Dzięki temu ciału, dzięki moim rękom mogę zawłaszczać, można powiedzieć, kolejne przedmioty. Mogę dołączać je do swojej własności, ale nie przemocą, lecz właśnie pracą. Ktoś może powiedzieć: to jest banalne stwierdzenie. Być może, ale nie jest wcale oczywiste. Za chwilę będziemy mówili o Kancie. W kantowskiej teorii własności wystarczy *occupatio*, zawłaszczenie czy przywłaszczenie sobie jakiejś rzeczy³⁰. Kant nie wspomina w tym kontekście o pracy. Natomiast Locke mówi bardzo wyraźnie: tytuł do własności daje praca – włożona w jakiś fragment ziemi, taka jak zbieranie owoców, praca na roli. To są najprostsze przykłady. Ale za każdym razem ten tytuł własności znajduje swoje źródło w pracy.

Chodzi zatem o przetworzenie tego, co naturalne. Nawet jeśli tylko sięję i zbieram, to dokonuję pewnego przetworzenia stanu naturalnego, dodaję coś do niego, i to moje przetworzenie, ta zmiana powstała w stosunku do owego stanu naturalnego dzięki mojej działalności, aktywności, stanowi podstawę prawa własności rzeczy. Oczywiście, jak się domyślamy, władza polityczna tylko potwierdza i chroni ową własność, która zostaje ustanowiona jeszcze w stanie natury, z niej wydobyta.

Można tutaj jeszcze dodać, że ta relacja jest symetryczna. To znaczy nie tylko władza nie ustanawia własności, ale także własność nie ustanawia władzy. Na to zwraca też uwagę Rawls w swojej interpretacji, że władza polityczna zostaje tutaj wyraźnie odróżniona od władzy ekonomicznej. Locke polemizuje z koncepcjami, w których faktyczni możnowładcy, opierający swoją faktyczną władzę na stanie swojego posiadania, stali się także władzą polityczną³¹. Te dwa porządki zostają od siebie odróżnione. Max Weber na przykład lubował się w takich porównaniach. Powiadał, że władza nowoczesnego społeczeństwa jako władza zbiurokratyzowana przypomina swoją strukturą i sposobem działania nowoczesne przedsiębiorstwo³², snuł takie paralele między tym porządkiem ekonomicznym a porządkiem prawnym. Nawet jeśli nowoczesna władza jest podobna w swoim sposobie funkcjonowania i organizacji do kapitalistycznego przedsiębiorstwa, to jednak tutaj władza polityczna zostaje od władzy ekonomicznej wyraźnie odróżniona.

7.7 Locke: praca jako źródło wartości

Ale Locke idzie jeszcze krok dalej. Można nawet zasugerować, że rewolucyjność jego idei zasadza się na tym, że mówi on, iż praca stanowi nie tylko źródło

³⁰ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkty 13.9–13.10.

³¹ Por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 213 i n.

³² Por. m.in. Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 693–694.

i podstawę własności, ale także źródło wszelkich wartości samych rzeczy. Praca jest źródłem wartości rzeczy, które możemy posiadać. Żeby państwo nie myśleli, że to jest moja interpretacja, Locke sam powiada: „to *praca* jest rzeczywiście tym, co *stanowi różnicę w wartości* wszystkiego”³³. Ci którzy trochę się zajmowali historią idei, wiedzą, że za pośrednictwem takich myślicieli, klasyków ekonomii, jak Adam Smith czy David Ricardo, a potem także za pośrednictwem Hegla ta idea dotrze także do Marksa, bowiem markowskie twierdzenie o pracy jako źródle wartości produktów³⁴ nie spadło z nieba – co najwyżej z nieba idei, ale właśnie z bardzo konkretnych konstelacji. Jak państwo widzą, to gdzieś tutaj trzeba upatrywać źródeł tego twierdzenia. Będziemy mieli okazję jeszcze wrócić do tego, jakie radykalne wnioski można z tego twierdzenia o pracy jako źródle wartości rzeczy wysnuć. Tych wniosków sam Locke nie wysnuwa, ale samo twierdzenie, jak państwo słyszą, już tutaj jest zawarte.

7.8 Locke: ograniczenia własności

Wróćmy na chwilę jeszcze do tego twierdzenia o pracy jako źródle prawa własności. Skąd się ono bierze? Otóż nie jest ono przypadkowe, jest pochodną twierdzenia o naszym prawie i także obowiązku samozachowania. Dlatego zwracałem uwagę, jakie to jest istotne³⁵. U Locke’a mamy prawo – i obowiązek! –

³³ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 191 (ks. II, rozdz. 5, § 40).

³⁴ Por.: „[...] dla osoby, która posiada jakiś towar, a nie zamierza sama zużyć go lub spożyć, lecz chce go wymienić na inne towary, wartość tego towaru równa jest tej ilości pracy, jaką pozwala mu ona nabyć lub jaką pozwala mu rozporządzać. Praca przeto stanowi rzeczywisty miernik wartości wymiennej wszelkich towarów. Rzeczywistą ceną każdej rzeczy, tym, co istotnie kosztuje ona osobę, która pragnie ją zdobyć, jest wysiłek i trud, z jakim ją zdobywa. Dla człowieka, który przedmiot nabył i który chce go zbyć lub wymienić na coś innego, rzeczywistą wartością tej rzeczy jest wysiłek i trud, którego sobie zaoszczędza, a którym może obciążyć innych” (Adam Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, tłum. Stefan Wolff, Oswald Einfeld, Zdzisław Sadowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 38 [ks. I, rozdz. 5]; por. także m.in. Karol Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*, tłum. Kazimierz Błeszyński, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 84–87). Marks „konfrontuje” cytaty z Proudhona z cytatami z pism Ricarda i pisze m.in.: „Ricardo cytuje A. Smitha, który jego zdaniem – «z dużą dozą dokładności» określił pierwotne źródło wszelkiej wartości wymiennej» [...], po czym dodaje: «Twierdzenie, że to właśnie» (mianowicie czas pracy) «stanowi w rzeczywistości podstawę wartości wymiennej wszystkich rzeczy, wyjąwszy te, których praca ludzka nie może dowolnie pomnażać, ma ogromne znaczenie dla ekonomii politycznej»” (s. 85), a następnie konkluduje: „Ricardo ukazuje nam rzeczywisty ruch produkcji burżuazyjnej ustanawiający wartość” (s. 87).

³⁵ Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkt 6.9.

zachowania własnego życia. Mając ten obowiązek – pamiętamy, różnica w stosunku do Hobbesa polega na tym, że nie jest to pęd samozachowawczy, tylko obowiązek utrzymania się przy życiu – mamy prawo zdobywać dla siebie swoją pracą środki utrzymania i trwałe majątek. To nie jest przypadkowe twierdzenie: mamy obowiązek zachowania własnego życia, a zatem mamy także obowiązek gromadzenia środków, które to umożliwiają, a zatem gromadzenia własności dzięki swojej pracy.

Ale jeśli już wspominamy o tym obowiązku samozachowania u Locke'a, to musimy pamiętać także o drugiej stronie medalu. Jak sobie mówiliśmy, to jest także obowiązek zachowania innych przy życiu, z tych samych powodów. Ale jeśli mamy obowiązek zachowania nie tylko siebie, ale także innych, to pojawiają się tutaj pewne ograniczenia własności. To też jest ważne, bo często ludzie pamiętają, że u Locke'a mamy prawo do własności, że bierze się ona z pracy, ale zapominają o tym, że my mamy nie tylko obowiązek zachowania siebie, ale także zachowania innych, i to nakłada na własność pewnego typu ograniczenia. Jakże to są ograniczenia?³⁶

Po pierwsze, zdaniem Locke'a możemy zawłaszczać tylko tyle, by pozostało jeszcze także dla innych. Nie możemy naszymi aktami zawłaszczania, nawet jeśli nie jest to czysty akt zawłaszczania, ale akt zawłaszczania przez pracę, ograniczać możliwości zawłaszczania przez pracę innym. Drugie ważne ograniczenie: nie możemy zawłaszczać tak wiele, by nasza własność ulegała zepsuciu. Żeby jakiś przykład podać: nie mogę nazbierać tyle jabłek, że te jabłka zgniją czy sfermentują, nie będą się do niczego nadawać.

Skąd się biorą te ograniczenia własności? Dlatego taki nacisk kładłem w czasie poprzedniego wykładu na opis stanu natury u Locke'a, gdzie naprawdę obowiązuje prawo naturalne, gdzie naprawdę są pewne wymogi w stosunku do nas, są obowiązki, ustanawiane przez samego Stwórcę. Proszę zobaczyć, że oba te ograniczenia z nich wynikają. Ponieważ w ramach prawa naturalnego mamy obowiązek zachowania siebie, to mamy prawo do własności. Dlatego że mamy obowiązek zachowania innych, to nie możemy zagarniać tyle, by innym uniemożliwić także te akty zagarniania, ustanawiania własności przez pracę. Co więcej, nie możemy zagarniać zbyt wiele dla siebie. Dlaczego? – bo byśmy marnotrawili dobra natury, nawet jeśli to my je przetworzyliśmy, włożyliśmy w nie swoją pracę. Proszę zobaczyć, wszystkie te ograniczenia biorą się z prawa naturalnego, można powiedzieć: z jego silnego statusu.

To oczywiście też znaczy, że cała ta kwestia własności nie odnosi się do pojedynczego podmiotu, nie odnosi się do nas, by tak rzec, w sposób monologiczny. My przy ustanawianiu własności już jakoś jesteśmy odniesieni

³⁶ Poniższa rekonstrukcja por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 180 i n. (ks. II, rozdz. 5, § 25 i n.).

do innych jednostek. Stąd też pewne ograniczenia związane z istnieniem innych jednostek, ograniczenia samej własności.

7.9 Locke: teoria pieniądza

To drugie ograniczenie Rawls w swojej interpretacji nazywa *spoilage clause*, czyli „klauzula zepsucia”³⁷: mamy nie dopuścić do tego, by gromadzone przez nas elementy naszej własności ulegały zepsuciu. Ale jest oczywiście u Locke’a coś, to jest kolejny ważny krok, co ową klauzulę zepsucia zawiesza, mianowicie instytucja pieniądza. Píše o tym w ten sposób:

Odkąd złoto i srebro [...] tylko na podstawie ludzkiej zgody utrzymują swą wartość, której miarę powiększa jeszcze praca, jasne jest, iż ludzie zgodzili się na nierówne i niewspółmierne majątki na ziemi. Oni to milcząco i dobrowolnie wyrażając zgodę wynaleźli sposób, w jaki człowiek może uczciwie posiadać więcej gruntu, niż sam jest w stanie zużyć jego plonów, gdyż równowartość ich nadwyżki uzyskuje w złocie i srebrze, które mogą być przechowywane bez niczyjej szkody, ponieważ metale te w rękach ich posiadacza nie ulegną zepsuciu ani zniszczeniu. Tego podziału rzeczy, prowadzącego do nierównego, prywatnego posiadania, ludzie dokonali poza społeczeństwem i bez umowy, a tylko milcząco zgadzając się na użycie pieniędzy przez nadanie wartości złotu i srebru³⁸.

Tu ważne jest nie tylko wprowadzenie pieniądza w taki bardzo sprytny sposób jako czegoś, co nie ulega zepsuciu, nie narusza owej klauzuli narzuconej na własność, ale też – to bardzo ważne – wprowadzenie go nie na mocy jakiejś umowy, tylko milcząco. Ludzie zgodzili się na te podziały, na te różnice majątkowe na zasadzie milczącej zgody, a nie na zasadzie jakiejś osobnej umowy. Zatem: pieniądze nie ulegają zepsuciu, więc mogą być gromadzone bez naruszenia ograniczeń nałożonych na własność i wprowadzenie pieniądza odbywa się nie na zasadzie umowy, lecz milczącej i dobrowolnej zgody. Dlaczego ja to tak podkreślam? Ponieważ to sam Locke uwypukla oczywiście po to, by móc powiedzieć: państwo nie ma tu nic do gadania, państwo nie ma nic do rzeczy w tej kwestii. Państwo nie ma tu zatem żadnych funkcji redystrybucyjnych, lecz tylko gwarantuje po prostu istniejące porządki własności, nawet jeśli te porządki własności implikują ogromne majątkowe rozwarstwienie.

³⁷ Dokładnie w polskim przekładzie: „klauzula o zepsuciu” (por. John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki...*, s. 219).

³⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 197 (ks. II, rozdz. 5, § 50). W notatkach Kłoca-Konkołowicza ostatnie zdanie jest pogrubione.

Tu znowu pojawia się wspomniany przeze mnie w zeszłym tygodniu Kant. Jak zobaczymy, będzie się z Lockiem zgadzał i powie słynne *beati possidentes*³⁹ – szczęśliwi, którzy posiadają. Istnieje pewne zróżnicowanie majątkowe i Kant nawet wyraźnie to mówi: absolutna, bezwzględna równość wobec prawa może iść w parze z ogromną nierównością pod względem majątkowym. Tu nie ma żadnej sprzeczności.

Będą myśliciele, o których będę opowiadał, którzy tutaj zgłoszą swoje weto. Powiedzą: nie, tu coś jednak nie jest w porządku. Pierwszy będzie oczywiście Rousseau, który zwróci uwagę na związek między kwestią nierówności majątkowej a ewentualnym – jako tego konsekwencją – brakiem korzystania ze swoich praw⁴⁰. Jeszcze radykalniej ujmie ten związek Fichte, który w ogóle będzie twierdził, że nie można doprowadzić do sytuacji, w której ktoś pozbawiony majątku miałby zawierać umowy. Umowa oznacza rezygnację z czegoś za coś, a z czego ma rezygnować ten, kto jest pozbawiony majątku?⁴¹

7.10 Locke: koncepcja obywatelstwa

Sam Locke kładzie tak duży nacisk na to, że owo wprowadzenie pieniądza i związane z tym rozwarstwienie majątkowe dokonuje się dobrowolnie i na podstawie milczącej zgody, po to, aby powiedzieć, że państwo nie może tutaj ingerować. Państwo ma tylko gwarantować i ochraniać ten porządek własności, już wyłoniony w stanie natury. A zatem można powiedzieć, że do umowy tworzącej społeczeństwo i docelowo wyłaniającej władzę polityczną przystępują u Locke'a posiadacze o zróżnicowanym stanie majątkowym.

Własność zostaje także w tym sensie wyróżniona, że Locke czyni z akceptacji własności w szczególnym przypadku, do którego kilka razy się odwołuje, mianowicie w przypadku akceptacji spadku – majątku po ojcu, taki daje przykład – de facto akceptację porządku prawnego i obywatelstwa danego kraju⁴². Więc proszę zwrócić uwagę, że Locke z jednej strony wprowadza bardzo ważną z punktu widzenia liberalizmu zasadę, że obywatelstwo jest czymś dobrowolnym. To twierdzenie wraca tutaj wiele razy: obywatelstwo jest czymś dobrowolnym i tym właśnie różni się od poddaństwa, można by rzec. Jako poddani rodzimy się w pewnym porządku i już pozostajemy poddanymi, natomiast obywatelstwo jest zawsze czymś świadomie i dobrowolnie akceptowanym. Ale teraz można powiedzieć: co to znaczy? Jak my akceptujemy to bycie obywatelami danej wspólnoty politycznej? Locke powiada: to może się dokonać na dwa

³⁹ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.4.

⁴⁰ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.13.

⁴¹ Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkty 14.8–14.9.

⁴² Por. John Locke, *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 213 (ks. II, rozdz. 6, § 73).

sposoby. Można sobie wyobrazić jakieś podpisanie umowy, jakiś akces formalny, ale istnieje też, i to jest najczęstsza metoda, nieformalny akces do danego społeczeństwa, niewyrażona *explicite* w formie osobnej umowy, osobnego aktu akceptacja porządku prawnego i politycznego danej wspólnoty, mianowicie przez akceptację majątku⁴³. Więc proszę zobaczyć, znowu mówimy o tym wyróżnionym statusie własności w koncepcji Locke'a. Akceptacja własności, w tym wypadku akceptacja majątku odziedziczonego po ojcu, oznacza *de facto* akces do określonej wspólnoty politycznej. Jest to akceptacja nie tylko praw i przywilejów, ale także obowiązków związanych z byciem obywatelem danej wspólnoty. Także mają państwo tutaj szereg wymiarów tego kolosalnego, centralnego znaczenia własności w tej koncepcji Locke'a.

7.11 Nozick o koncepcji własności Locke'a

Do tej kwestii własności wspomniany przeze mnie wcześniej Robert Nozick odnosi się w swojej książce *Anarchia, państwo, utopia* w sposób krytyczny, mówiąc, że inspirował się locke'owską koncepcją własności, ale ma do niej pewne zastrzeżenia. Zwłaszcza oczywiście, jak się domyślają ci, którzy coś wiedzą na temat Nozicka i libertarianizmu, w odniesieniu do związków między własnością a pracą. Cóż Robert Nozick nam na ten temat mówi?

Przede wszystkim, zadaje pytanie w odniesieniu do kwestii pracy włożonej w przedmiot jako źródła własności tego przedmiotu. Otóż jaka część przedmiotu, pyta Nozick, przechodzi na własność człowieka w wyniku tego, że włożył on w ten przedmiot swoją pracę? Czy tylko ta część przedmiotu, w której zmniejszyła się dzięki temu działaniu entropia? Czy należy do nas tylko ta część natury, w którą wprowadzamy jakiś rodzaj uporządkowania? To trzeba by doprecyzować, mówi Nozick⁴⁴.

Pamiętamy, że według Locke'a praca stanowi nie tylko źródło własności rzeczy, ale też źródło ich wartości. W stosunku do tego Nozick formułuje analogiczne pytanie: do jakiej części wartości rzeczy mam uprawnienie – do całej wartości rzeczy, która dzięki mnie powstała, czy tylko do tej części wartości wniesionej przez moją pracę? Jak tę wartość wniesioną przez moją pracę wyliczyć? Jak wyliczyć to, jaką część wartości danej rzeczy stanowi ta wartość wniesiona przez moją pracę?

Inne pytanie sformułowane przez Nozicka sięga jeszcze głębiej. Mianowicie zadaje on takie fundamentalne pytanie: dlaczego w ogóle połączenie, jakieś takie zmieszanie mojej własności czy pracy z innym przedmiotem oznacza,

⁴³ Por. tamże, s. 248 i n. (ks. II, rozdz. 8, § 119 i n.).

⁴⁴ Poniższa rekonstrukcja por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 208–209.

że dołączam tę rzecz do dotychczasowej domeny mojej własności, a nie raczej, że doprowadzam niejako do rozplynięcia się, jak to obrazowo opisuje Nozick, mojej pracy w tej rzeczy?

Tutaj pozwolę sobie przytoczyć zabawny cytat:

Dlaczego wkład pracy w coś sprawia, że człowiek staje się właścicielem tego czegoś? Być może dlatego, że jest właścicielem swojej pracy, a zatem staje się właścicielem niemającej wcześniej właściciela rzeczy, która zostaje przeniknięta tym, czego jest właścicielem [czyli tą pracą – J.K.-K.]. Posiadanie promieniuje na całą resztę. Ale dlaczego połączenie tego, co jest moją własnością, z tym, co nią nie jest, nie jest raczej sposobem utraty tego, co mam, niż sposobem nabywania tego, czego nie mam? Jeśli jestem właścicielem puszki soku pomidorowego i wleję ją do morza, tak że molekuły soku (skażone radioaktywnie, żebym mógł to sprawdzić) wymieszają się równomiernie z całą wodą, to czy stałem się właścicielem morza, czy też głupio zmarnowałem sok pomidorowy?⁴⁵

Ktoś mógłby powiedzieć: cóż to za absurdalny przykład? W jakim sensie wlewanie soku pomidorowego do morza ma być przykładem pracy? Przecież praca ma jakiś cel, by przysporzyć pewnej korzyści komuś, a tu po prostu stoję i wlewam sok pomidorowy do wody. Ale to jest fundamentalne pytanie Nozicka: skąd się w ogóle bierze ta zasada, że ja, pracując nad czymś, przyłączam to do domeny mojej własności, a nie marnuję swoją energię, która się jakoś tam w tej przyrodzie rozplywa, a nie tworzy własność?

I wreszcie Nozick odnosi się także do locke'owskich ograniczeń własności. Te dwie klauzule, o których wspominaliśmy – czyli ograniczenie zawłaszczenia ze względu na innych i *spoilage clause*, czyli klauzula zepsucia – są tematem tej krytyki. Nozick podważa mocne odczytanie tego pierwszego ograniczenia – czyli: mamy prawo zawłaszczać coś za pośrednictwem swojej pracy, dopóki nie uniemożliwiamy innym analogicznych działań – bardzo sprytną argumentacją, z której doniosłości zdaje się sam nie zdawać sobie do końca sprawy. Mianowicie powiada: wyobraźmy sobie cały ciąg zawłaszczeń dokonywanych przez kolejne osoby, aż do wyczerpania zasobów. Przychodzimy na amerykański Dzik Zachód, pustą przestrzeń – ten przykład jest nie bez kozery, bo ja już państwu sygnalizowałem, że koncepcja Locke'a ma także pewne odniesienia i nabrała historycznych kolorów. Koncepcja pustej przestrzeni też jest zabawna. To chyba MacIntyre w swojej krytyce pod adresem między innymi Nozicka, ale szerzej pod adresem liberalizmu powiada, że liberalizm posługuje się fikcją tworzenia własności w stanie własności niczyjej i zakłada istnienie jakiejś pustej

⁴⁵ Tamże, s. 209.

przestrzeni, którą my sobie zajmujemy. Ale to jest oczywiście nieprawda, mówi MacIntyre. Historycznie rzecz biorąc, i na amerykańskim Dzikim Zachodzie, i we wszelkich innych miejscach to zawłaszczenie najczęściej oznacza wyparcie dotychczasowych historycznych właścicieli danej ziemi czy danych dóbr⁴⁶. Sam MacIntyre nie używa tego pojęcia, ale można by powiedzieć, że to jest taka ideologiczna przesłona, aby nie widzieć realnej historii. To nie są żadne puste miejsca, które zostają zajęte, tylko te miejsca mają już najczęściej swoich właścicieli, którzy zostali gdzieś wypchnięci czy zamknięci.

Ale dobrze, wyobraźmy sobie, że na Dzikim Zachodzie jest taka pusta przestrzeń, jeszcze do nikogo nienależąca⁴⁷. Przychodzi szereg osób, od A do Z, i one sobie stopniowo zawłaszczają tę przestrzeń, oczywiście – u Locke’a – przez pracę.

Osobnik A przychodzi i widzi wielką połąć ziemi, więc zaczyna coś uprawiać. Sadzi jabłoni, na jakimś wycinku ziemniaki. Pozwala też innym na uprawę. Przychodzi B, który ma już trochę ograniczone możliwości, ale nadal ma jeszcze mnóstwo ziemi do wykorzystania. I tak dalej, i tak dalej. Dochodzimy w końcu do ostatnich zagarniających i wyobraźmy sobie, że osoba Y zagarnęła ostatnią działkę. Na tej ostatniej działce coś tam sobie zasiewa, zbiera i tak dalej. Przychodzi osobnik Z i okazuje się, że niestety się spóźnił, już nie ma czego zagarnąć. Nozick mówi, zgodnie z tą zasadą locke’owską: jeżeli Y doprowadził do tego, że Z już nie ma czego dla siebie wziąć z tego ogólnego stanu posiadania, ze stanu natury, to w takim razie Y nie powinien był zagarnąć tej ostatniej działki. Postawił bowiem Z w sytuacji, w której ta osoba już nie może dla siebie nic wziąć na własność. Jeśli zaś tak jest, to również osoba X nie powinna była zagarnąć dla siebie działki, bo Y nie miał prawa zagarnąć, dlatego że X już wcześniej zagarnął. Cofamy się teraz w tym całym szeregu i widzimy, że kolejne osoby poprzedzające te, o których stwierdzamy, że one już nie mogą zawłaszczyć, są, można powiedzieć, winne temu, że kolejna osoba już nie może czegoś zagarnąć. Tak więc tak jak Y nie powinien był zawłaszczyć, ponieważ przez to Z już nie miał czego wziąć, tak też X nie powinien, bo Y już nie mógł, i tak wcześniejsze osoby również nie powinny. W ten sposób, cofając się w tym całym szeregu, dochodzimy aż do osoby A. Już osoba A nie powinna była zagarnąć tej działki.

Zaraz wróć do konsekwencji tego rozumowania. Nozick tak to sobie rzuca. To jest bardzo przekonująca argumentacja, pokazująca, że ta locke’owska klauzula zastosowana w mocnym rozumieniu w ogóle uniemożliwia ustanowienie własności, skoro każda kolejna osoba, kiedy cofamy się w tym szeregu,

⁴⁶ Por. Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 446–447.

⁴⁷ Por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 210 i n.

okazuje się już nieuprawniona do ustanowienia własności mocą swojej pracy, nieuprawniona do zagarniania jakiegoś rzekomo jeszcze wolnego fragmentu ziemi. Nozick usiłuje wyrwać z tej pułapki, mówiąc, że locke'owską klauzulę można utrzymać w mocy tylko przy słabszym jej odczytaniu. To znaczy, że ta zasada powinna brzmieć: uwłaszczanie jest możliwe tylko dopóty, dopóki nie uniemożliwia innym używania rzeczy, których do tej pory używali – używania rzeczy, których do tej pory używali, a niekoniecznie własności tych rzeczy. W tym słabszym sformułowaniu locke'owska klauzula jest do utrzymania i tak naprawdę Nozick uważa, że ogranicza ona w sposób wewnętrzny własność, jest obowiązująca, choć jej zastosowanie ma miejsce bardzo rzadko.

Sięgnijmy do oryginału.

Kiedy wiadomo, że czyjś tytuł własności narusza klauzulę Locke'owską, pojawiają się surowe ograniczenia tego, co może on zrobić z [...] „jego własnością”. Tak więc człowiekowi nie wolno zawłaszczyć na przykład jedyne źródła wody na pustyni i pobierać za korzystanie z niego opłat wedle zachcenia. Nie wolno też pobierać dowolnych opłat, jeśli posiada się źródło, a zdarzy się, że wszystkie inne wyschną. Ta nieszczęśliwa okoliczność, niebędąca, trzeba przyznać, winą posiadacza tego źródła, uruchamia klauzulę Locke'owską i ogranicza prawa własności. [...] kwestia naruszania klauzuli Locke'owskiej pojawia się jedynie w obliczu katastrofy (czy w sytuacjach takich jak te na pustyni czy samotnej wyspie)⁴⁸.

7.12 Problem jednostronności

ustanowienia własności:

Locke, Rousseau, Kant

A więc Nozick uważa, że w ten sposób pozbył się problemu. Ale ja bym powiedział tak: ta nozickowska krytyka pierwszej klauzuli Locke'a sygnalizuje kłopotliwy problem. Tu, można powiedzieć, rozpoczyna się wspaniały – z naszego punktu widzenia jako osób zajmujących się filozofią społeczną – spektakl na temat pojęcia własności. Cóż bowiem takiego odkrył przez przypadek Nozick, można by powiedzieć, wbrew swoim intencjom, krytykując locke'owską klauzulę? Odkrył mianowicie jednostronność ustanowienia własności. To jest przecież kwintesencja tej argumentacji: ustanowienie własności jest czymś jednostronnym. Pierwszy właściciel, ta osoba A w tym ciągu właścicieli, ustanawia swoją własność w sposób jednostronny, nie pytając nikogo o zdanie. To jest jednostronny akt. Otacza jakiś fragment terenu ogrodzeniem i powiada: to jest moje teraz. Oczywiście u Locke'a musi dodać: to jest moje, bo ja tu pracuję. Ale nadal jest to akt jednostronny.

⁴⁸ Tamże, s. 215.

Oczywiście, że Nozick nie chce drążyć tego tematu, bo oznaczałoby to, tak jak to się dzisiaj modnie mówi, dekonstrukcję pojęcia „własność”. A że to jest problem, to widać u kolejnych autorów, o których za chwilę będziemy mówić. Pierwszy autor, którym się zajmiemy już w kolejnym wykładzie, Jan Jakub Rousseau, powiada przecież w swojej *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*: kto jest prawdziwym twórcą społeczeństwa? Prawdziwym twórcą społeczeństwa jest ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi i oznajmił: „to moje”⁴⁹. Czyli jest pierwszy posiadacz, pierwszy właściciel, ten, kto ustanowił własność. Ustanowienie własności jest początkiem społeczeństwa. I co dalej pisze Rousseau? Píše tak: trzeba by było wyrwać te kołki, ten płot z ziemi wyrwać i nie zgodzić się na to. A w kolejnym zdaniu pyta Rousseau: dlaczego tak się nie stało? Dlaczego nikt tak nie zareagował? – Widocznie sprawy zaszły już tak daleko, że nikt nie był do takiej reakcji zdolny⁵⁰.

Proszę zobaczyć, Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności* też dostrzega ten problem. Pierwsze uwłaszczenie, pierwsze zagarnięcie fragmentu wspólnej własności czy jeszcze nieokreślonego stanu posiadania i oznajmienie „to moje” – a zatem ustanowienie własności prywatnej – jest aktem jednostronnym.

Kolejny myśliciel, którym będziemy się tutaj zajmować i już się trochę zajmowaliśmy, mianowicie Immanuel Kant, dokładnie ten sam problem diagnozuje w *Metafizyce moralności*, w swojej teorii prawa. Ustanowienie własności jest aktem jednostronnym – tam już nie ma w ogóle wzmianki o pracy, ale w każdym razie jest zawłaszczenie, *occupatio*⁵¹.

7.13 Własność a uznanie

Dlaczego to jest taki problem? Ktoś może powiedzieć: no i co z tego, że jest aktem jednostronnym? To niech sobie będzie. Tak, tylko że wszyscy ci autorzy – i Locke, i Rousseau, i Kant – zakładają, że własność pociąga za sobą powszechne uznanie za własność. Ten kto ustanawia własność, nie tylko oznajmia, że właśnie ustanowił własność prywatną, ale też formułuje pewnego typu oczekiwanie wobec innych. Bowiem co to znaczy, że ja mówię „to moje”? To znaczy, że mówię: „Nie używaj tego bez mojego pozwolenia. Ustanawiając własność, ja wykluczam ciebie z obszaru tej własności, ale jednocześnie

⁴⁹ Dokładnie: „Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa” (Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 186); por. także wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.13.

⁵⁰ Por. Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 186.

⁵¹ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkty 13.9–13.10.

apeluję do ciebie, żebyś uszanował tę moją własność. Wzywam cię do uznania”. Kiedyś będziemy sobie mówić o uznaniu i wykluczeniu⁵², w szczególności u Hegla, który będzie się upierał przy tym, że zawsze te dwie zasady, uznania i wykluczenia, idą ze sobą w parze – zresztą pokazując to w bardzo różnych wymiarach, poczynawszy od własności, a skończywszy na prawie międzynarodowym. Na przykładzie własności widać to jak na dłoni, kiedy państwo się temu dokładnie przyjrzy: ten, kto ustanawia własność, wyklucza innych z jej obszaru, ale jednocześnie liczy na ich uznanie. Liczy na uznanie tego, co właśnie ustanowił za swoją własność.

Na czym więc polega problem? Akt wykluczenia jest jednostronny, akt uznania jest symetryczny. Tu jest pies pogrzebany. Żeby coś rzeczywiście było własnością, musi być powszechnie uznane. Dlatego zarówno Rousseau, jak i Kant będą mówili: własność musi obowiązywać pod parasolem powszechnego prawa. W szczególności Kant będzie kładł ogromny nacisk na to, że nie ma tak naprawdę mowy o własności bez istnienia prawa. Jednak to rodzi problem. W jakim sensie można mówić o własności w stanie natury, gdzie prawa – stanowionego – jeszcze nie ma? Kant, jak sobie będziemy kiedyś opowiadać dokładnie, rozwiązuje ten problem, wprowadzając dwa pojęcia: własności prowizorycznej i własności peremptorycznej⁵³. To znaczy: w tym wyobrażonym stanie natury istnieje tylko prowizorium własności, które zostaje dopiero przekształcone w prawnie gwarantowaną własność w momencie, kiedy istnieje już system prawny. Dopiero tam pojawia się wzajemność uznania swoich praw, a zatem również praw własności, podczas gdy w stanie natury to są akty jednostronne, które są zarazem w każdym przypadku postulatami skierowanymi do innych.

Widzą państwo, na czym polega problem. Jak pogodzić jednostronne akty, jednostronne postulaty podmiotów, które stają się właścicielami, z wielostronnością, z pełną symetrią systemu prawnego? Jest tu asymetria stanu natury, asymetria zawłaszczenia i oczekiwania, że inni uszanują moją własność po jednej stronie, a po drugiej symetria wzajemnego uznania sfer własności w obrębie systemu prawnego. Kant, żeby sobie z tym poradzić, będzie mówił w tym kontekście o tak zwanych prawach przyzwalających, prawach rozumu⁵⁴ – przyzwalających właśnie wobec tych jednostronnych aktów i związanych z nimi postulatów skierowanych ku innym, by uszanowali moją własność.

Nie wdaję się w szczegóły, będziemy mieli okazję o detalach porozmawiać w przyszłości, ale chcę państwu zwrócić uwagę na fundamentalny problem, bo własność to jedno z kluczowych dla nas, zajmujących się filozofią społeczną,

⁵² Por. wykład 15 z 02.03.2021.

⁵³ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.12.

⁵⁴ Por. tamże, punkt 13.11.

pojęć. Locke, oświetlony reflektorem przez Nozicka, odkrywa, może trochę przez przypadek i wbrew swoim intencjom, fundamentalny problem, mówiąc o tym ograniczeniu własności. Nozick mówi: no, drogi mój patronie, Johnie Locke'u, jeśli to ograniczenie obowiązuje ostatnią osobę w tym łańcuchu zawłaszczania, to obowiązuje też pierwszą. No i mamy problem z pierwszym ustanowieniem własności, a zatem w ogóle z pojęciem własności. Problem, jak pogodzić jednostronność aktu zawłaszczania, ustanowienia własności, i wielostronność, symetrię porządku prawnego, który będzie różnie rozwiązywany.

6.14 Podsumowanie, cz. 1: uprawnienia władzy w klasycznym liberalizmie

Do tego będziemy sobie jeszcze mogli wrócić w przyszłości. Na razie chciałbym podsumować trochę stanowisko Locke'a i jednocześnie nie tylko jego, ale też chciałbym wydobyć pewne fundamentalne elementy klasycznego liberalizmu.

Co tutaj jest charakterystyczne? Przede wszystkim charakterystyczna jest struktura tych koncepcji. I u Hobbesa, i u Locke'a mamy konstrukcję zaczynającą się od gotowych jednostek, które są od siebie oddzielone, mają swoje interesy i dążenia. To one stanowią podstawę, na której opiera się państwo i władza suwerenna. To jest ruch wznoszący, od jednostek ku władzy. Jednostki są tutaj dane w sposób pierwotny i, można powiedzieć, nieredukowalny. To od ich uprawnień rozpoczynamy całą dedukcję władzy suwerennej. Nie ma żadnych uprawnień czy praw *sui generis* władzy suwerennej, które nie dałyby się wywieść z uprawnień, z prerogatyw jednostek i nie dałyby się do nich zredukować. To jest, moim zdaniem, we wszelkich konstrukcjach klasycznego liberalizmu bardzo ważne. Każdą prerogatywę państwa i władzy suwerennej można wywieść ze stosownej prerogatywy jednostki, ale można też ją do niej sprowadzić, w sensie zredukować. Innymi słowy, prerogatywy państwa to tylko zagregowane prerogatywy jednostki.

Tutaj zresztą, to powiem na marginesie, między Lockiem a Hobbesem istnieje poważna różnica. U Locke'a ta konstrukcja, o której przed chwilą mówiłem, jest absolutnie konsekwentna. U Hobbesa nie do końca, bo moglibyśmy powiedzieć, że hobbesowski suweren zachowuje jednak pewnego typu uprawnienia, związane z jego przebywaniem ciągle jeszcze pod pewnymi względami w stanie natury, których nie mają inne podmioty. A zatem istnieje u Hobbesa niebezpieczeństwo wytworzenia się pewnych uprawnień *sui generis* po stronie państwa, które nie dają się już zredukować do uprawnień samych jednostek. Ale to jest szczegół, który zaznaczam na marginesie. Generalnie zasada obowiązująca w klasycznym liberalizmie jest taka, że wszelkie uprawnienia czy prerogatywy państwa dają się wyprowadzić z prerogatyw obywateli. Robert Nozick w typowy dla siebie, bardzo obrazowy i dobitny sposób sformułował

to następująco: władzy nie wolno robić obywatelom niczego, czego obywatelom nie wolno robić sobie nawzajem⁵⁵.

To pokazuje też niezbędność konstrukcji stanu natury w koncepcjach liberalnych, ponieważ, szkicując go jako pewną kontrfaktyczną ideę, można pokazać, co przyszli obywatele mogą robić sobie nawzajem, a to od razu definiuje zadania i ograniczenia władzy. Dlatego John Rawls ze swoim nowoczesnym liberalizmem, zmodyfikowanym w stosunku do klasycznej wersji, sięgnie do koncepcji umowy społecznej, a także do idei stanu natury, który oczywiście w swojej teorii przedstawi jako sytuację pierwotną⁵⁶ – ale inspiracja będzie jasna.

Więc mamy jednostki jako źródło władzy, konstrukcję wznoszącą i redukującą wszelkie uprawnienia władzy do uprawnień obywateli.

7.15 Podsumowanie,

cz. 2: liberalna koncepcja wolności

Po drugie mamy definicję wolności jako wolności zasadniczo prywatnej, realizującej się w indywidualnej koncepcji życia i zabiegania o szczęście, samodzielnego poszukiwania go w granicach prawa, bez naruszania praw innych osób. Na pierwszy plan w tym ujęciu prywatnej wolności czy prywatnego szczęścia wysuwa się przy tym wątek ekonomiczny: kupowanie, sprzedawanie, wybór miejsca zamieszkania, sposobu wychowywania swoich dzieci. Właściwie obywatele są co najmniej bardziej zainteresowani tymi właśnie prywatnymi wolnościami niż udziałem, partycypacją, aktywnością obywatelską, udziałem we władzy. Wolność jest tu raczej ujmowana jako wolność od władzy. Trzeba uważnie i zazdrośnie strzec tej prywatnej, przedpolitycznej czy pozapolitycznej wolności przed zakusami władzy. Ona realizuje się w obszarze tego, co przed- i pozapolityczne.

7.16 Podsumowanie,

cz. 3: liberalna koncepcja państwa

Po trzecie związana jest z tym koncepcja państwa czy władzy państwowej jako instytucji, która ułatwia, a nie uniemożliwia społeczne interakcje i realizację prywatnych interesów. Oczywiście każdy myśliciel liberalny przyznaje, że państwo może być z pewnych powodów niezbędne, nieodzowne. Na przykład – jak to mieliśmy przed chwilą u Locke’a – państwo usuwa jednostronność sądu, nieuniknioną w wyobrażonym stanie natury. Ale tak jak jednostka jest zasadniczo

⁵⁵ Dokładnie w polskim tłumaczeniu: „To, co ludziom wolno i czego nie wolno im robić sobie nawzajem, ogranicza to, co wolno im robić za pośrednictwem aparatu państwa albo w celu ustanowienia takiego aparatu” (Robert Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 19).

⁵⁶ Por. wykład 24 z 02.06.2020, punkt 24.4.

pierwotna w stosunku do społeczeństwa i nieredukowalna do społeczeństwa, tak społeczeństwo jest pierwotne w stosunku do państwa i nie rozpyływa się w państwie. Zostaje zachowana tutaj zasadnicza odrębność społeczeństwa od państwa i jednostki od społeczeństwa. To znaczy, że władza państwowa, władza suwerenna ma służyć realizacji przed- i pozapolitycznie uformowanych i sformułowanych interesów. Struktura polityczna, można powiedzieć, jest wtórna wobec materialnej struktury interesów, ale nie tyle społecznych, ile indywidualnych. To jest bardzo we wszystkich tych koncepcjach ważne. Można nawet powiedzieć więcej: w przeciwieństwie do koncepcji marksizujących ta formalna struktura państwa i prawa nigdy nie może tu zostać zastąpiona jakąś społeczną realizacją interesów, jakimś innym modelem uspołecznienia. Ona zawsze musi gwarantować realizację jednostkowych interesów. Jakikolwiek inny mechanizm poza formalnym prawem groziłby naruszeniem fundamentalnych praw jednostki, które są, jak sobie powiedzieliśmy, przedpolityczne, przyrodzone, niezbywalne. Dlatego państwu, władzy czy społeczeństwu nie wolno ich zawieszać ani modyfikować. Każda koncepcja liberalna, niezależnie od tych wszystkich rodzajów liberalizmu, tych wszystkich twarzy, jakie on może przyjmować, ma prostą zasadę: prawa jednostek są przyrodzone i niezbywalne i nie nadaje ich ani władza, ani społeczeństwo.

Robert Nozick w radykalnej formie, może nawet nie liberalnej, ale libertariańskiej, powiada w tym kontekście: ja mogę przyznać, że człowiek jest w jakiejś mierze tworem społecznym, ale to nie daje społeczeństwu żadnych szczególnych uprawnień i nie tworzy u jednostek zobowiązania do poświęcania indywidualnego dobra na rzecz jakiegoś zbiorowego, społecznego dobra⁵⁷. Znowu można podać przykłady stanowisk liberalnych, które nie są tak radykalne w tej kwestii, które przyznają, że istnieją konteksty, w których jednak musi nastąpić rezygnacja przynajmniej z pewnej części indywidualnych dążeń czy interesów. Kiedyś będziemy mówili o Rawlsie, który wprowadza silne zasady redystrybucji⁵⁸. Tak jak powiedziałem: liberalizm ma różne twarze. Natomiast nawet ci myśliciele liberalni, którzy nie idą tak daleko jak Rawls i powiadają, że nie można czynić żadnych koncesji na rzecz interesów społecznych czy powszechnych, będą zakładali, że podstawowe prawa jednostek mają charakter przyrodzony, dany z góry i niemożliwy do zbycia przez jednostki,

⁵⁷ Por. m.in.: „Twierdzę, że zewnętrzne ograniczenia moralne dotyczące tego, jak wolno wobec nas postępować, są odzwierciedleniem odrębności naszych egzystencji. Są odzwierciedleniem faktu, że w naszym sposobie istnienia nie ma miejsca na wyrównanie rachunku moralnego; w sensie moralnym życie innych nigdy nie przeważa nad naszym życiem tak, aby można było mówić o jakimś większym dobru *społecznym*. Nie ma czegoś takiego jak uzasadnione poświęcenie niektórych z nas dla dobra innych” (Robert Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 50–51).

⁵⁸ Poniższe wzmianki o Rawlsie por. wykład 24 z 02.06.2020, punkty 24.8 i 24.15.

to znaczy nie można się ich pozbyć, nie można z nich zrezygnować. Nawet u wspomnianego Rawlsa nieusuwalne pierwszeństwo, nieusuwalny prymat wobec tak zwanej zasady dyferencji będzie miała zasada równych wolności i równych praw. To jest absolutnie nieusuwalny fundament koncepcji liberalnych: przedpolitycznie i przedspołecznie obecne już prawa jednostki.

7.17 Podsumowanie, cz. 4: geneza praw w liberalizmie

Można zapytać, powoli zbliżając się dzisiaj do końca: no dobrze, ale skąd te prawa w takim razie się biorą? Kto je nadaje? Widzieliśmy, że w koncepcji Locke'a odpowiedź jest prosta. Są one prawami naturalnymi – to jest część prawa naturalnego, że jednostki mają prawo do wolności, do życia, do własności i tak dalej. To prawo zostało nadane przez Stwórcę.

Gorzej – w cudzysłowie oczywiście, w tym sensie, że teoretycznie trudniej to wyjaśnić – jest w tych koncepcjach, które z jakichś istotnych powodów chcą się obyć bez tego transcendentnego tła. Nie mogą już przyjmować istnienia jakiegoś Stwórcy, który nadał prawo naturalne będące podstawą podstawowych praw jednostki. Wspominany dzisiaj przeze mnie wielokrotnie Robert Nozick próbuje sobie poradzić z tym problemem, mówiąc, że prawa jednostkowe, czyli podstawowe prawa każdego podmiotu, indywiduum, mają status moralny⁵⁹. Istnieją pewne fundamentalne moralne ograniczenia nałożone na nasze działania, które możemy podjąć w stosunku do innych ludzi. Istnieją silne zewnętrzne ograniczenia moralne działania. Ale skąd się one biorą?

To jest dobre pytanie. W jakiejś mierze z próbą poradzenia sobie z tym problemem i wypracowania świeckiej już, a nie odwołującej się do transcendencji koncepcji fundamentalnych i niezbywalnych praw, przede wszystkim prawa do wolności, będziemy mieli do czynienia u Kanta w związku z koncepcją autonomii i tak dalej – będę o tym jeszcze opowiadał⁶⁰. Ale u Nozicka jest, jak sądzę, bardzo dobry trop – wskazanie, że pozapolityczny charakter fundamentalnych praw jednostek w liberalizmie najczęściej uzasadniany jest na sposób moralny.

7.18 Habermas: etyczność i moralność

Nawiązując do tego zagadnienia, Jürgen Habermas w wielu tekstach, a także w jednej ze swoich najważniejszych książek, można powiedzieć opus magnum, jeśli chodzi o filozofię społeczną i filozofię polityki, mianowicie w *Faktyczności*

⁵⁹ Por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo...*, s. 51–52; a także przyp. 55 wyżej.

⁶⁰ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.11 i n.

i obowiązywaniu, rozróżnia dwa typy dyskursów w nowoczesności: dyskurs moralny i dyskurs etyczny⁶¹. (W naszym polskim kontekście Habermas ciągle funkcjonuje jako autor *Teorii działania komunikacyjnego*. To jest oczywiście bardzo ważne dzieło, nie chcę go w żaden sposób deprecjonować, ale to nie jest jego ostatnie słowo. Ostatnim słowem, poważnym słowem, jeśli chodzi o kwestie społeczne i polityczne, jest niewątpliwie *Faktyczność i obowiązywanie*). Dyskurs moralny odpowiada na pytanie: co powinienem zrobić? Jak państwo słyszą, jest to taki kantowski sposób wyrażania tego fundamentalnego pytania. Chodzi o zasadę postępowania w konkretnej sytuacji, najczęściej o jakiś dylemat moralny, konflikt obowiązków, o to, jak mam się zachować w danej, konkretnej sytuacji. Tymczasem dyskurs etyczny odnosi się do szeroko zakrojonego projektu życiowego. Pytanie brzmi nie: co powinienem zrobić?, tylko pytanie brzmi: kim chcę być, jaki projekt życiowy chcę realizować?

To jest, powiem na marginesie, dość istotne, bo my w Polsce, zresztą myślę, że nie tylko w Polsce, mamy często do czynienia z takimi zbitkami – zwłaszcza w mediach mówi się, że są kwestie moralno-etyczne albo etyczno-moralne. Nie wiadomo do końca, o co chodzi. To jest jakiś pleonazm, czyli tak zwane, mówiąc potocznie, masło maślane, że się powtarza coś dwa razy, żeby nadać temu większą wagę, jakby w założeniu, że jak się powie tylko „moralne” albo tylko „etyczne”, to może nie będzie tak dobrze brzmiało, jak „moralno-etyczne”. W tradycji niemieckiej, a zwłaszcza u Habermasa, jest to bardzo wyraźnie rozróżnione⁶². Dyskurs etyczny dotyczy trochę czegoś innego niż dyskurs moralny. Moralny odpowiada na pytanie: co powinienem uczynić w danej sytuacji, wobec danego zagadnienia, dylematu? Etyczny odpowiada na pytanie o pewien projekt życiowy. Kim chcę być? Jaką koncepcję życia chcę realizować? Chodzi o koncepcję udanego, dobrego życia. W przypadku dyskursu moralnego kluczowe są zatem pojęcia słuszności i powinności, a w przypadku dyskursu etycznego – pojęcia szczęścia czy powodzenia, a także autentyczności, pewnej spójności czy wierności sobie.

Dlaczego o tym opowiadam? Zdaniem Habermasa te dwa dyskursy, etyczny i moralny, są równorzędne i oba pojawiają się w obrębie nowoczesności, ale są do siebie nawzajem niesprowadzalne. Udzielenie odpowiedzi na pytanie, kim chcę być, nie daje nam jeszcze odpowiedzi na pytanie, co mam robić w konkretnej sytuacji. Z kolei udzielenie odpowiedzi na pytanie, co powinienem

⁶¹ Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 111 i n.

⁶² Por. m.in. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.8 i przypisy redakcji do twierdzeń tam zawartych.

zrobić w konkretnej sytuacji, nie odpowiada jeszcze na pytanie, kim chcę być w wymiarze pewnego projektu życiowego. Co ważne, Habermas twierdzi, że zarówno dyskurs moralny, jak i etyczny pojawiają się i na indywidualnym, i na kolektywnym poziomie. Zarówno na poziomie pojedynczych jednostek, jak i na poziomie całych zbiorowości społecznych i politycznych możemy zadawać oba te pytania: co powinienem czynić i kim chcę być? Co powinniśmy czynić i kim chcemy być jako wspólnota polityczna?

7.19 Habermas: krytyka liberalizmu

Zmierzam do tego, niektórzy się już domyślają, że Habermas łączy pytanie o charakterze etycznym na poziomie zbiorowym z tradycją republikańską. To jest tutaj kluczowe. Kim chcemy być? Jakie tradycje chcemy kontynuować? Kim chcemy być jako pewna polityczna wspólnota, polityczna zbiorowość? To jest tradycja republikańska, a tradycja liberalna – mówi Habermas – skupia się na pytaniach o charakterze moralnym: co powinniśmy czynić? W tradycji republikańskiej, jak zobaczymy za chwilę u Rousseau – tutaj akurat, moim zdaniem, Habermas ma rację, to się pięknie ukazuje w koncepcji Rousseau – owe prawa jednostkowe są ściśle związane z polityczną partycypacją, z aktywnością, a zatem, można powiedzieć, z praktycznym udzielaniem odpowiedzi na pytanie, kim chcemy być jako polityczna wspólnota. Tutaj zasada suwerenności ludu, suwerenności wspólnoty politycznej ma fundamentalne znaczenie.

Natomiast w tradycji liberalnej fundamentalne znaczenie mają moralnie uzasadnione prawa jednostki. Można powiedzieć: w czym problem? Otóż z punktu widzenia Habermasa problem polega na tym, że jeśli fundamentalne prawa jednostek są uzasadnione w sposób moralny, to pojawia się podstawowe pytanie: po co w takim razie jest sfera polityczna? Liberalowie mówią, że ona jest potrzebna, by zaradzić pewnym trudnościom czy kłopotom. A Habermas pyta: ale czy ta sfera polityczna ma dla liberalizmu znaczenie jako autonomiczna sfera ludzkiego działania, czy jest tylko funkcją i pochodną i właściwie nie ma żadnego mocnego statusu? Jeśli wszystko, co najważniejsze – a prawa jednostki są w liberalizmie najważniejsze – uzasadnione jest w sposób przed- i pozapolityczny, w sposób moralny, pojawia się pytanie, co jeszcze może robić sfera polityczna oprócz załatwiania pragmatycznych problemów? Czy w sferze politycznej w ogóle mamy udzielać odpowiedzi na fundamentalne pytania, czy tylko załatwiać pragmatyczne problemy?

7.20 Schmitt: krytyka liberalizmu

Innym myślicielem, który podobny problem zdiagnozował w odniesieniu do liberalizmu, był Carl Schmitt, który w swoim *Pojęciu polityczności* powiada:

liberalizm tak naprawdę nie jest teorią polityki, tylko krytyką polityki⁶³. Liberalizm jest tylko krytyką polityczną, a nie doktryną polityczną. Dlatego że na takim prostym, pierwszym poziomie, który najlepiej widać, liberalizm zawsze z ogromną nieufnością odnosi się do poczynań władzy, przez co skupia się przede wszystkim na zagrożeniach płynących ze strony władzy politycznej wobec jednostek. W tym sensie jest krytyką polityczną, a nie pozytywną doktryną polityczności. Jest tak też na głębszym poziomie, właśnie dlatego że prawa jednostkowe umocowuje na sposób moralny, a zatem pozapolityczny. Sfera polityczności jest więc z góry ograniczona, ponieważ do pewnych kwestii w ogóle nie trzeba się odnosić, bo są już ustalone w sposób pozapolityczny, mianowicie moralny.

Można by powiedzieć, dwaj myśliciele z zupełnie innych filozoficznych parafii akurat co do tego się zgadzają. To jest pewna istotna cecha liberalizmu, która może grozić tym, że przestrzeń polityczności jako przestrzeń partycypacji zostaje z góry albo ograniczona w zakresie swojego działania, albo wręcz staje się nieistotna. Jak zobaczymy, pierwszym filozofem, który zwraca uwagę na to, że liberalizm odbiera kluczowe znaczenie przestrzeni publicznej jako przestrzeni manifestowania się zasady suwerenności ludu, suwerenności wspólnoty politycznej, będzie Jan Jakub Rousseau⁶⁴.

7.21 Foucault o liberalizmie

Pozwolę sobie na koniec zacytować fragment książki, a właściwie wykładów Michela Foucaulta zatytułowanych *Trzeba bronić społeczeństwa*. Jeszcze kiedyś wrócę do koncepcji Michela Foucaulta, do jego koncepcji władzy jako pola ścierania się sił⁶⁵, ale już dzisiaj chciałbym przywołać pewien cytat na zakończenie tego krótkiego oczywiście i dość powierzchownego podsumowania pewnych fundamentalnych elementów liberalizmu. Mówi Foucault w ten sposób:

We wszystkich tych teoriach [ma na myśli prawne teorie władzy suwerennej – J.K.-K.] istnieje zatem wyraźna analogia między władzą i rozmaitymi dobrami, między władzą i bogactwem. [...] w przypadku ogólnej marksistowskiej teorii władzy niczego takiego nie ma. Ale w koncepcji tej mamy coś innego, co można by nazwać „ekonomiczną funkcjonalnością” władzy. Władza jest „funkcjonalna ekonomicznie” w tym sensie, że jej istotna rola

⁶³ Por. Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. Marek A. Cichocki, Znak-Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 2000, s. 240–250.

⁶⁴ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.6 oraz wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.4.

⁶⁵ W wykładach stanowiących podstawę niniejszego opracowania Kloc-Konkołowicz nie omówił tego zagadnienia.

polega jednocześnie na utrzymywaniu określonych stosunków produkcji i na odtwarzaniu dominacji klasowej związanej z rozwojem sił wytwórczych i ze sposobem ich przywłaszczania. W tym wypadku ekonomia jest historyczną racją bytu władzy politycznej. W jednym przypadku mamy więc władzę polityczną, która swój formalny model znajduje w procederze wymiany, w ekonomicznej cyrkulacji dóbr, a w drugim przypadku władza polityczna wspiera się na ekonomii jako na swojej historycznej racji bytu [...]»⁶⁶.

I teraz pytania, które zadaje Foucault: „czy władza zawsze zajmuje pozycję wtórną w stosunku do ekonomii? Czy ekonomia zawsze określa jej cel i jej funkcjonowanie? Czy racją bytu władzy jest służenie ekonomii?”. I wreszcie – już puentując – „czy modelem władzy jest towar?”⁶⁷. Dalej powiada:

Czym w tej chwili dysponujemy, aby przeprowadzić nieekonomiczną analizę władzy? [...] Przede wszystkim dysponujemy twierdzeniem, że władzy się nie daje ani się jej nie wymienia, ani nie odzyskuje, ale że władzę się sprawuje i że istnieje ona tylko w akcie. Dysponujemy również drugim twierdzeniem, takim mianowicie, że władza nie jest pierwotnie utrzymywaniem i odtwarzaniem stosunków ekonomicznych, lecz nade wszystko stosunkiem siły. [...] władza polega zasadniczo na represji. Jest czymś, co uciska przyrodę, instynkty, klasę, jednostki⁶⁸.

7.22 Ekonomiczny model polityczności w liberalizmie

Będę miał jeszcze okazję w drugim semestrze wrócić do Foucaulta, do Benjamin⁶⁹, poświęcę trochę miejsca nieekonomicznej analizie władzy, próbie uchwycenia, zwłaszcza u Benjamin, ale też u Foucaulta, fenomenu przemocy, represji, więc o tym wszystkim jeszcze będę mówił. Dlaczego dzisiaj to państwu zacytowałem? Bowiem tutaj fantastycznie uchwycony zostaje jeden z ważnych elementów każdej teorii liberalnej, można powiedzieć, takie ich tło – władza rozumiana jako towar. Władza jako dobro. Proszę zobaczyć, co jest tak naprawdę matrycą uspołecznienia w tych koncepcjach, o których mówiliśmy do tej pory, które pozwoliłem sobie ująć pod hasłem liberalizmu. Jest

⁶⁶ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady z Collège de France*, 1976, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 26 (wykład z 7 stycznia 1976).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 27.

⁶⁹ Kloc-Konkolowicz nie wygłosił wykładów ani o Foucault, ani o Benjaminie w latach, które obejmuje materiał stanowiący podstawę niniejszego opracowania. Krótkie omówienie Benjamin i jego krytyki kapitalizmu można znaleźć w wykładzie 20 z 05.05.2020, punkt 20.12.

nią ekonomiczny model wymiany dóbr. Mamy pewne dobra jako jednostki w wyobrażonym stanie natury. Wymieniamy te dobra na inne dobra: na bezpieczeństwo, na gwarancję własności. To jest ekonomiczny model wymiany. Liberalizm ujmuje polityczność, to, co społeczne, przez pryzmat ekonomii, modelu ekonomicznej wymiany. To jest bardzo ważne twierdzenie – nawet jeśli przerysowane, nawet jeśli wielu liberałów by się oburzyło, próbowałoby pokazać coś innego, to coś jest na rzeczy.

Więc te dwa elementy: przyrodzony moralny status praw jednostek, z możliwymi konsekwencjami dla sfery publicznej, ujmowanie wolności jako czegoś prywatnego i przedpolitycznego oraz ekonomizacja władzy politycznej, albo jako funkcji ekonomii w marksizmie, albo ekonomia jako model dla społeczeństwa i polityczności.

Ktoś może powiedzieć: naprawdę? Odpowiedź na to brzmi: tak, dlatego jest *umowa*. W ten sposób można też spojrzeć na to, co mówił Kant. Mówiliśmy sobie o jego krytyce pod adresem Hobbesa, gdzie Kant powiada tak: umowa społeczna przypomina inne umowy (cywilnoprawne, można by dodać), ale przecież jest czymś zupełnie innym⁷⁰. Po Kancie pojawiają się myśliciele, którzy wręcz powiedzą, tak jak Hegel: tu w ogóle nie można stosować tego modelu umowy. To jest fundamentalny błąd w rozumieniu społeczeństwa. Jaka umowa? Oczywiście to jest określenie wolności, ale w jakimś drobnym wycinku. Ale już Kant widzi problem. Nawet mówi: mogę się zgodzić, umowa, ale przecież to nie jest umowa cywilnoprawna. Ci wszyscy myśliciele widzą to, co tutaj Foucault – stawiając kropkę nad i – pokazuje w taki plastyczny sposób. Liberalizm traktuje ekonomiczną wymianę jako matrycę wyjaśniania uspołecznienia i polityczności. Władzę rozumie jako towar, konstytucję władzy jako wymianę dóbr. Dlatego potrzebna jest umowa społeczna.

W przyszłym tygodniu będziemy mówić o kimś, kto posługując się językiem umowy społecznej, ma chyba na myśli coś zupełnie innego niż wymianę dóbr – i tym kimś będzie Jan Jakub Rousseau. Serdecznie dziękuję za dzisiejsze spotkanie.

⁷⁰ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.19.

8.1 Trudność zaklasyfikowania teorii Rousseau – 8.2 Rousseau: prezentacja postaci – 8.3 Rousseau: powrót do natury – 8.4 Skomplikowana recepcja Rousseau – 8.5 Rousseau: przyrodzona wolność – 8.6 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 1: prawo silniejszego – 8.7 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 2: bezpieczeństwo a wolność – 8.8 Rousseau: autonomia – 8.9 Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela – 8.10 Rousseau: suwerenność ludu – 8.11 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 1: tyrania większości – 8.12 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 2: podatność na manipulację – 8.13 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 3: biologiczna wizja władzy – 8.14 Krytyka koncepcji Rousseau, cz. 4: zmuszenie do wolności – 8.15 Rousseau: wolność moralna i społeczna – 8.16 Rousseau: człowiek stanu natury – 8.17 Rousseau: alienacja, autarkia, autonomia – 8.18 Rousseau: wola powszechna, cz. 1: wprowadzenie

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej.

8.1 Trudność zaklasyfikowania teorii Rousseau

Dzisiaj zgodnie z obietnicą przechodzimy do dyskusji nad koncepcją umowy społecznej Jana Jakuba Rousseau. Tak jak już państwu wstępnie sugerowałem, sądzę, że mamy tu rzeczywiście do czynienia z istotną cezurą, przełomem związanym z wprowadzeniem pewnych koncepcji i pojęć, które z punktu widzenia tego, czym się tutaj zajmujemy, z punktu widzenia filozofii społecznej, mają kolosalne znaczenie. Sądzę, że to właśnie tutaj, u Rousseau, pojawiają się pojęcia wolności społecznej i wolności moralnej rozumianej może jeszcze nie *explicite*, ale już *implicite* jako autonomia. Pojawia się tutaj także pojęcie woli powszechniej, które jest kluczowym, centralnym pojęciem całej tej koncepcji. Dzisiaj będziemy mogli spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie,

czym u Rousseau jest owa słynna wola powszechna, i zobaczymy później, kiedy już przejdziemy do koncepcji Kanta, w jaki sposób ta idea woli powszechnej oddziaływała na niemieckiego filozofa.

Ktoś mógłby powiedzieć: czy rzeczywiście następuje tutaj taki przełom w stosunku do tego, o czym rozmawialiśmy do tej pory, skoro dzieło Jana Jakuba Rousseau, o którym będziemy dzisiaj rozmawiać, już w tytule zawiera sformułowanie „umowa społeczna”? O *umowie społecznej* – tak się właśnie nazywa to dzieło z 1762 roku¹. Rozmawialiśmy już wcześniej o umowie społecznej. Rousseau to kolejny autor, który odnosi się do tej idei. Na czym więc tutaj ten przełom polega? Otóż są tacy interpretatorzy myśli Rousseau, między innymi niemiecki historyk filozofii Reinhard Brandt, którzy twierdzą, że tutaj następuje pewnego rodzaju nieporozumienie². Jan Jakub Rousseau posługuje się co prawda językiem teorii umowy społecznej, pozostajemy zatem co do pojęciowości na gruncie, jak to się profesjonalnie i szumnie mówi, kontraktualizmu, natomiast ideał, który Jan Jakub Rousseau próbuje opisać przy użyciu właśnie tej pojęciowości umowy społecznej, nie jest ideałem nowożytnym. Tak twierdzą niektórzy interpretatorzy, powołując się przy tym na bardzo częste w dziełach Rousseau, również w *Umowie społecznej*, odwołania do klasycznego, antycznego modelu polityki, wielokrotne odwołania do Platona, a także do praktyki politycznej i społecznej starożytnej Sparty. Reinhard Brandt, trochę także Iring Fetscher³ w swoich książkach poświęconych teorii Rousseau twierdzą, że tutaj właśnie powstaje pewnego rodzaju nieporozumienie. Rousseau co prawda mówi jak autor nowożytny, mówi językiem teorii kontraktualistycznej, natomiast w tę szatę ubiera zupełnie inny model, który ma więcej wspólnego z klasycznym modelem polityczności niż z tym nowożytnym.

Być może stąd bierze się tak silny motyw czy wątek republikański w koncepcji Rousseau. Ja tak go właśnie chcę tutaj przedstawić, przeczytać jako jednego z ojców nowożytnego i nowoczesnego republikanizmu. Na pewno mamy tu mocne podkreślenie bezpośredniej partycypacji – to też nawiązuje do modelu antycznego i stąd, jak sądzę, bardzo silny wpływ Rousseau na wiele pism późniejszych klasycznych filozofów niemieckich. Jak ktoś nie wierzy, może sobie wziąć pisma młodego Hegla dotyczące pozytywności religii

¹ Kloc-Konkołowicz odwołuje się tu do francuskiego tytułu rozprawy Rousseau *Du contrat social ou principes du droit politique* (dosł. „O umowie społecznej lub zasadach prawa politycznego”). W klasycznym tłumaczeniu Antoniego Peretiatkowicza, z którego Kloc-Konkołowicz korzysta w dalszej części wykładu, tytuł ten brzmi *Umowa społeczna*.

² Por. Reinhard Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

³ Por. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Dritte überarbeitete Auflage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, s. 254–257.

chrześcijańskiej, porównać z tym, co Rousseau mówi na ten temat choćby właśnie na kartach *Umowy społecznej*, i zobaczyć, jak wyraźne są to zbieżności⁴. Także z późniejszymi autorami. Otóż możemy powiedzieć, że wiele poglądów Hanny Arendt – która notabene pomstuje niejednokrotnie na Jana Jakuba Rousseau, na przykład w książce *O rewolucji* mogą państwo przeczytać momentami bardzo nieprzyjemne wycieczki pod jego adresem⁵ – mocno koresponduje z tymi koncepcjami, o których będziemy sobie dzisiaj i za tydzień opowiadać, właśnie, jak sądzę, ze względu na ten wspólny, republikański mianownik.

8.2 Rousseau: prezentacja postaci

Jan Jakub Rousseau żył w latach 1712–1778, urodzony w Genewie. Warto o tym pamiętać. To nie jest tylko jakiś fakt czysto biograficzny. Genewa powraca na kartach dzieł Rousseau taka, można nawet powiedzieć, wyidealizowana. Rousseau, później przebywający głównie we Francji, cały czas odwołuje się właśnie do niej, do tej swojej szwajcarskiej⁶ kolebki, jako do takiego wzoru, jak byśmy dzisiaj to nazwali, demokracji bezpośredniej, obywatelskiego zaangażowania, takiej właśnie małej politycznej wspólnoty, w przeciwieństwie do wyalienowanego wielkiego świata Paryża, ówczesnej – jak na tamte lata – metropolii. Tego życia literacko-intelektualnego z całym sztafażem alienacji, wyobcowania, udawania, braku autentyczności. Temu wszystkiemu przeciwstawia Rousseau tę swoją szwajcarską kolebkę. Wspominam więc nie tylko czysto biograficznie o tej Genewie, bo ona rzeczywiście ma potem znaczenie także w rozwoju intelektualnym Jana Jakuba Rousseau.

Rousseau pochowany jest natomiast, jak z pewnością państwo wiedzą, w Panteonie paryskim, gdzie jego prochy zostały przeniesione przez Komitet Ocalenia Publicznego w 1794 roku, przez jakobinów. Wspominam o tym dlatego, że jednym z admiraatorów Jana Jakuba Rousseau, i może to niekoniecznie przyczyniło się do dobrej sławy tego filozofa, był Maksymilian Robespierre, którego wiele wystąpień, przemyśleń i sformułowań zostało żywcem zaczerpniętych z Rousseau, do czego zresztą wielokrotnie pije w swojej krytyce pod adresem Rousseau Hannah Arendt. Późniejsi autorzy także wielokrotnie oskarżali Rousseau o wszelkiego typu bezceństwa polityczne, o bycie inspiratorem

⁴ Por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, w: tenże, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 156–260.

⁵ Por. Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, zwłaszcza s. 91–100.

⁶ Genewa, mimo że znajdowała się pod silnym wpływem kultury szwajcarskiej, formalnie przystąpiła do Konfederacji Szwajcarskiej dopiero w 1815 r., a więc już po śmierci Rousseau. W kwestii wpływu kultury szwajcarskiej na samego Rousseau por. m.in. Benjamin R. Barber, *How Swiss Is Rousseau?*, „Political Theory” 1985, t. 13, nr 4, s. 475–495.

czy wręcz inicjatorem jakichś bardzo niesłusznych koncepcji i praktyk politycznych. Do tego jeszcze wrócę.

Mówię o tym dlatego, że mamy tutaj do czynienia z postacią wyjątkowo kontrowersyjną. Mało jest w ogóle niekontrowersyjnych filozofów, ale w przypadku Jana Jakuba Rousseau z pewnością jesteśmy na antypodach autora, o którym będziemy mówili w kolejnych wykładach, to znaczy na antypodach Kanta, ze względu na bardzo żywą, bogatą i rzeczywiście pod każdym względem niejednoznaczną biografię Rousseau. Nie chcę poświęcać tego wykładu na wątki biograficzne, ale powiem tylko tyle: Rousseau momentami cierpiał wręcz na rodzaj postawy, którą można by określić mianem jakiejś manii prześladowczej. Bardzo często jego dotychczasowi przyjaciele i sojusznicy przekształcali się, przynajmniej w jego optyce, we wrogów. Tak było na przykład z Denisem Diderotem. Rousseau miał też poczucie bycia niezrozumianym. Był wyśmiewany już za życia. W spektaklach pokazywano ludzi chodzących po scenie na czworakach i to miała być realizacja idei Jana Jakuba – idei powrotu do natury. Zaraz o tym powrocie do natury powiem parę słów, ale warto wiedzieć, że tak to właśnie wyglądało.

Jeśli chodzi o samą biografię, o taki, można powiedzieć, filozoficzny charakter Jana Jakuba Rousseau, to bardzo podoba mi się porównanie, kiedyś taką książkę na ten temat czytałem, Jana Jakuba do Fryderyka Nietzschego⁷. To są w sumie dość podobne postaci, trudne do zaklasyfikowania, takie migotliwe, zarówno jeśli chodzi o biografię, jak i o filozofię. Dość powiedzieć, że Rousseau jako filozof jest bardzo trudny do zaklasyfikowania: właściwie wyrasta z nurtu oświeceniowego, jest uważany za jednego z przedstawicieli oświecenia, nawet jeśli krytycznych, ale z drugiej strony nie jest tajemnicą, że jego koncepcje i pisma stały się źródłem inspiracji także dla późniejszych nurtów romantycznych. Romantyzm jest niewątpliwie bardzo zadłużony u Jana Jakuba Rousseau. Więc tak jak poprzednio wspominałem o tej niejednoznaczności, o tym, że mamy tu język, sztafaż, pojęciowość umowy społecznej, kontraktualizmu, ale jednocześnie pewien antyczny model polityczności, tak tutaj można powiedzieć, że Rousseau to z jednej strony filozof jakoś tam plasujący się w obrębie oświecenia, mający niewątpliwie wpływ również na innych myślicieli oświeceniowych, ale zarazem stanowiący inspirację dla nurtów romantycznych, które już z oświeceniem niewiele mają wspólnego.

8.3 Rousseau: powrót do natury

Powrót do natury – jeśli ktoś słyszał o Rousseau tylko na podstawie rozpoznań wizerunków intelektualnych tego filozofa, to pewnie mu się on

⁷ W dostępnych redakcji materiałach brak wskazówki, o jaką pozycję mogłoby chodzić.

tak kojarzy: Rousseau, czyli powrót człowieka do natury. O co chodzi z tym powrotem do natury? Tutaj polecam szczególnie absolutnie nieśmiertelną książkę Bronisława Baczki poświęconą Rousseau, wybitną, moim zdaniem, i zupełnie nietracącą na aktualności, *Rousseau. Samotność i wspólnota*⁸. Proszę sobie do tej książki zajrzeć. Bronisław Baczko poświęca tam sporo miejsca właśnie pojęciu natury w koncepcjach oświeceniowych, zwracając uwagę na to, że natura stanowi tutaj pewnego rodzaju wzorzec, paradygmat⁹. Wiele kwestii i pytań oświecenia krąży wokół tego pojęcia natury. Oczywiście można tu także przywołać szereg nawet zabawnych przykładów tego ciążenia w kierunku rozmyślenia o naturze, o tym, kim jest człowiek jako element natury, a kim jest człowiek jako dzieło swojej własnej kultury. Dość wspomnieć o Stanisławie Staszicu wywożącym dzieci do Lasku Bielańskiego, żeby sprawdzić, jak zachowuje się człowiek w stanie natury¹⁰.

Mówię o tym dlatego, że to nie jest tak, że tylko u Jana Jakuba Rousseau kwestia natury i kultury jest kwestią istotną. Ona jest istotna w ogóle w całym oświeceniu. Napięcie między naturą a kulturą to zresztą jeden z motywów, który jak sądzę, zafascynował w pismach Rousseau Kanta. Kant w swoich pismach wielokrotnie wraca do tego zagadnienia stosunku między naturą a kulturą, napięcia i relacji między nimi, z wyraźnym nawiązaniem do Rousseau. Wspomniałem o Bronisławie Baczce, bo ważne jest, żebyśmy pamiętali, że tu nie chodzi nigdzie o dosłowny powrót do natury. Kant w swoich refleksjach z *Opus postumum*, za chwilę państwu przeczytam dwa niezwykle ciekawe fragmenty, myśląc właśnie o Rousseau, powiada: czy musimy powrócić do lasu? Ironicznie i oczywiście nie serio, bo Kant doskonale, jak sądzę, zdawał sobie sprawę, jaka jest intencja Jana Jakuba Rousseau. Nie chodzi o powrót do lasu, o cofnięcie cywilizacyjnego, kulturalnego rozwoju gatunku ludzkiego, o powrót do prostych stosunków, ponieważ te zostały już przekroczone. Wyszliśmy już z owego stanu natury i nie ma do niego powrotu.

Natomiast natura pozostaje dla nas pewnego rodzaju wzorcem i paradygmatem. Traktować naturę jako wzorzec i paradygmat to jest zupełnie coś innego niż twierdzić, czego Rousseau, jak sądzę, nigdzie nie robi, że naszym celem jest jakkolwiek rozumiany powrót do natury, jakaś redukcja naszego rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego w kierunku natury. To oczywiście prawda, że Rousseau jest jednym z prekursorów krytyki oświecenia. Jest nie tylko przedstawicielem oświecenia, ale też jednym z pierwszych jego krytyków, a zatem także jednym z pierwszych krytyków kultury i nauki czy też pewnych zjawisk towarzyszących kulturze i nauce, ale to wszystko nie znaczy, jakoby

⁸ Bronisław Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.

⁹ Por. wykład 7 z 01.12.2020, przyp. 19.

¹⁰ Por. Bronisław Baczko, *Rousseau...*, s. 69.

sądził, że współczesny człowiek może się bez kultury i nauki obejść, że może odrzucić ten bagaż i powrócić do bezrefleksyjnego, naiwnego, prostego stanu naturalnego. Ta droga jest zatarasowana. Tego powrotu nie ma. Pierwsza rzecz, którą musimy zrobić, żeby dobrze przeczytać Rousseau, to zrozumieć, że tu nie chodzi o żaden powrót do natury, ale że natura czy też pewne jej elementy mogą stanowić swego rodzaju wzorzec dla rozwoju cywilizacji i kultury. To jest coś innego.

Na wsparcie takiej interpretacji słowami głębokiego myśliciela chciałbym państwu przeczytać fragment z *Opus postumum*¹¹, nieopublikowanych za życia refleksji Immanuela Kanta, który bardzo wiele miejsca poświęca Rousseau, stara się zmierzyć z tą myślą i powiada w pewnym momencie tak: „Prawdziwy zamiar Rousseau: doprowadzić człowieka przez sztukę do tego, by połączył on wszelkie korzyści kultury z wszelkimi korzyściami stanu natury”. I zaraz Kant dodaje: „Rousseau nie chce, byśmy powrócili do stanu natury, tylko byśmy spoglądali na stan natury”. I jeszcze dodaje: „Pojednanie skrajności”¹².

A zatem mamy tu naturę i kulturę jako skrajności oraz cel Rousseau – pojednanie tych skrajności, spojrzenie z perspektywy kultury na naturę jako na pewnego rodzaju paradygmat czy wzorzec.

Żeby postawić kropkę nad i w tych refleksjach kantowskich – Kant siedzi w swoim gabinecie, spogląda na portret Rousseau, cały czas jakoś zмага się z nim w swoich refleksjach¹³ i pisze tak: „Jedynie doskonała sztuka może stać się na powrót naturą”¹⁴. *Die Kunst*, sztuka, tu jest dosłownie napisane, ale ma z pewnością Kant na myśli szeroko pojmowaną kulturę. Doskonała kultura ma stać się na powrót naturą. To jest myśl, która pojawia się u Kanta, ale ona powraca potem u Fichtego, w jakiejś mierze też u Hegla. U wielu autorów

¹¹ Kloc-Konkołowicz ma tu na myśli spuściznę rękopiśmienniczą, czyli *Handschriftlicher Nachlaß* Kanta, a konkretnie tom 15 (*Anthropologie*) wydania dzieł Kanta Pruskiej Akademii Nauk (Akademie-Ausgabe). Pod tytułem *Opus postumum* znane jest inne, nieukończone dzieło Kanta, obejmujące tomy 21 i 22 tego wydania.

¹² Cały fragment w orygu.: „Ganze Absicht des Rousseau: den Menschen durch Kunst dahin zu bringen, daß er alle Vortheile der [Nat] cultur mit allen Vortheilen des Naturzustandes vereinigen könne. (Rousseau will nicht, daß man in den Naturzustand zurück gehen, sondern dahin zurück sehen soll; Vereinigung der extreme.)” (Immanuel Kant, *Kant's Handschriftlicher Nachlaß. Band II. Zweite Hälfte. Anthropologie. Zweite Hälfte* [tenże, *Kant's gesammelte Schriften. Band XV. Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlaß*, red. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften], Walter de Gruyter & Co, Berlin, Leipzig 1923, s. 890 [= XV 890]), tłum. a vista J.K.-K.

¹³ Szerzej na temat kantowskich inspiracji Rousseau por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią moralną i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2000, r. 9, nr 1(33), s. 39–56.

¹⁴ Oryg.: „Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur” (Immanuel Kant, *Kant's Handschriftlicher Nachlaß...*, s. 887 [= XV 887]), tłum. a vista J.K.-K.

z epoki po Rousseau. Oni tak zrozumieli Rousseau, tak go przeczytali i ja myślę, że przeczytali go poprawnie. Nie chodzi o redukcję kultury i cywilizacji do natury. Chodzi o takie jej przekształcenie, o takie jej przemyslenie ponowne, by dorównała wzorcowi natury. Jakoś w tym kierunku będę chciał Rousseau czytać, interpretować. Dlatego o tym mówię na samym początku, żebyśmy pozbyli się tego absolutnie mylącego stereotypu interpretacyjnego, jakoby chodziło tu o jakiś tak czy inaczej rozumiany powrót do natury.

8.4 Skomplikowana recepcja Rousseau

Mówiłem o tym, że Rousseau już za życia był nierozumiany i wyśmiewany w sztukach teatralnych przez te postaci chodzące na czworakach, ale oczywiście trzeba dodać, że był też obiektem swoistego kultu. Miał swoich wyznawców. Zwłaszcza po śmierci wytworzył się kult wokół Rousseau. Na początku był pochowany w Ermenonville, na takiej topolowej wyspie, i tam przy jego grobie medytowała nad jego refleksjami, nad jego myślami, nad jego filozofią między innymi nieszczęśliwa królowa Maria Antonina.

Kończąc ten wątek, nawet z perspektywy współczesnej ocena Rousseau jest bardzo niejednoznaczna. Nie będę tutaj przytaczał wszystkich, często bardzo skrajnych opinii na jego temat, ale dość powiedzieć, że bodajże Bertrand Russell popełnił taki tekst, w którym uznał Rousseau za duchowego protoplastę Hitlera i Stalina¹⁵. Filozofowie oczywiście lubią się nawzajem oskarżać o wszelkie możliwe najgorsze bezeceństwa, złe inspiracje i tak dalej. Można się, jak widać, posunąć nawet tak daleko. Przytaczam to jako pogląd jednak

¹⁵ W notatkach Kłoca-Konkołowicza do tego wykładu można znaleźć zapis: „Russell uznawał Hitlera za duchowego spadkobiercę Rousseau”. Uwaga ta jest uzupełniona odręcznym, zapewne późniejszym, dopiskiem „i Stalina”. Kloc-Konkołowicz niewątpliwie odwołuje się tu do uwagi Bertranda Russella, który w opartej na wykładach z lat 1941–1942 i wydanej w 1946 r. kontrowersyjnej i wyraźnie subiektywnej historii filozofii pt. *Dzieje filozofii Zachodu...* stwierdza m.in.: „Rousseau jest ojcem ruchu romantycznego [...] Dziś konsekwencją myśli Rousseau jest Hitler; Roosevelt i Churchill są pokłosiem Locke’a” (Bertrand Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc, Michał Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 781). Możliwym źródłem rozciągnięcia tego twierdzenia także na Stalina może być następująca uwaga Russella: „Od czasu Rousseau i Kanta są dwie szkoły liberalizmu, które można rozróżnić, mówiąc o liberalizmie miękkim i liberalizmie twardym. Liberalizm twardy, za pośrednictwem Bentham, Ricardo i Marksa, przez logicznie następujące po sobie etapy stworzył Stalina; liberalizm miękki, na mocy innego procesu logicznego, za pośrednictwem Fichtego, Byrona, Carlyle’a i Nietzschego wydał Hitlera” (tamże, s. 732). Wydaje się jednak, że intencją Russella jest w tym fragmencie wskazanie, że zarówno Rousseau, jak i Kanta można zaliczyć do intelektualnej tradycji, której duchowym spadkobiercą był m.in. hitleryzm, stalinizm zaś – zdaniem Russella – jest efektem aberracyjnej interpretacji innej tradycji liberalizmu, por. tamże, s. 731, 733.

kuriozalny, ale chodzi o to, żebyśmy, gdy będziemy zajmować się tutaj Janem Jakubem, zrozumieli, skąd się to bierze. Dlaczego ktoś taki jak Hannah Arendt może sugerować, że Rousseau jest współodpowiedzialny za ekscesy rewolucji francuskiej i co więcej, za późniejszy dziewiętnastowieczny europejski nacjonalizm. Skąd się to bierze, że ktoś taki jak Bertrand Russell może pisać, że Rousseau jest duchowym protoplastą Hitlera i Stalina. Gdzieś w filozofii Rousseau musi być coś, co daje asumpt do takich sądów. Nawet jeśli te sądy są przesadne, radykalne, a czasem wręcz kuriozalne, gdzieś pewnie znajdują swoje zaczepienie. Będziemy jeszcze mieli okazję o tym sobie porozmawiać.

Myślę, że te wątpliwości rodzi zwłaszcza centralna figura pojęciowa, o której chciałbym państwu dzisiaj opowiedzieć, mianowicie pojęcie woli powszechnej. Pewne opisy, które do tego pojęcia Rousseau dołącza, sposób, w jaki je przedstawia, to jest to, co może budzić wątpliwości czy też kontrowersje. Gdzieś tutaj czają się pewnego typu niebezpieczeństwa, o których będę opowiadał. A można powiedzieć tak: no cóż, to jest właśnie pojęcie centralne w tej koncepcji, więc jeśli ono wiąże się z pewnymi problemami, to też nie możemy tak lekką ręką tych wszystkich krytyk odsunąć na margines, uznać ich za nieważne czy wręcz kuriozalne.

8.5 Rousseau: przyrodzona wolność

Tekst, którym przede wszystkim chciałbym się zająć, czyli właśnie *O umowie społecznej*, dzieło z 1762 roku, rozpoczyna się od słynnego zdania, wielokrotnie cytowanego, przywoływanego: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”¹⁶ – w kajdanach. Oczywiście Rousseau nie pierwszy mówi o przyrodzonej wolności człowieka. Człowiek rodzi się wolny, wolność jest czymś nam przyrodzonym – my już o tym słyszeliśmy. To nie jest jakaś wielka nowość, ale Rousseau wypowiada te słowa z charakterystyczną dla siebie dobitnością, a jednocześnie już w tym pierwszym zdaniu słyhać krytykę pod adresem stosunków panujących w nowożytności: człowiek rodzi się wolny, a jest w kajdanach.

W tym zdaniu zawiera się też cała późniejsza Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Uchwalona dwadzieścia parę lat później. Artykuł 1 tej słynnej deklaracji brzmi: „Ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi w prawach. Podstawą różnic społecznych może być tylko wzgląd na pożytek ogółu”¹⁷. To jest jakby wzięte prosto z kart *Umowy społecznej* Jana Jakuba Rousseau.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, PWN, Warszawa 1966, s. 9 (ks. I, rozdz. 1).

¹⁷ Cytowana przez Kłoca-Konkołowicza wersja tłumaczenia pochodzi z tekstu dostępnego na stronie internetowej Biblioteki Sejmowej. Brak źródła i tłumacza (<https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja-18.html> [dostęp 18.02.2024]).

Dlaczego ten moment jest taki ważny? Myśmy już parę razy o tym wspominali, że to jest odwrócenie klasycznego, greckiego, można powiedzieć, porządku, w którym dokładnie na odwrót definiowano te zależności. Ludzie właśnie nie rodzą się ani równi, ani wolni.

Wspomniana przeze mnie Hannah Arendt wiele miejsca poświęca tej kolosalnej różnicy, tej sprzeczności między starożytnym i nowożytnym ujęciem kwestii wolności i konieczności w odniesieniu do człowieka, do jego natury i do kultury¹⁸. Otóż starożytni, powiada Arendt, myślą dokładnie na odwrót. To znaczy człowiek nie rodzi się wolny, bo rodzi się od razu wtopiony w pewnego rodzaju zależności i konieczności. Wolność jest zawsze czymś ustanowionym, czymś sztucznym, czymś podarowanym nam przez wspólnotę polityczną, przez *polis*. Człowiek dopiero jako obywatel staje się wolny. Co więcej, według starożytnych ludzie nie rodzą się także równi. Tę równość trzeba w sztuczny sposób zagwarantować. Ta sztuczna równość między ludźmi jest równością nie między ludźmi jako ludźmi właśnie, jako przedstawicielami pewnego naturalnego gatunku, lecz jest równością między obywatelami *polis*.

Natomiast Rousseau i wraz z nim, jak państwo wiedzą, wielu innych myślicieli nowożytnych myśli na odwrót. Ludzie rodzą się wolni i równi, a dopiero przez życie w społeczeństwie i państwie zostają często tej wolności pozbawieni, a co więcej, znajdują się nagle w relacjach nierówności. Jan Jakub Rousseau napisał przecież słynną *Rozprawę o pochodzeniu nierówności*¹⁹, w której to rozprawie przedstawił cały ten proces: jak mogło do tego dojść, że ludzie rodzący się jako wolni i równi ustanowili stosunki i relacje, w których, po pierwsze, znajdują się często w stanie niewoli, a po drugie w których dominują pewne społeczne nierówności.

Jak państwo słyszą, Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, idąc tropem Rousseau, próbuje, deklaratywnie przynajmniej, przywrócić ową zasadę przyrodzonej wolności i równości ludzi i jak zaraz zobaczymy, całkowicie w duchu Rousseau powiada, że nierówności, które potem się między ludźmi wytwarzają, są dopuszczalne tylko pod warunkiem tego, że przynoszą pożytek dla całego ogółu. Więc tu, jak państwo widzą, inspiracja Rousseau jest odczuwalna.

¹⁸ Zwięzły opis omawianej tu różnicy por. m.in. Hannah Arendt, *O rewolucji...*, s. 32–34. Dalsza część wywodu Kłoca-Konkołowicza stanowi rekonstrukcję tez z punktu „*Polis i gospodarstwo domowe*” w Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 33–44 (rozdz. 2, p. 5). Por. także wykład 22 z 19.05.2020, punkt 22.7.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. Henryk Elzenberg, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 107–276.

8.6 Rousseau polemika z Hobbesem,
cz. 1: prawo silniejszego

Wgląd, że ludzie rodzą się wolni i równi, może nie jest przełomowy, ale na pewno przełomowe jest kolejne twierdzenie – tym razem już niełączące Rousseau z autorami, o których mówiliśmy wcześniej – od którego wychodzi on w swojej koncepcji. Mianowicie odrzuca on pojęcie prawa silniejszego. Nie ma czegoś takiego jak prawo silniejszego, ponieważ, powiada Rousseau, „siła nie tworzy prawa”²⁰. Warto to sobie zapamiętać.

To jest zresztą ewidentna polemika Jana Jakuba z koncepcją Hobbesa, której poświęciliśmy wiele miejsca²¹. Żeby nie być gołosłownym, pozwolę sobie zacytować z samego początku *Umowy społecznej*. Rousseau pisze tak:

Założmy na chwilę, że to rzekome prawo [czyli prawo silniejszego – J.K.-K.] istnieje. Twierdzę, że wynika z tego tylko niepojęte zamieszanie. Skoro bowiem siła tworzy prawo, skutek zmienia się wraz z przyczyną; każda siła, która jest większa od pierwszej, wchodzi w jej prawa. Skoro można bezkarnie odmówić posłuszeństwa, czyni się to prawnie; a skoro silniejszy ma zawsze rację, należy tylko postarać się o to, by zostać silniejszym. Czymże więc jest prawo, które ginie, z chwilą gdy ustaje siła? Jeżeli trzeba słuchać z musu, nie ma potrzeby słuchać z obowiązku; i skoro nic nie zmusza do posłuszeństwa, nie jest się doń również zobowiązanym. Widać stąd, że słowo *prawo* nie dodaje nic do siły; ono tu w ogóle nic nie znaczy.

Bądźcie posłuszni władzy. Jeżeli to ma znaczyć: ulegajcie sile, nakaz to dobry, ale zbyteczny; zaręczam, że nie będzie nigdy naruszony²².

I jeszcze takie zdanie, które puentuje cały ten fragment: „Siła jest potęgą fizyczną; nie widzę, co z jej skutków może wyniknąć w zakresie moralności. Ustąpić wobec siły to akt konieczności, nie woli; to najwyżej akt rozważy. W jakim sensie może to być obowiązkiem?”²³.

Dlaczego to jest przełomowe? Rousseau odkrywa całkowitą odrębność, niezależność porządku fizycznej siły i porządku prawa. To jest ewidentna polemika z Hobbesem. Mówiliśmy o tym, kiedy opowiadałem państwu o tym, jak Hobbes widzi prawo²⁴. Czym jest prawo? Prawo jest rozkazem suwerena? Rousseau powiada: to za mało. Prawo musi móc być przez nas przestrzegane, traktowane jako zobowiązanie z pewnych istotnych, racjonalnych powodów. Nie mamy

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 14 (ks. I, rozdz. 3).

²¹ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkty 4.6–4.7.

²² Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 13 (ks. I, rozdz. 3).

²³ Tamże. W tekście Rousseau to zdanie poprzedza, a nie puentuje poprzedni cytat.

²⁴ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.9.

obowiązku podporządkowywać się sile. To jest ciekawe i warto to zrozumieć: jesteśmy często zmuszeni podporządkować się sile, ale to, że jesteśmy zmuszeni, nie znaczy, że mamy obowiązek. Obowiązek mamy podporządkowywać się legalnemu, prawowitemu prawu.

Słyszysz tu już państwo zapowiedź idei Immanuela Kanta. Zapowiedź kantowskiego ujęcia i moralności, i prawa. Bardzo pięknie opisuje to też zresztą wspomnianą już dzisiaj przeze mnie Hannah Arendt, właśnie tutaj absolutnie krocząca śladami Jana Jakuba Rousseau. Siła, powie nam Hannah Arendt, jest właściwie zjawiskiem przedpolitycznym, przedprawnym²⁵. Siła może ustanawiać pewne porządki polityczne, ale sam porządek polityczny, porządek prawny może działać tylko wtedy, kiedy siła znajduje się poza jego obrębem. Siła nie stanowi prawa.

Czy to ujęcie jest sprawiedliwe wobec Hobbesa? Możemy bronić Hobbesa, powiedzieć, że tak jak to sobie wyjaśniliśmy, w *Lewiatanie* to właściwie nie siła, nie moc suwerena jest źródłem prawa. Ostatecznym źródłem prawa jest zgoda obywateli na to, by suweren mógł to prawo stanowić²⁶, przekazanie pewnej mocy i pewnych uprawnień suwerenowi. Ale coś jest jednak na rzeczy – mówiliśmy o decyzyonizmie hobbesowskiego suwerena. Pamiętają państwo ten ciekawy przykład, w którym Hobbes popada w pewnego rodzaju niekonsekwencję²⁷. Powiada, że obywatel może toczyć spór prawny z suwerenem w obrębie już obowiązujących norm prawnych – ten, można powiedzieć, prywatnoprawny spór o miedzę – a potem nagle tak jakby się orientuje, że się zapędził, i powiada: nie, jednak nie. Jednak nie może toczyć tego sporu, bo właściwie suweren może w każdej chwili zmienić prawo tak, by reguły prawne były mu na rękę. I robi to, dlatego że nie ma dobrego powodu, żeby tego nie zrobić. Skoro ma taką moc, żeby to zrobić, to z pewnością to zrobi.

Rousseau dostrzega tutaj problem. To jest dominacja siły nad prawem, instrumentalizacja prawa w porządku fizycznej siły. A te porządki, mówi Rousseau, są całkowicie rozłączne, bo my możemy być zmuszeni podporządkować się sile ze strachu, ale nie jesteśmy *zobowiązani* się jej podporządkować. Zobowiązani jesteśmy tylko podporządkowywać się normom prawa i moralności. Być zmuszonym, a być zobowiązanym to są dwie różne rzeczy. To jest piękna myśl! Już o tym mówiliśmy²⁸. Wspominałem też już o tym i może to wtedy brzmiało dziwnie, że u Hobbesa właściwie nie ma pojęcia samozobowiązania,

²⁵ Por. m.in. Hannah Arendt, *O rewolucji...*, s. 8–9 oraz punkt „Polis i gospodarstwo domowe” w Hannah Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 33–44 (rozdz. 2, p. 5).

²⁶ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.5.

²⁷ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.8.

²⁸ Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkt 6.1.

samoograniczenia. A właśnie u Rousseau *zobowiązani* jesteśmy tylko słuchać władzy legalnej, *zobowiązani* jesteśmy tylko podporządkowywać się prawu, *zobowiązani* jesteśmy tylko podporządkowywać się normom moralnym – nie *zmuszeni*.

Rousseau odkrywa też, że normy prawne i moralne implikują naszą wolność, a siła i przemoc nam tę wolność odbierają. Kto formułuje normy, czy to prawne, czy to moralne, zwraca się do kogoś, kto jest wolny. Tak można przetłumaczyć to, co nam tutaj mówi Rousseau. Kto formułuje reguły moralności czy prawa, zwraca się do kogoś, kto jest wolny. Choćby w tym absolutnie podstawowym, rudymenarnym sensie, że może się do tej normy zastosować albo nie. Wszystkie istoty w przyrodzie, powie potem Immanuel Kant, działają według praw, tylko człowiek działa według przedstawienia praw²⁹. Znowu, jest to powiedziane w inny sposób, ale sens jest dokładnie ten sam: istota racjonalna przedstawia sobie prawo, to znaczy przedstawia sobie regułę i decyduje o tym, czy się do niej zastosuje, czy nie. Normy, reguły implikują wolność. Choćby w sensie wolności decyzji, czy do tej normy się stosuje, czy nie. Fizyczny przymus, fizyczna siła, czysta moc nie pozostawiają marginesu na decyzję, ponieważ działamy wtedy z konieczności, działamy ze strachu, działamy bezpośrednio przymuszeni do zrobienia czegoś. Przymus i normy prawne czy moralne to są odrębne światy. To jest rzeczywiście przełomowy wgląd.

Kant potem przekształcił to w twierdzenie o charakterze już stricte filozoficznym, ale można powiedzieć, że to Rousseau pierwszy odkrywa niezależność przestrzeni normatywnej od przestrzeni fizycznej. Hobbes próbował nas przekonać, że to jest ta sama przestrzeń; że można działać ze strachu i być wolnym – nie, powie Rousseau, jeśli działa się ze strachu, to podlega się konieczności. Jest się zmuszonym, nie jest się wolnym. Natomiast ten, kto działa w obrębie praw, moralnych czy stanowionych, musi być wolny. Wyrazy „prawo” i „niewolnik” wzajemnie się wykluczają, powie Rousseau. To jest piękna puenta do tego, co państwu powiedziałem: „Wyrazy «niewolnik» i «prawo» są sprzeczne i wzajemnie się wykluczają”³⁰.

Dlatego Rousseau pod tym hobbesowskim twierdzeniem, że wolność może współistnieć z koniecznością, raczej by się nie podpisał, bo konieczność związana jest z siłą, która nas przymusza, a prawo związane jest z wolnością, choćby decydowania, czy do prawa się stosujemy, czy nie.

Można by nawet powiedzieć, że Rousseau odkrywa jeszcze przed Kantem oba sensy wolności, którym Kant poświęci bardzo wiele miejsca. Wolność transcendentálną, jak to Kant nazwie, i wolność jako autonomię. Wolność transcendentálną, czyli – najprościej to tłumacząc – niezależność człowieka jako

²⁹ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.19.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 19 (ks. I, rozdz. 4).

istoty racjonalnej i refleksyjnej, możliwość zdystansowania się od konieczności, od przymusu, również od własnych impulsów i popędów, a zatem możliwość działania niezależnie od konieczności w jej różnych postaciach.

Jeszcze istotniejsze, jak sądzę, jest odkrycie autonomii. Zaraz spróbujemy sobie wytłumaczyć, czym ta autonomia jest. Rousseau nie używa jeszcze tego terminu w sensie technicznym, ale jest to niewątpliwie jeden z terminów centralnych w całej jego koncepcji. Wolność jako autonomia – do tego za chwilę przejdę.

Na razie wróćmy jeszcze do polemiki Rousseau z Hobbesem, do tego przeciwstawienia prawa i siły. Rousseau powiada coś takiego: państwo, każda wspólnota polityczna oparta na sile, a nie na prawie, zawsze będzie tylko agregatem, a nie stowarzyszeniem³¹. Czasem Rousseau pokazuje to w ten sposób, że przeciwstawia pewnego rodzaju mechanizm organizmowi. Ujmuje to przy użyciu również tego typu metafor. Siła może łączyć ludzi tylko na sposób, można powiedzieć, mechaniczny. Dlatego, powiada Rousseau, to jest agregat. Natomiast prawo, normy prawne czy moralne łączą ludzi na sposób organiczny. Tworzą wspólnotę społeczną i polityczną – sam Rousseau używa tu sformułowania „stowarzyszenie”, ale gdybyśmy mieli powiedzieć to językiem zaczerpniętym z Ferdynanda Tönniesa, powiedzielibyśmy pewnie, że to jest wspólnota³².

Warto zapamiętać, że – tak to Rousseau przedstawia – tam gdzie są porządki oparte na sile, tam są tylko pan i jego niewolnicy. Władca, suweren w porządkach opartych na sile jest panem sprawującym władzę nad niewolnikami. Tam gdzie obowiązują zasady prawa, jest lud jako suweren, obywatele. Obywatele nie mogą być niewolnikami, mówi Rousseau. Dlatego warto uchwycić myśl, którą Rousseau formułuje na początkowych kartach *Umowy społecznej*, w miejscu, w którym przeciwstawia siłę prawu. Powiada: gdyby jakiś tyran, jakiś dyktator, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, podbił nawet połowę świata, to nadal byłby tylko osobą prywatną³³. To jest bardzo ciekawe zdanie i warto zrozumieć, co ma Rousseau na myśli. Co ono znaczy?

Ja rozumiem to w ten sposób: gdzie nie ma prawa, gdzie porządki nie są oparte na prawie, na ustawach, tylko na nagiej sile, na przemocy, tam nie ma też przestrzeni publicznej. Żeby mogła istnieć przestrzeń publiczna, w której spotykają się obywatele, musi istnieć porządek prawny. Bez oparcia stosunków międzyludzkich na prawie nie ma przestrzeni publicznej,

³¹ Por. tamże, s. 20 (ks. I, rozdz. 5).

³² Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.10.

³³ Por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 20 (ks. I, rozdz. 5). Kloc-Konkołowicz odnosi się tu do następującego zdania Rousseau: „Gdyby człowiek ten ujarzmił nawet połowę świata, będzie zawsze tylko jednostką prywatną”.

dlatego dyktator pozostaje tylko osobą prywatną, nawet gdyby zajął połowę świata. [...] ³⁴. Tam gdzie jest czysta fizyczna siła, czysta przemoc, nie ma dystansu, nie ma przestrzeni publicznej, nie ma wolności, bo wolność – to jest kolejne odkrycie, kolejny wgląd Rousseau – może wydarzyć się tylko w przestrzeni publicznej.

Znowu można powiedzieć, z jednej strony to się nie wzięło znikąd. To jest nawiązanie do myśli antycznej – wolność jako realizująca się w przestrzeni publicznej, a nie prywatnej. A z drugiej strony ta inspiracja służy Rousseau do polemiki z tymi koncepcjami, o których mówiliśmy do tej pory. Dlatego kładłem taki nacisk na to, żeby państwu pokazać, że w tych koncepcjach – czy to właśnie Hobbesa, czy Locke’a – wolność realizuje się gdzieś w przestrzeniach prywatnych. A Rousseau powiada: zgoda, tam też, ale przede wszystkim realizuje się w przestrzeni publicznej. Tam gdzie tej przestrzeni nie ma, tam nie ma też wolności w pełnym tego słowa znaczeniu, a zatem wolności w ogóle. Nie ma tam obywateli, są tylko poddani, niewolnicy. Nie ma miejsca na obowiązek, jest tylko miejsce na co najwyżej zdroworozsądkowe podporządkowanie się nagiej sile. To dlatego ten, kto narzuca takie porządki, pozostaje tylko prywatnym człowiekiem, tyranem, który nie wyrywa się ze sfery prywatności i pozostaje w przestrzeni konieczności. Nie doświadcza wolności ani on, ani ci, którzy są mu podporządkowani. Wszyscy pozostają tu ludźmi prywatnymi, bo wszyscy pozostają zamknięci w przestrzeni konieczności.

8.7 Rousseau polemika z Hobbesem, cz. 2: bezpieczeństwo a wolność

Z tymi niezwykle, jak państwo słyszą, ciekawymi i doniosłymi rozważaniami o radykalnej różnicy między przestrzenią siły i konieczności a przestrzenią prawa i moralności – czyli przestrzenią reguł – między prywatnością, która jest związana z koniecznością, z przymusem, z niewolą, a publiczną wolnością wiąże się jeszcze jedna strategia polemiczna rozwijana przez Rousseau w kierunku Hobbesa, w kierunku pewnej koncepcji, która u niego jest zakorzeniona, z niego, można powiedzieć, czerpie swoją siłę i do dzisiaj jest wpływowa w teorii państwa. Rousseau powiada mianowicie: dla Hobbesa podstawową racją istnienia władzy suwerennej i państwa jest bezpieczeństwo. Pamiętają państwo: *Protego ergo oblige* ³⁵ – bezpieczeństwo za posłuszeństwo.

³⁴ W tym momencie odezwała się kukulka z zegara w gabinecie Kłoca-Konkołowicza, co on skwitował następującym komentarzem: „Przeszkadza nam jak co tydzień kukulka. Nawet chciałem ją wyłączyć, aby nam nie przeszkadzała, ale część osób zaprotestowała, mówiąc, że ta kukulka absolutnie należy do obowiązkowego zestawu tego wykładu”.

³⁵ Por. wykład 4 z 10.11.2020, punkty 4.8 i 4.16.

Rousseau powiada tutaj: nawet za cenę bezpieczeństwa nikt nie powinien, bo to nie jest racjonalne, zrzekać się wszelkich swoich uprawnień i dawać władzy suwerennej takiego czeku in blanco. Gdyby najwyższą wartością społeczną i polityczną, dla której warto wszystko poświęcić, faktycznie było bezpieczeństwo, to, można powiedzieć złośliwie, mówi to Rousseau pod adresem Hobbesa, ideałem społeczeństwa w pełni spacyfikowanego byłoby więzienie, bo w więzieniu jest najbezpieczniej³⁶. Ci, którzy studiuja filozofię, znowu słyszą już tutaj inspirację dla koncepcji o wiele późniejszych³⁷. Ale Rousseau powiada nie tylko, że to jest nieracjonalne, żeby wejść w tego typu układ z władzą, zrzec się swoich uprawnień, lecz mówi coś więcej: nie wolno nam zrzec się wolności za cenę bezpieczeństwa, ponieważ wyrzekamy się wówczas nie tylko naszych praw, ale też obowiązków. Proszę posłuchać: „Zrzec się swej wolności to zrzec się swojego człowieczeństwa, praw ludzkich, a nawet swych obowiązków”³⁸ – pisze.

Co to wszystko znaczy? W centrum teorii uspołecznienia, teorii polityczności Rousseau stoi już nie bezpieczeństwo, ale wolność. To znowu jest przełomowe. To wolność jest celem, racją istnienia społeczeństwa i państwa, a nie zagwarantowanie bezpieczeństwa.

Nie chodzi tutaj o to, by tę gwarancję bezpieczeństwa wyrugować. Nie w tym rzecz. Rousseau zdaje sobie sprawę z tego, że zapewnienie bezpieczeństwa jest ważnym celem porządku państwowego. Podstawowym celem teorii politycznej nie jest już jednak skonstruowanie takiej struktury politycznej, w której zostałyby usunięty podstawowy mankament stanu natury, jakim jest niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci, mówiąc za Hobbesem, tylko usunięcie tego mankamentu czy tej poważnej niedogodności przy jednoczesnym zachowaniu wolności.

Rousseau zdaje sobie sprawę z tego, że usunięcie zagrożenia dla egzystencji jednostek, zagrożenia ze stanu natury, możliwe jest tylko przy powołaniu struktury politycznej, która łączy się z podległością jednym drugim. I akceptuje to, ale powiada: zadanie teorii politycznej i społecznej polega na znalezieniu takiej konstrukcji, w której ta podległość, którą musimy zaakceptować, da się jednocześnie pogodzić z wolnością.

O, to jest zadanie! I sam Rousseau formułuje to niemalże jak zadanie o charakterze matematycznym. Proszę posłuchać, bo to rzeczywiście brzmi jak zadanie do rozwiązania: „Znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka [czyli mamy ten wątek

³⁶ Por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 15 (ks. I, rozdz. 4).

³⁷ Por. m.in. Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa 2020.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 15 (ks. I, rozdz. 4).

bezpieczeństwa, ta ochrona i obrona – J.K.-K.] i dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi [czyli akceptując również elementy podległości – J.K.-K.], słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem [czyli jak w stanie natury – J.K.-K.]”³⁹. To jest to zadanie, którego rozwiązanie zostaje powierzone teorii politycznej.

8.8 Rousseau: autonomia

Odpowiedzią na to pytanie czy rozwiązaniem tego zadania jest właśnie rousseauwska koncepcja autonomii i woli powszechnej.

Co to jest autonomia? Sam Rousseau, w przeciwieństwie do Kanta, jak już powiedziałem, nie posługuje się jeszcze tym pojęciem jako pojęciem technicznym, ale najwyraźniej dokładnie to pojęcie, którym potem będzie się dość intensywnie zajmował Kant, ma na myśli. My autonomię w takim codziennym, potocznym dyskursie rozumiemy jako niezależność. Mówimy o autonomicznych regionach, autonomicznych obszarach, mówimy o autonomii uniwersytetu, o autonomii jakichś stowarzyszeń czy instytucji. To jest na pewno jeden z sensów autonomii, ale sens filozoficzny, który pojawia się już u Rousseau, a u Kanta zostaje potem wyrażony *explicite*, jest trochę bogatszy. Ma charakter nie tylko negatywny, jako niezależność od czegoś, ale też pozytywny: mianowicie *autonomia to jest podleganie prawu, które się samemu stanowi*.

Proszę to zapamiętać. To jest prosta definicja i dokładnie wyłuszcza to, co jest zawarte w samym pojęciu autonomii. I dokładnie o to chodzi u Rousseau. Proszę posłuchać, jak Rousseau rozwiązuje to postawione przez siebie wcześniej zadanie:

zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego uprawnieniami całej społeczności [...] [to jest ten krok, który należy uczynić – J.K.-K.]; kiedy bowiem każdy oddaje się całkowicie, sytuacja jest jednakowa dla wszystkich; a kiedy sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikomu na tym nie zależy, aby była uciążliwa dla innych. [...]

[...] każdy, oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; a ponieważ każdy ze stowarzyszonych nabywa nad innymi te same prawa, które im względem siebie odstępuje, każdy uzyskuje ekwiwalent wszystkiego, co traci, i zdobywa więcej siły, aby zachować to, co ma. [...]

Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swą moc [...] pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości.

³⁹ Tamże, s. 21–22 (ks. I, rozdz. 6).

Ten akt zrzeszenia tworzy natychmiast, zamiast prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, składające się z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, i uzyskujące przez ten akt swoją jedność, swoje wspólne „ja”, swoje życie i wolę. [To jest osoba publiczna – J.K.-K.]⁴⁰.

O co chodzi w tej konstrukcji? Znowu wyobrażamy sobie ów stan natury, przejście, zawarcie umowy społecznej. Na czym ta umowa społeczna u Rousseau polega? Każdy z nas oddaje się całkowicie wspólnocie złożonej z nas wszystkich. Ale jeśli każdy z nas jako członek tej wspólnoty, którą Rousseau nazywa *le peuple*⁴¹, lud, jako obywatel rządzi sobą samym i wszystkimi innymi według tych samych zasad i reguł, a zarazem jest przez tych innych rządzony – czyli to jest pełna wzajemność: my rządzymy innymi, tak jak inni rządzą nami – to można powiedzieć, że zarazem podlega innym i nie podlega innym. Jest podporządkowany i jednocześnie jest wolny. Traci wszystko i odzyskuje wszystko, a zatem nic nie traci, mówi Rousseau.

Czyli: ja rządę tobą, ale tylko w takim sensie i w takich granicach, w jakich ty rządzisz mną. Albo, można powiedzieć: jestem podległy, ale jednocześnie pozostaję wolny i ty podlegasz mnie. Albo jeszcze inaczej, myślę, że to jest najbardziej precyzyjny sposób ujęcia tego, o co chodzi Rousseau: każdy z nas jako obywatel, jako członek ludu, który jest suwerenem, jest współrządzającym. Wszyscy razem rządzymy każdym z nas z osobna.

8.9 Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela

Już państwo słyszą, że konsekwencją tego jest myślenie o każdym człowieku jako obywatelu publicznym i człowieku prywatnym. Często zarzuca się Kantowi dualizm *homo noumenon* i *homo phaenomenon* – człowieka jako istoty rozumnej i człowieka jako istoty zmysłowej. To jest powrót tego pęknięcia i dwoistości, którą wprowadza tutaj Rousseau. Można powiedzieć, że to jest właśnie cena, za którą została kupiona konstrukcja zachowująca wolność. Mianowicie każdy z nas jest i człowiekiem prywatnym, i obywatelem. Każdy z nas jest członkiem suwerennego ciała, członkiem ludu, każdy z nas rządzi i każdy jest rządzony.

⁴⁰ Tamże, s. 22–23 (ks. I, rozdz. 6). Dodana przez Kłoca-Konkołowicza puenta „To jest osoba publiczna” stanowi parafrazę kolejnego, niezacytowanego już zdania z tekstu Rousseau: „Ta osoba publiczna, utworzona w ten sposób przez połączenie wszystkich [...]”.

⁴¹ Tamże, s. 24 (ks. I, rozdz. 6).

Ta symetria jest tutaj ważna. Pełna wzajemność. Wszyscy razem rządząmy każdym z nas z osobna. Każdy, stając się członkiem ludu, oddaje siebie całkowicie we władanie tego ludu, ale jednocześnie dostaje wszystko z powrotem, bo sam jest częścią tej władzy. Proszę zobaczyć, tu nie ma żadnego suwerena poza obywatelami. Pamiętają państwo koncepcję hobbesowską: obywatele zawierają między sobą, każdy z każdym, umowę i nagle wyłania się suweren, który stoi, można powiedzieć, poza tym zbiorem obywateli. Proszę zrozumieć Rousseau w ten sposób: skreślamy tego suwerena poza zbiorem obywateli. Zostaje nam tylko zbiór obywateli. Gdzie jest suweren? To jest właśnie ten zbiór. To są ci obywatele. Ten zbiór jako całość to jest suweren. My wszyscy razem, tworzący wspólnotę polityczną, jesteśmy suwerenem. A zatem każdy z nas jest częścią władzy jako tworzący wspólnotę i każdy z nas z osobna jej podlega.

Można zatem powiedzieć, każdy rządzi sobą. Inni też nim rządzą, ale tylko w takim zakresie, w jakim on także rządzi innymi. Żadna i żaden z nas nie straciła czy nie stracił władzy nad sobą samą czy nad sobą samym, choć stworzyliśmy wspólnotę. To jest właśnie konstrukcja Rousseau.

Rousseau odkrywa zatem, że charakterystyczna dla struktur władzy – społecznej, politycznej – podległość da się pogodzić z wolnością tylko pod warunkiem pełnej wzajemności. Rousseau sam wiele razy wraca do tego pojęcia wzajemności. Zachodzi tu pełna symetria praw i zobowiązań.

Rousseau często powtarza: to, co jest zgodne z wolą powszechną. Tu można zapytać: a co to jest ta wola powszechna? To jest wola ludu, to jest wola suwerena – wola tej całości politycznej. To, co jest zgodne z wolą powszechną, nigdy nie może obciążać kogoś bardziej niż kogoś innego. Ta zasada absolutnej symetrii, absolutnej wzajemności praw i zobowiązań, poszanowanie tej zasady, jest warunkiem zachowania wolności pomimo stworzenia wspólnoty i pomimo istnienia relacji podległości między władzą a poddanymi.

Jednostronne rządy zawsze oznaczają utratę wolności. Dlatego model hobbesowski zostaje odrzucony, bo w nim wprawdzie źródłem władzy jest symetria umów zawieranych między jednostkami, ale sama struktura władzy jest asymetryczna. U Hobbesa nie ma pełnej symetrii między suwerenem a obywatelami. Rousseau powiada: dlatego tutaj wolność znika – może zostaje bezpieczeństwo, ale znika wolność. Warunkiem zachowania wolności, pomimo wejścia w struktury, w których tworzą się relacje podległości, tworzą się silne związki, zależność jednych od drugich, jest pełna symetria tych zależności i pełna wzajemność.

Oczywiście to jest bardzo piękna konstrukcja, mam nadzieję, że zrozumiała. To jest właśnie autonomia. Podlegamy tylko takiemu prawu, które stanowimy. Podlegamy jako prywatne osoby temu prawu, które współstanowimy jako

członkowie publicznej władzy, jako członkowie publicznego ciała, publicznego „ja”, czyli ludu, suwerena.

8.11 Krytyka koncepcji Rousseau,

cz. 1: tyrania większości

Pomimo tej pięknej konstrukcji od razu chciałem tutaj zasygnalizować pewien problem, który, można powiedzieć, przyczynił się do powstania kontrowersji wokół Rousseau. Nie ma u niego suwerena na zewnątrz, suweren to są po prostu wszyscy obywatele razem, traktowani jako wspólnota polityczna. Ale znowu: poza tym bytem politycznym, na zewnątrz właśnie, nie ma również kryteriów oceny działań tego politycznego bytu. Tak jakby lud był bytem zupełnym, doskonałym, którego nie da się z zewnątrz ocenić, skontrolować. Rousseau rzeczywiście coś takiego mówi: lud się nie myli, lud zawsze jest tym, czym ma być, suweren jest zawsze tym, czym ma być, sam przez się. Ten patos samostanowienia – to jest ta zasada samostanowienia ludu – jest tak silny, że tworzy jednocześnie pewne niebezpieczeństwo, zagrożenie, że samostanowienie ludu wymyka się jakiegokolwiek kontroli, obiektywnej ocenie czy krytycznym kryteriom.

To jest jeden z fragmentów, w którym Rousseau mówi w taki sposób, że to może budzić niepokój. Powiada: „zwierzchnik, ukształtowany wyłącznie ze składających się nań jednostek, nie ma i nie może mieć interesów im przeciwnych [...]. Zwierzchnik, przez to samo, że istnieje, jest zawsze tym, czym być powinien”⁴².

Dlaczego o tym wspominam? Będę jeszcze o tym mówił, ale już tutaj słychać niebezpieczeństwo tego, co potem zostało nazwane tyranią większości. Tak jak w przypadku Hobbesa mieliśmy problem z możliwą tyranią władzy suwerennej – choć to nie musiał być jeden człowiek, to jak pamiętamy, mogło być również ciało zbiorowe – tak i tutaj może pojawić się tyrania. Choć tutaj władza suwerenna nie różni się od samych obywateli, oni wszyscy razem, stanowiący już owo ciało publiczne, lud, mogą także posunąć się do działań o charakterze despotycznym. Może dojść do tego, że prawa czy to jakichś mniejszości, grup czy jednostek zostaną, można powiedzieć, pochłonięte przez ową całość w jej patosie samostanowienia. To jest pewne ryzyko, które już w tej chwili sygnalizuję, ale oczywiście jeszcze do tego wrócimy⁴³.

Koniec końców zatem, choć konstrukcja jest inna, to tu także, podobnie jak u Hobbesa, zdaje się brakować zewnętrznego kryterium oceny i możliwej krytyki władzy suwerennej i jej poczynąń, mimo że ta władza nie różni się

⁴² Tamże, s. 26 (ks. I, rozdz. 7).

⁴³ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.1.

tutaj od obywateli, bo to oni są władzą suwerenną. Ale tak tam, jak i tu może się okazać, że brakuje właśnie tych bezpieczników, które chroniłyby prawa czy to jednostek, czy mniejszości, czy jakichś grup społecznych przed tyranią, w tym tyranią większości.

8.12 Krytyka koncepcji Rousseau,
cz. 2: podatność na manipulację

Są, jak już powiedziałem, takie fragmenty u Rousseau, które zdają się niestety potwierdzać tę groźbę. Powiada na przykład Rousseau tak: „Lud sam przez się zawsze pragnie dobra”⁴⁴. No, nie wiemy, czy tak rzeczywiście jest, ale Rousseau tak twierdzi. I dodaje – uwaga! – „ale nie zawsze sam przez się je dostrzega”⁴⁵.

Tu jest oczywiście mnóstwo miejsca na manipulację. Co to bowiem znaczy, że lud zawsze pragnie dobra, zawsze jest tym, czym być powinien, ale nie zawsze je dostrzega, nie zawsze je rozumie? Że ktoś musi temu ludowi czasem wytłumaczyć, co jest jego dobrem. Tutaj gdzieś mają swoje korzenie o wiele późniejsze koncepcje, na przykład pewnych partii jako awangardy ludu wnoszącej z zewnątrz właściwą świadomość, której ten lud może jeszcze nie mieć, tłumaczącej, wyjaśniającej ludowi, co tak naprawdę jest zgodne z jego interesem, a co nie jest, wypowiadającej się w jego imieniu i tak dalej, i tak dalej⁴⁶. Oczywiście sam Rousseau tego wszystkiego nie twierdzi, ale u uważnego czytelnika włączają się tutaj lampki kontrolne. Tutaj jest pewnego rodzaju niebezpieczeństwo. Tu się otwiera furka dla politycznej manipulacji.

8.13 Krytyka koncepcji Rousseau,
cz. 3: biologizyczna wizja władzy

Jak powiedziałem, już samo ukonstytuowanie się ludu, jego organiczny charakter, jego sugerowana mimo wszystko między wierszami homogeniczność jako pewnej całości jak najbardziej mogą budzić niepokój. Pozwolę sobie jeszcze państwu kilka fragmentów zacytować. Jeden już sobie czytaliśmy o tym, że powstaje to wspólne „ja”, które ma swoje życie i wolę. Dalej pisze Rousseau tak: „Skoro tylko ta masa zostaje w ten sposób połączona w jedno ciało, nie można skrzywdzić żadnego członka nie naruszając ciała, tym bardziej zaś

⁴⁴ Tamże, s. 47 (ks. II, rozdz. 6).

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Komentując ten wątek w myśli Rousseau, Kloc-Konkołowicz stwierdził: „Całkiem wyraźnie widać tu antycypację marksistowskiej teorii, w myśl której świadomość proletariatu, jako politycznego «Prometeusza», może zostać wniesiona z zewnątrz, przez intelektualistów i partyjnych działaczy, uzmysławiających tym samym ludowi jego autentyczny «interes»” (Jakub Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau...*, s. 42).

krzywdzić ciała nie robiąc szkody członkom”⁴⁷. Za to porównanie wspólnoty politycznej do ciała biologicznego, do organizmu, będzie bardzo krytykować Rousseau Hannah Arendt, sugerując, że w ten sposób stworzył on podwaliny dla biologistycznego myślenia o władzy politycznej w kategoriach wspólnoty krwi, w kategoriach narodu⁴⁸. To jest, moim zdaniem, oskarżenie trochę niesprawiedliwe i na wyrost, ale coś jest na rzeczy, dlatego że rzeczywiście Rousseau ucieka się do takich organicznych porównań.

Jego intencją z pewnością, i to jest bardzo ważne dla zrozumienia tej teorii, jest powiedzenie czegoś takiego: działając przeciwko interesowi wspólnemu, przeciwko interesowi całego ludu, którego jesteśmy częścią, działamy przeciwko organizmowi, którego jesteśmy częścią, a zatem ostatecznie także przeciwko nam samym. Jeśli ja nie stosuję się do tych norm prawnych – zaraz się dowiemy, że te podstawowe prawa i zasady to są ustawy – których przecież jestem współautorem, to można powiedzieć, że działam przeciwko organizmowi politycznemu, a zatem ostatecznie przeciwko wszystkim organom, członkom tego organizmu, także przeciwko sobie samemu. O ten typ relacji tutaj chodzi i dlatego, jak sądzę, Rousseau sięga do metafory organizmu.

Ale jest i druga strona medalu. Jeśli to jest organizm, ciało, które jak czytamy, ma swoje życie, ma swoją wolę i tak dalej, to siłą rzeczy taki organizm jest pewną jednością. Pojawia się problem: co jeśli ktoś do tej jedności nie pasuje, jeśli się w ten homogeniczny plan organizmu nie wpisuje? Więc tak jak powiedziałem, tutaj jest niebezpieczeństwo swoistej homogenizacji wspólnoty politycznej, ujednolicenia: jeden organizm, jedno ciało, jedno życie, jedna wola. Coś tutaj jest na rzeczy, nawet jeśli zarzuty pod adresem Rousseau są dlatego niesprawiedliwe, że formułowane są z perspektywy już późniejszej, doświadczeń i rewolucji francuskiej, i dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu, i dwudziestowiecznej katastrofy totalitaryzmów – zwłaszcza w jej wydaniu nazistowskim, z odwołaniem do kategorii wspólnoty narodowej, wspólnoty krwi i tak dalej, ale oczywiście nie tylko, bo też w wersji totalitaryzmu komunistycznego. O tych późniejszych doświadczeniach Rousseau nie mógł przecież wiedzieć, ale jak powiedziałem, pewne bezpieczniki zostały przez niego wyjęte i to może budzić poważny niepokój.

8.14 Krytyka koncepcji Rousseau,

cz. 4: zmuszenie do wolności

W tym kontekście chciałem jeszcze wspomnieć o słynnej metaforze, która często bywa krytykowana i pokazywana jako przykład pewnej niebezpiecznej

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 25 (ks. I, rozdz. 7).

⁴⁸ Por. Hannah Arendt, *O rewolucji...*, s. 92–93.

tendencji u Rousseau, mianowicie o słynnym sformułowaniu o zmuszaniu do wolności. Co to znaczy, że kogoś się zmusi do wolności? Rousseau pisze w ten sposób: „Ażeby więc umowa społeczna nie była próżną formułą, zawiera ona zobowiązanie domyślne, które jedynie może nadać moc innym zobowiązaniom, a mianowicie że ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało (polityczne); co oznacza, że zmusi się go do wolności [...]”⁴⁹. Jeśli ktoś odmówi posłuszeństwa prawu publicznemu, to się go zmusi do tego posłuszeństwa, co oznacza, że się go zmusi do wolności.

I od razu przeczytałem inny fragment, który jest dobrym komentarzem do tego, by dobrze zrozumieć intencje Rousseau: „Istotnie, każda jednostka może mieć, jako człowiek, wolę partykularną przeciwną lub odmienną od woli powszechnej, którą ma jako obywatel. Jej interes partykularny może głosić co innego niż interes wspólny [...]”⁵⁰. Jak połączyć te dwa fragmenty i jak je zrozumieć?

Dlaczego zmuszając kogoś do stosowania się do publicznego prawa, którego jest współautorem, zmusza się go do wolności? Ponieważ to publiczne prawo jest wyrazem jego wolności. Ten, kto przeciwstawia swój partykularny interes interesowi ogólnemu, który wyraża wolę powszechną, zachowuje się, by wrócić do metafory organizmu, niczym nowotwór. Wyrastając z tego organizmu, działa na jego szkodę, ale zatem także ostatecznie na własną szkodę. Jeśli organizm zginie, on zginie razem z tym organizmem.

Działając przeciwko organizmowi społecznemu, działamy przeciwko własnemu interesowi. Możemy tego nie wiedzieć. Na tym właśnie polega, można powiedzieć, kognitywny błąd przestępcy, bo tu chodzi o tych, którzy nie stosują się do prawa, o przestępców. Oni działają nie tylko na szkodę społeczeństwa. Działają na własną szkodę. Można powiedzieć, że zapomnieli o swoim wymiarze obywatelskim, publicznym, i skupili się na wymiarze prywatnym, oderwali wymiar prywatny od publicznego, przeciwstawili wymiar prywatny publicznemu. Wydaje im się, że realizują swoje interesy, sprzeciwiając się normom prawnym, ale w gruncie rzeczy szkodzą, nie tylko innym, ale także samym sobie. Bowiem jeśli szkodzą organizmowi, którego są częścią, to jak mogą realizować swój interes? Taka tutaj jest myśl.

8.15 Rousseau: wolność moralna i społeczna

Co to znaczy? Znowu, pojawia się tu idea, która z całą mocą wróci u Kanta. Moja wolność, rozumiana właśnie w tym wyrafinowanym sensie autonomii, nie tkwi w mojej samowoli. Wolność i samowola zostają tutaj rozdzielone. Już

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 26 (ks. I, rozdz. 7).

⁵⁰ Tamże.

tutaj jest to, co potem Kant nazwie wolą arbitralną, wolą własną⁵¹. Realizacja woli partykularnej wbrew interesom ogółu nie jest, zdaniem Rousseau, wyrazem wolności, tylko samowoli. Samowola to nie wolność.

Nie można zatem w warunkach społecznych, mówiąc czy myśląc o własnej wolności, abstrahować od praw i wolności innych. Realizacja własnej wolności nie może odbywać się w abstrakcji od praw i wolności innych osób. To jest właśnie ta idea, która jak mówię, wróci u Kanta, ale która jest już silnie obecna u Rousseau. Mamy zatem pierwszą postać, pierwszą formę takiego właśnie intersubiektywnego odniesienia. Realizacja mojej wolności nie może odbywać się w abstrakcji od praw i wolności innych osób.

W ten sposób pojawia się na scenie, tutaj właśnie u Rousseau, idea wolności moralnej, która powróci u Kanta, ale także wolności społecznej. Rousseau bardzo wyraźnie mówi o tych dwóch typach wolności, moralnej i społecznej, które łączy ze sobą idea autonomii. Mówi wprost. Pozwolę sobie państwu zacytować taki fragment:

przez umowę społeczną człowiek traci swoją wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć; zyskuje natomiast wolność społeczną i własność na wszystko, co posiada. [...]

Można by, oprócz powyższego, dodać do korzyści stanu społecznego wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością⁵².

Proszę państwa, ten cytat naprawdę pochodzi z *Umowy społecznej* Jana Jakuba Rousseau. Ja nie zacytowałem Immanuela Kanta. Nie zacytowałem *Uzasadnienia metafizyki moralności*, tylko *Umowę społeczną* Rousseau. To jest wolność moralna. Przecież coś innego będzie mówił Kant, jeśli właśnie nie to: „Posłuszeństwo prawu, które się samemu sobie przepisało, jest wolnością”. To jest idea autonomii⁵³.

Rousseau mówi zatem wyraźnie: oddaliśmy naszą wolność przyrodzoną, tę wolność naturalną, która uprawniała nas do wszelkich działań, jakie tylko przyszły nam do głowy, ale zyskaliśmy wolność moralną i wolność społeczną.

8.16 Rousseau:

człowiek stanu natury

W tym kontekście jeszcze raz chciałem wrócić do kwestii, o której już mówiłem, do rzekomej idei powrotu do natury u Rousseau. Czasem się mówi, już

⁵¹ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.3.

⁵² Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 28 (ks. I, rozdz. 7).

⁵³ Por. wykład 11 z 12.01.2021, m.in. punkty 11.11 i 11.14.

kiedyś tutaj dezawuowałem to rozpowszechnione twierdzenie, że zdaniem Hobbesa człowiek jest zły z natury. Jak pamiętamy, to nie wytrzymało konfrontacji z tekstem Tomasza Hobbesa⁵⁴. To samo można odnieść do tego rozpowszechnionego uproszczenia dotyczącego Rousseau. Niektórzy mówią: u Hobbesa ludzie są źli z natury, ale za to u Rousseau są dobrzy. Nieprawda.

Człowiek natury, ten dobry dzikus, jak się go nazywało, zdaniem Rousseau nie jest dobry moralnie. Rousseau nigdy nie mówi czegoś takiego. Można by to tak opisać, że zdaniem Rousseau człowiek stanu natury jest – ja już wcześniej wspominałem o tej analogii między Rousseau a Nietzschem, więc posłużę się teraz nietzscheańską formułą – poza dobrem i złem⁵⁵. To są nieznane mu jeszcze kategorie. To są kategorie refleksyjne, mówi Rousseau, z którymi człowiek stanu natury nie ma do czynienia.

Skąd się wzięła legenda o tym, że ten rousseauwski dzikus jest dobry? On nie jest dobry, nie chce tylko oglądać cierpienia innych, stroni od tego. Ale to jest negatywne uczucie, niechęć do przyglądania się cierpieniu innych istot. I sam Rousseau powiada: to negatywne uczucie jest za słabe, to nawet nie jest empatia⁵⁶. To nie jest tak, że zdaniem Rousseau my jako ludzie stanu natury jakoś wczuwamy się w położenie innych, współczujemy im. To nawet nie jest współczucie. Proszę uważnie czytać tekst. To jest niechęć do przyglądania się niezawinionemu cierpieniu innych osób.

Z naszej perspektywy już refleksyjnych kategorii moralnych to jest oczywiście, można powiedzieć, dobra cecha. Dobra, ale ta postawa jest zbyt słabym spoiwem społecznym. Na tym nie da się oprzeć uspołecznienia, mówi Rousseau. Ludzie opisani w stanie natury, tak jak o tym opowiada w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*, nie mają jeszcze kategorii moralnych⁵⁷. Starają się być niezależni, starają się być wolni, ich kontakty są sporadyczne, rapsodyczne można powiedzieć, krótkotrwałe, ponieważ cenią sobie swoją niezależność, swoją autarkię, niezależność od innych. I my tę autarkię, tę niezależność tracimy, występując ze stanu natury i nawiązując więź społeczną, ale zyskujemy autonomię.

⁵⁴ Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.19.

⁵⁵ Zob. wyżej, punkt 8.2. Por. także wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.4.

⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 170–175. Rousseau stwierdza m.in.: „Hobbes nie dostrzegł, że ta sama przyczyna, która zdaniem naszych prawników przeszkadza dzikim w czynieniu użytku z rozumu, zgodnie z własnym jego zdaniem przeszkadza im jednocześnie w nadużywaniu swych możliwości; można by zatem powiedzieć, że dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznanomość występku [...]. Istnieje zresztą inny jeszcze czynnik przez Hobbesa nie zauważany [...]; czynnik ten – to tłumiąca nadmierną troskę o własną pomyślność odraza do widoku cierpienia istot jemu podobnych” (s. 172–173).

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 170–173, 270–271.

Jest niezwykle ważne, żeby zrozumieć różnice między pojęciem autarkii i autonomii. Bez tego naprawdę trudno pojąć Rousseau. Autarkia to jest niezależność jednostek ludzkich w wyobrażonym stanie natury, ich samowystarczalność, brak trwałych, regularnych relacji z innymi jednostkami, odrębność. W stanie społecznym tego nie ma. Rousseau wiele razy opisuje relacje społeczne właśnie jako utratę tego rodzaju niezależności. My jesteśmy od siebie w pełni zależni, nawet czasem za bardzo.

8.17 Rousseau: alienacja, autarkia, autonomia

W przyszłym tygodniu jeszcze do tego wrócę⁵⁸. Wielu autorów, między innymi wspomniany przeze mnie Bronisław Baczko, ale nie tylko, odnajduje u Rousseau pierwsze jaskółki krytyki społeczeństwa nowoczesnego przez pryzmat kategorii alienacji, wyobcowania. Rousseau często opisuje człowieka nowoczesnego jako człowieka, który ciągle jest poza sobą, który rozpuścił swoją istotę w różnego rodzaju relacjach zewnętrznych, można powiedzieć: przebywa bardziej poza sobą niż u siebie. Znowu, Hegel, Marks... – przecież państwo słyszą – Rousseau jest inspiracją dla takiego rodzaju krytyki. Człowiek współczesny, w ogóle człowiek refleksyjny, który wyszedł już ze stanu natury, wszedł w relacje z innymi, czasem tak silne, że utracił niezależność i jest już w pełni od innych zależny.

I co teraz? Czy da się te relacje zerwać? Wrócić do stanu natury w sensie zerwania relacji społecznych? Otóż nie, nie da się. Sposobem odzyskania wolności, którą utraciliśmy, nie może być próba przywrócenia naszej autarkii, samowystarczalności, bo tego się zrobić nie da. Relacje społeczne zaszły już za daleko. Co jest zatem sposobem przywrócenia wolności? Nie autarkia, ale autonomia. Taka struktura polityczna i społeczna, która pozwoli nam zachować wzorzec niezależności wzięty ze stanu natury, ale zrealizowany teraz już środkami prawa i norm.

Proszę spróbować to zrozumieć, a zrozumieją państwo, jak sądzę, koncepcję Rousseau z *Umowy społecznej*. Nie da się przywrócić wolności jako autarkii, ale da się skonstruować coś, co będzie odnosiło się do tej naturalnej autarkii człowieka jako do pewnego wzoru, normy. Da się mianowicie skonstruować autonomię polityczną i moralną.

Nasza wolność społeczna i wolność moralna odzwierciedlają naszą naturalną niezależność, źródłową wolność człowieka stanu natury, w warunkach uspołecznienia cywilizacji, kultury i państwa. Co więcej, to też trzeba sobie wyjaśnić, jest nawet tak, że Rousseau wyżej ceni sobie ten refleksyjny stan od stanu pierwotnego. Wiele razy mówi o tym, że na przykład w obszarze

⁵⁸ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.13.

moralności nie mamy już oczywiście dostępu do tego spontanicznego dobra, tego „dobra” człowieka w stanie natury, który właściwie nie jest dobry, jak sobie powiedzieliśmy. Możemy retrospektywnie nazwać je dobrem, ale nie mamy już do niego dostępu, nie mamy tej naiwności, już nie jesteśmy przedrefleksyjni, bo już jesteśmy, w cudzysłowie, skażeni refleksją.

Czy jednak mamy coś w miejsce tej spontaniczności, autentyczności człowieka natury? Mamy cnotę. Cnotę, którą Rousseau rozumie w sensie starożytnym jako *arete*, pewną sprawność moralną. Tak rozumianą *arete* zdobywamy zawsze w walce z samymi sobą, z naszymi słabościami, egoizmem, tendencją do instrumentalizacji innych, do pomijania ich; z naszą tendencją do robienia wyjątków dla siebie, żądania dla siebie przywilejów, których nie chcemy przyznać innym. W zmaganiu się z tymi naszymi słabościami, z naszym egocentryzmem powstaje cnota moralna, którą Rousseau ceni wyżej niż spontaniczne, naiwne dobro tak zwanego dobrego dzikusa. Powiada nawet w pewnym momencie: gdyby nie to, że cywilizacja i kultura niosą ze sobą wiele zagrożeń dla moralnej integralności człowieka, że skłaniają go do kłamstwa, do sztuczności, do udawania i tak dalej, to nie byłoby żadnego powodu, żeby pod jakimkolwiek względem wyżej cenić to, co naturalne, od kultury i od cywilizacji⁵⁹. To jest Jan Jakub Rousseau.

Proszę nie zapominać, że jego krytyka negatywnych skutków rozwoju kultury i cywilizacji nigdy nie jest krytyką totalną. Wolność moralna i wolność społeczna to są zyski z rozwoju cywilizacji i kultury, a nie straty. Cnota, którą zdobywamy w działaniu przez zmaganie się z własnymi słabościami, z własnym społecznym egoizmem, jest więcej warta niż prerefleksyjne, naiwne naturalne dobro. To jest Jan Jakub Rousseau. Jak państwo słyszą, wszystkie albo prawie wszystkie te formuły znajdują potem odzwierciedlenie na kartach pism moralnych, praktycznofilozoficznych Kanta, Fichtego i tak dalej.

8.18 Rousseau: wola powszechna, cz. 1: wprowadzenie

Czy to wszystko znaczy, że my jesteśmy wolni tylko wtedy, kiedy podporządkowujemy się woli powszechnej? Jeszcze na koniec to dzisiaj omówię, bo to jest bardzo ważne, abyśmy pamiętali, że wola powszechna nie jest niczym zewnętrznym wobec nas. Ona jest w nas samych i my ją słyszymy, dopóki traktujemy się jako część wspólnoty politycznej, owego ludu, jako obywateli.

⁵⁹ Redakcji nie udało się odnaleźć tego cytatu w pismach Rousseau, ale myśl przedstawiona przez Kłoca-Konkołowicza koresponduje z ogólną wymową stanowiska Rousseau wyrażonego m.in. w *Rozprawie o naukach i sztukach*, którą rozpoczyna pochwałą rozwoju nauki i kultury (por. Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. Henryk Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 10–11).

Kiedy myślimy o sobie jako o obywatelach, współodpowiedzialnych za wspólnotę polityczną, współtworzących jej prawo, wtedy w nas mówi głośno wola powszechna. To jest nasza własna wola.

Ale czy to znaczy, że my jesteśmy wolni wtedy i tylko wtedy, gdy podporządkowujemy wolę partykularną woli powszechnej? To pytanie, na które będziemy sobie mogli odpowiedzieć dopiero w przyszłym tygodniu, bo dzisiaj muszę już powoli kończyć. O tej woli powszechnej jeszcze państwu opowiem, jak to z nią jest⁶⁰. Na razie mogę tylko zdradzić tyle, że jest tutaj oczywiście pewien problem, bo z jednej strony to jest piękna koncepcja, zgodnie z którą wola powszechna, to, co publiczne, jest wyrazem naszej wolności, ale ciąży na tej teorii dualizm, o którym wspomniałem i który potem będzie się odbijał czkawką nie tylko u Rousseau, ale także u Kanta. To pęknięcie we mnie samym i w każdym z nas między obywatelem a człowiekiem prywatnym.

Jednym z tych, którzy to doskonale zobaczą, będzie Karol Marks, który w swoim tekście o kwestii żydowskiej⁶¹, odnosząc się do tej koncepcji Rousseau, powiedział złośliwie, ale jak to często u Marksa, złośliwie i trafnie, że rewolucja francuska znalazła odpowiedź na to, jak pogodzić człowieka prywatnego z obywatelem. Zaczęła mianowicie ścinać gilotyną ludzi prywatnych, żeby uratował się obywatel. To się niestety nie udało, bo jak się ścięło tego prywatnego człowieka, który dążył do realizacji swoich interesów kosztem interesów społecznych, to przy okazji ginął także obywatel. Marks oczywiście powiada: Rousseau dobrze diagnozuje problem nowoczesnych społeczeństw, w których to, co obywatelskie, i to, co prywatne, zawsze jest rozdzielone, zawsze pęknięte, ale wskazuje złą drogę poradzenia sobie z tym problemem, wiodącą przez konstrukcję polityczną, podczas gdy jedyną drogą do pogodzenia, do usunięcia tego bolesnego rozszczepienia jest uspołecznienie – prawdziwe uspołecznienie człowieka.

Jak państwo widzą, dla bardzo wielu autorów, o których dzisiaj mówiłem, koncepcja Rousseau jest punktem wyjścia, punktem odniesienia dla ich własnych koncepcji. W przyszłym tygodniu wrócimy do pojęcia woli powszechnej. Chciałbym także sięgnąć do *Listu o widowiskach*, powiedzieć parę słów o tym, co tam Rousseau mówi na temat wspólnoty politycznej, wolności i związku wolności z pewnymi tradycjami, obyczajami. No i mam nadzieję, że już w przyszłym tygodniu uda nam się zakończyć spotkanie z Rousseau i potem przejdziemy sobie do koncepcji Immanuela Kanta.

Dziękuję państwu za cierpliwość.

⁶⁰ Por. wykład 9 z 15.12.2020, m.in. punkty 9.1 i 9.8–9.10.

⁶¹ Por. Karol Marks, *W kwestii żydowskiej*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 420–456. Szerzej ta kwestia omawiana jest w wykładzie 9 z 15.12.2020, punkt 9.14.

9.1 Rousseau: wola powszechna, cz. 2: relacja do woli partykularnej – 9.2 Rousseau: suwerenność – 9.3 Rousseau: krytyka reprezentacji – 9.4 Republikańska krytyka liberalizmu u Rousseau, cz. 1: partycypacja – 9.5 Rousseau: ustawa – 9.6 Habermasa krytyka Rousseau – 9.7 Rousseau: wielkość i charakter wspólnoty politycznej – 9.8 Rousseau: wola powszechna, cz. 3: ujęcie proceduralne i substancjalne – 9.9 Kognitywne i deliberatywne rozumienie głosowania większościowego – 9.10 Rousseau: wola powszechna, cz. 4: relacja do woli wszystkich – 9.11 Rousseau: figura prawodawcy – 9.12 Republikańska krytyka liberalizmu u Rousseau, cz. 2: paideia – 9.13 Baczki interpretacja Rousseau: dwie umowy społeczne – 9.14 Marksa polemika z Rousseau: dualizm człowieka prywatnego i obywatela – 9.15 Podsumowanie: trzy odkrycia Rousseau – 9.16 Rousseau: List o widowiskach, cz. 1

Szanowni państwo, serdecznie witam wszystkich państwa na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej.

W zeszłym tygodniu dotarliśmy mniej więcej do połowy naszego spotkania z filozofią polityczną i społeczną Jana Jakuba Rousseau. Dzisiaj chciałbym przede wszystkim oczywiście kontynuować analizę głównych wątków *Umowy społecznej* Jana Jakuba, ale także sięgnąć do tekstu może mniej oczywistego w tym kontekście, mianowicie do *Listu o widowiskach*, który bywa czytany w różnych innych kontekstach, między innymi analizy współczesnych zjawisk medialnych. Ja chciałbym wydobyć stamtąd pewne wątki właśnie o charakterze politycznym i społecznym, które niejako uzupełniać będą te wątki, które Rousseau prezentuje w swoim z pewnością naczelnym dziele, jeśli chodzi o filozofię polityczną i społeczną, czyli w *Umowie społecznej*.

W zeszłym tygodniu opowiedzieliśmy już trochę o przełomowym odkryciu, którego w teście rozprawie dokonuje Rousseau, mianowicie o odkryciu dwóch

typów wolności: moralnej i społecznej¹. Próbowałem państwu pokazać, że to, co Rousseau mówi o wolności moralnej, to, jak ją opisuje, to już jest w dużej mierze antycypacja pewnych wątków kantowskich, co jak już wielokrotnie podkreślałem, nie jest żadnym przypadkiem, ponieważ Kant był admiratorem myśli Rousseau i wielokrotnie do niej powracał. A zatem to, że jak zaraz zobaczymy, idea autonomii moralnej zostaje już *explicite* bardzo szczegółowo sformułowana u Kanta, że to jest w jakiejś mierze zaczerpnięte z inspiracji, z pism Rousseau, to nie jest ani żadna niespodzianka, ani żadna tajemnica.

Mówiliśmy także o wolności społecznej. Próbowałem państwu pokazać, że wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu Rousseau wcale nie sądzi, by owa pierwotna przyrodzona wolność w wyobrażonym stanie natury człowieka, który jeszcze nie utrzymuje żadnych trwałych, złożonych relacji z innymi osobami, była w jakimkolwiek sensie wyższa, ważniejsza, lepsza, pełniejsza od wolności społecznej właśnie. Oczywiście zależy, jak ta wolność społeczna jest zdefiniowana, jak ona zostaje ustanowiona, czy dzieje się to w sposób żywiołowy, zawierający w sobie pewne elementy społecznej i politycznej manipulacji, o czym państwu dzisiaj opowiem, bo i taką narrację w zupełnie innym tekście Rousseau snuje², czy też dzieje się to w sposób świadomy, jako następstwo pewnego świadomego, społecznego i politycznego ustanowienia, suwerennego samostanowienia wspólnoty politycznej.

W tym drugim wypadku wolność społeczna jest z pewnością czymś wyższym od pierwotnej, można by rzec naiwnej, spontanicznej wolności człowieka jeszcze prerefleksyjnego.

9.1 Rousseau: wola powszechna,

cz. 2: relacja do woli partykularnej

Powiedzieliśmy sobie, że to pojęcie wolności społecznej jest nieodłącznie, w sposób konieczny związane z centralną kategorią rozprawy Jana Jakuba, mianowicie z kategorią woli powszechniej. To wola powszechna ustanawia wolność społeczną i to granice woli powszechniej są granicami naszej wolności społecznej, tego, jak możemy z niej korzystać, w jaki sposób możemy traktować ją jako możliwość naszego działania.

Warto przytoczyć dwa cytaty z *Umowy społecznej*, żeby na samym początku przypomnieć sposób pojmowania owej relacji woli powszechniej i wolności. Rousseau pisze tak: „Podobnie jak natura daje każdemu człowiekowi władzę

¹ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.15.

² Por. Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. Henryk Elzenberg, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 186–208.

absolutną nad wszystkimi jego członkami, tak umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami; ta właśnie władza kierowana przez wolę powszechną nosi, jak powiedziałem, miano zwierzchnictwa”³ – czyli suwerenności w rozumieniu Jana Jakuba Rousseau. Drugi cytat: „Zobowiązania, które nas łączą z ciałem społecznym, są tylko dlatego wiążące, że są wzajemne; a natura ich jest taka, że spełniając je, niepodobna pracować dla innych, nie pracując również dla siebie”⁴.

Przytoczyłem te dwa cytaty po to, by raz jeszcze uwypuklić dwa podstawowe wątki w tym politycznym i społecznym myśleniu Rousseau w odniesieniu właśnie w ogóle do wyobrażenia społeczeństwa – w tym, jak widzi on społeczeństwo. O pierwszym już mówiliśmy: to jest metaforyka organiczna⁵. Słyszeli państwo, że tak jak w ciele człowieka wola tym ciałem rządzi i dyryguje zarazem wszystkimi jego członkami, tak również wola powszechna jako wola ciała politycznego, wspólnoty politycznej rządzi wszystkimi członkami tej wspólnoty. Przy czym pamiętajmy, że wola powszechna nie jest czymś obcym wobec obywateli, tylko tkwi w nich samych. To oni, każdy i każda z nich, podporządkowując swoją wolę partykularną woli powszechnej, stają się częścią suwerena, częścią ludu, stanowią władzę, którą sprawują sami nad sobą. W ten sposób dochodzi do ukonstytuowania się politycznej autonomii.

Kluczowe jest, że Rousseau pojmuje taką wspólnotę polityczną na wzór ciała, którego członkowie są tak ściśle z nim związani, że nie sposób skrzywdzić żadnego z nich, nie krzywdząc całego ciała, i nie sposób skrzywdzić całego ciała, nie krzywdząc któregokolwiek z tych członków. Stąd – zaraz jeszcze do tego wrócę – to ściśle splecenie prawdziwego interesu każdego obywatela z interesem wspólnoty. Mówiliśmy już o metaforze zmuszania do wolności⁶, o tym, że obywatel może mylić się co do swojego dobra i wtedy należy go o tym pouczyć, przywrócić go do tej wspólnoty politycznej, ale w gruncie rzeczy – tak właśnie myśli Rousseau – indywidualne interesy nie mogą przecież tak naprawdę realizować się kosztem interesów wspólnoty politycznej, ponieważ jesteśmy organiczną częścią tej właśnie politycznej wspólnoty.

To jest pierwszy ważny aspekt tego ujmowania całości społecznej, a drugim ważnym aspektem, i to było widać w drugim cytacie, jest pełna wzajemność. Tylko dlatego zasady płynące z woli powszechnej są w pełni obowiązujące dla wszystkich obywateli, że są w pełni wzajemne. Rousseau niejednokrotnie

³ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, PWN, Warszawa 1966, s. 37–38 (ks. II, rozdz. 4).

⁴ Tamże, s. 38 (ks. II, rozdz. 4).

⁵ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.13.

⁶ Por. tamże, punkt 8.14.

do tej pełnej wzajemności, pełnej symetrii zobowiązań powraca. Jakkolwiek próba obciążenia któregoś z członków wspólnoty społecznej czy politycznej niezasadnie większym ciężarem, a zatem tworzenie po drugiej stronie jakiegoś rodzaju przywileju dla wybranych, jest sprzeczna z ideą woli powszechnej.

Rousseau traktuje to zresztą także jako zabezpieczenie praw i interesów jednostkowych. Zabezpieczenie, zdaniem wielu komentatorów, niedostateczne. Już wspominałem w poprzednim wykładzie o zagrożeniu tyranią większości⁷, więc wracam teraz do tego wątku. Zdaniem wielu autorów, między innymi Jürgena Habermasa, którego będę dzisiaj też przywoływał, to jest za mało⁸. Przekonanie, że jest pełna wzajemność świadczeń, praw i zobowiązań, pełna symetria, że prawo stanowione jest przez całość i dotyczy całości – to wszystko, powiada Habermas, to za mało, żeby zabezpieczyć wspólnotę polityczną i społeczną przed możliwą tyranią większości, przed podeptaniem praw czy to jednostkowych, czy grupowych.

Będziemy do tego mogli sobie jeszcze za chwilę wrócić⁹. Chciałem na wstępie tylko przypomnieć państwu o tym, jak mamy rozumieć wolę powszechną. Wola powszechna to jest z pewnością wola całej wspólnoty politycznej pojmowanej jako organizm, ale w tym sensie także jest to wola każdego z członków tego organizmu. To nie jest wola wobec żadnego z tych członków zewnętrzna. Ona jest wolą jego czy jej własną. Choć w każdym z nas, o tym też już wspominałem, toczy się taki rodzaj walki, sporu: istnieje napięcie między nami jako prawodawcami, nami jako obywatelami, nami jako, można powiedzieć, nosicielami owej woli powszechnej a nami jako osobami prywatnymi, jako ludźmi materialnych interesów, a zatem jako nosicielami woli partykularnej.

Tutaj niektórzy się pewnie uśmiechają, bo myślą sobie: ależ to wszystko jest kantowski! Będziemy mówić o pęknięciu czy rozdzieleniu wewnątrz każdego podmiotu moralnego (u Kanta to są podmioty moralne) na ową wolę powszechnie prawodawczą i tę wolę własną, arbitralną¹⁰. To już jest prefigurowane u Rousseau. Podobne pytanie, które u Kanta też będzie powracać i które wielu badaczy Kanta zastanawia: czy nie jest zatem tak – na razie u Rousseau – że jedynym wyrazicielem naszej wolności jest tak naprawdę wola powszechna? Że my tylko wtedy jesteśmy wolni, kiedy stosujemy się do woli powszechnej, kiedy podporządkowujemy jej wolę partykularną? Natomiast wtedy, kiedy działamy zgodnie z wolą partykularną, ale wbrew woli

⁷ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.11.

⁸ Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 118–120.

⁹ Zob. niżej, punkty 9.6 i 9.8–9.9.

¹⁰ W kwestii woli powszechnie prawodawczej u Kanta zob. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.11; w kwestii woli arbitralnej zob. wykład 12 z 19.01.2021, punkty 12.3–12.4, 12.18.

powszechnej, wtedy po prostu nie jesteśmy wolni. Nam się wydaje, że jesteśmy wolni, ale wolni nie jesteśmy, ponieważ nie jest to nasza rozumna wolność, jak to potem nazwie Kant.

Myślę, że wiele fragmentów *Umowy społecznej* Jana Jakuba Rousseau wskazuje właśnie na takie rozumienie: że jesteśmy wtedy wolni jako obywatele wspólnoty politycznej, kiedy podporządkowujemy się woli powszechnej, co w żaden sposób nie urąga naszemu statusowi, naszej godności, ponieważ – powtarzam – to jest nasza własna wola. My ją powinniśmy słyszeć, powinniśmy ją realizować i do niej się stosować.

9.2 Rousseau: suwerenność

Więc przyjrzyjmy się jeszcze bliżej owemu pojęciu woli powszechnej. Powiada Rousseau tak: suwerenność¹¹ w moim rozumieniu polega na „sprawowaniu woli powszechnej”¹². Może zgrabniej byłoby to sformułować: na rządach woli powszechnej. Tam gdzie rządzi wola powszechna, tam jest właśnie suwerenność. Suwerenność to są rządy woli powszechnej.

Tak rozumiana suwerenność, mówi Rousseau, jest niepodzielna i co ważne, nie podlega delegowaniu. Wola musi się objawiać, przejawiać, ale nie można jej delegować. To jest ważne, bo to znaczy, że Rousseau, o czym za chwilę, jest zdecydowanym przeciwnikiem tego, co dzisiaj nazywamy systemem przedstawicielskim: demokracji reprezentacyjnej, gdzie my po prostu wysyłamy swoich przedstawicieli, którzy lepiej czy gorzej, częściej pewnie gorzej, reprezentują naszą wolę. Rousseau mówi: nic dziwnego, że gorzej, bo woli się nie reprezentuje, wolę się wyraża. Siłę można przekazywać, ale nie wolę: „Przekazywana może być tylko władza, a nie wola”¹³. Rousseau powiada: mogę sobie wyobrazić delegację władzy wykonawczej. Oczywiście powiada też: coś takiego, jak rząd, musi być¹⁴. To jest taka machina administracyjna sprawująca kontrolę nad działaniami państwa i społeczeństwa między posiedzeniami, zgromadzeniami całego ludu, całej wspólnoty politycznej, ale tylko te zgromadzenia są miejscem, gdzie wyrażana jest wola i tego już delegować nie można: „woli się

¹¹ W edycji Biblioteki Klasyków Filozofii PWN, która zawiera przekład Antoniego Peretiatkowicza poddany redakcji Bronisława Baczki, i w jej wznowieniach, francuski termin *souverain* i jego pochodne, użyty przez Rousseau w tekście oryginalnym, jest tłumaczony zarówno jako „suweren”, jak i jako „zwierzchnik” (por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 24 [ks. I, rozdz. 6, przyp.]). We wcześniejszej redakcji tego przekładu, która współcześnie ukazuje się nakładem wydawnictwa Marek Derewiecki (wiele wydań), stosowane są jedynie pojęcia pochodne od terminu „zwierzchnik”.

¹² Por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 32 (ks. II, rozdz. 1).

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 67 i n. (ks. III, rozdz. 1).

nie reprezentuje [pisze Rousseau – J.K.-K.]; jest taka właśnie lub inna, nie ma tu nic pośredniego”¹⁵.

Zatem jeszcze raz: lud nie może nikomu przekazać swojej suwerenności. Zawsze pozostaje suwerenem, zwierzchnikiem. Rząd, administracja rządowa jest z perspektywy Rousseau tylko niezbędnym narzędziem do zapewnienia trwałości działania państwa, trwałości działania wspólnoty politycznej między zgromadzeniami suwerena, czyli zgromadzeniami całego ludu. To nie są jednak zgromadzenia parlamentarne – to są zgromadzenia takie jak w rodzimej Szwajcarii¹⁶ Rousseau, gdzie jeszcze przynajmniej do niedawna rzeczywiście wychodziło się na plac i się głosowało. Jak twierdził jeden z moich znajomych Szwajcarów, te głosowania przebiegały zaskakująco jednomyślnie. O tej jednomyślności i braku sporów będziemy tutaj jeszcze mówić.

W tej konstrukcji tylko brak sprzeciwu prawdziwego zwierzchnika, suwerena, którym jest lud, wobec działań podejmowanych przez rząd (czy księcia, jak to czasem nazywa Rousseau) czyni działania rządu legalnymi. Kiedy zgromadzi się już suweren, kiedy zgromadzi się lud, wtedy rząd nie ma nad tym ludem żadnej władzy, bowiem władza spoczywa w rękach ludu. Jej część może zostać oddelegowana, przekazana w ręce rządu, ale nigdy zupełnie i nigdy bezpowrotnie. Ona zawsze wraca do ludu, kiedy lud się zgromadzi.

Słyszysz tu zresztą państwo wyraźne wpływy teorii Johna Locke’a: władza powierzona¹⁷. U Rousseau też władza jest tylko powierzona przez owego zwierzchnika, którym jest cała wspólnota polityczna.

9.3 Rousseau: krytyka reprezentacji

Co ciekawe, Rousseau sprzeciwia się nie tylko zasadzie reprezentacji politycznej, przedstawicielstwa politycznego – a zatem wszelkiego typu parlamentaryzmowi, tak jak go dzisiaj rozumiemy i znamy, gdzie najczęściej nasze bycie obywatelem redukuje się do wzięcia udziału w wyborach, a w naszym kraju bardzo często nawet i to się nie udaje – lecz przeciwstawia się w ogóle wielu typom reprezentacji. Nie podoba mu się na przykład system podatkowy. „Wyrażenie «Skarb Państwa» [...] jest wyrażeniem niewolniczym [...]”¹⁸ – to jest cytat z *Umowy społecznej*. I za chwilę jeszcze lepiej: „uważam pańszczyznę za mniej przeciwną wolności niż opłaty pieniężne [...]”¹⁹. Więc możemy zażartować, że to jest prawdziwy Szwajcar – opowiada się za niskimi podatkami. Ale nie o to tutaj chodzi.

¹⁵ Tamże, s. 113 (ks. III, rozdz. 15).

¹⁶ Por. wykład 8 z 08.12.2020, przyp. 6.

¹⁷ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.1.

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 112 (ks. III, rozdz. 15).

¹⁹ Tamże.

Mówiąc bardziej serio, wielu badaczy zwraca uwagę na sprzeciw Rousseau wobec różnych form reprezentacji: politycznej, ekonomicznej, społecznej, a nawet artystycznej. Dzisiaj będę właśnie o tym mówił. O *Liście o widowiskach*, który jest napisany przeciwko idei stworzenia teatru – dzisiaj to może nas trochę bawić i dziwić, dlaczego teatr miałby być rozsądnikiem jakichś bardzo złych wpływów obyczajowych, ale to nie o to chodzi, żeby sobie robić jakieś facecje z Rousseau, lecz o to, żeby zrozumieć pewien istotny wątek tej filozofii, który polega na sprzeciwie wobec różnych form reprezentacji jako źródła alienacji, wyobcowania. To, co jest przedstawione, staje się przedmiotem oglądania, biernej percepcji, ale już nie działania. Delegując pewną władzę czy pewne działania, sami się ich pozbywamy i stajemy się bierni: przyglądamy się, co więcej, swój własny wizerunek budujemy przez spojrzenie innego. Było wielu badaczy, którzy na tej metaforze... Bo ta metafora wraca wielokrotnie u Rousseau: metafora tego spojrzenia innego, bycia poza sobą u innego, u innych, w opinii i spojrzeniu innych. Rousseau wiele razy opisuje na przykład nieautentyczność nowoczesnych relacji, w których każdy swoją własną tożsamość i swój własny wizerunek buduje za pośrednictwem innych. Można powiedzieć, że to spojrzenie innych buduje nas, a nie my sami siebie.

Słyszają państwo tutaj, jak to u wielkich myślicieli, zapowiedź różnych wątków i nurtów, które potem staną się ważne, wpływowe. Czy to romantycznych, czy nawet, idąc jeszcze dalej, wątków filozofii egzystencjalistycznej, całej koncepcji autentyczności, autentycznego bycia i tak dalej. Wszystko to gdzieś tutaj w załączkach, w pierwocinach jest jakoś tam obecne.

Zatem ten sprzeciw wobec różnych form reprezentacji – o tym zresztą pisze również w swojej książce i Bronisław Baczko²⁰, i wspomniany przeze mnie Iring Fetscher²¹ – jest sprzeciwem wobec różnych form alienacji. W przypadku prób delegowania woli to jest sprzeciw wobec alienacji politycznej, która manifestuje się jako pęknięcie na władzę, która jest nam obca, i nas samych jako poddanych tej władzy, jako obywateli, którzy tylko biernie przyglądają się działaniom tej władzy. Tego Rousseau nie chce i to właśnie uważa za źródło katastrofy projektu prawdziwej wspólnoty politycznej i społecznej: pęknięcie na „my” i „oni”, na nas, obywateli, i jakąś władzę. To wy jesteście

²⁰ Por. Bronisław Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 171–187 (cz. 2, rozdz. „Natura, osobowość, kultura”); a także ważną uwagę Baczki w tekście *Hegel a Rousseau*: „Sprawą decydującą o złożoności współczesnego świata jest dla Rousseau *alienacyjny* charakter, jakiego nabrała więź społeczna wraz z rozwojem kultury, cywilizacji. Świadomie modernizujemy terminologię. Termin heglowsko-marksowski adekwatnie odpowiada sytuacji, dla której Rousseau nie posiada nazwy, ale którą wciąż opisuje” (tenże, *Hegel a Rousseau*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 131).

²¹ Por. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Dritte überarbeitete Auflage*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, s. 112–113.

władzą, mówi obywatelom Rousseau, i to wy ją sprawujecie. Nie wolno wam delegować woli, ponieważ wtedy zastawiacie na siebie pułapkę alienacji władzy od was i was od władzy.

Można powiedzieć, że podatki, oparte na nich system redystrybucyjny, płacenie ich to jest wyrzekanie się pewnego, tym razem ekonomicznego, zaangażowania na rzecz swojego państwa – niech kto inny decyduje o tych sprawach – równoległe do alienacji władzy politycznej, decyzji politycznej czy aktywności politycznej. Tym, o co tutaj chodzi Rousseau, jest więc partycypacja, zaangażowanie, aktywność, utożsamienie się obywateli z władzą w sensie: uznanie siebie za władzę.

9.4 Republikańska krytyka liberalizmu

u Rousseau, cz. 1: partycypacja

To jest oczywiście, używając pewnych filozoficzno-politycznych haseł, republikanizm. Hobbes, jak pamiętamy, powiadał²²: co tam jakaś partycypacja, kupować dom, sprzedawać, wyjeżdżać, robić interesy, handlować, wychowywać dzieci – to są te rzeczy, które nas interesują, nie musimy partycypować. A Rousseau powiada: musimy, to jest absolutnie centralny element naszej wolności – zaangażowanie, aktywność, partycypacja jako przeciwstawne przyglądaniu się, biernemu patrzeniu, wyobcowaniu, pęknięciu na to, co przedstawione, i tego, kto ogląda.

Dlatego Rousseau sprzeciwia się modelowi liberalnemu – nie nazywa go tak oczywiście, ale to jest ten model, który sobie wcześniej określiliśmy tym mianem – który przede wszystkim opisuje wolność obywatelską jako wolność od zagrożeń płynących ze strony władzy. Rousseau oczywiście o tych zagrożeniach wie. On także zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa tyranii, despotyzmu. Wielokrotnie podnosi głos przeciwko tym zjawiskom, ale jednocześnie dostrzega, że takie myślenie jak w modelu liberalnym, taka projekcja wolności, natychmiast implikuje właśnie owo pęknięcie, o którym mówiłem: alienację obywateli od władzy, pęknięcie na tych, którzy władzę sprawują, i tych, którzy jej podlegają.

Myślenie to stopniowo implikuje także brak zainteresowania sprawami publicznymi, to jakże charakterystyczne dla wielu liberalnych społeczeństw zniechęcenie, brak zainteresowania sprawami politycznymi jako czymś brudnym, niesympatycznym i tak dalej. Znamy to: odwracanie się plecami do spraw publicznych, emigracja w prywatność. To wszystko Rousseau już wie i wie, że to jest pułapka, która czyha na nowoczesne społeczeństwo. Dlatego pięknie pisze: „Kiedy tylko ktoś mówi o sprawach państwa: *Co mnie*

²² Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.2.

to obchodzi? – należy uważać państwo za zgubione”²³. Proszę sobie ten piękny cytat zapamiętać.

Rousseau nie tylko wysoko ceni polityczną partycypację, ale uważa ją za absolutnie nieodzowną dla ustanowienia i utrzymania wolności obywatelskiej i ludzkiej. Zapędza się – można powiedzieć – do furii partycypacyjnej i w pewnym momencie zaczyna wręcz sugerować, oczywiście porównując współczesnych ze starożytnymi, że może ci starożytni mogli być aktywni w sferze publicznej, w ten sposób zaangażowani w publiczne sprawy swojej politycznej wspólnoty, bo mieli czas wolny zagwarantowany przez pracę niewolników²⁴. Ojej – mówi Rousseau – co ja powiedziałem?! Dosłownie. Mówi: zaraz, nie zrozumcie mnie źle. Pisałem oczywiście wcześniej o tym, że wyrazy „prawo” i „niewolnik” się wykluczają²⁵. Jestem oczywiście zwolennikiem wolności i równości wszystkich. Nie ma dla mnie możliwości kontynuacji instytucji niewolnictwa. Chciałem wam tylko powiedzieć, drogie nowożytne ludy, że „nie macie wcale niewolników, bo jesteście nimi sami”²⁶ – to jest cytat.

Rousseau mówi więc: nie sugeruję rozwiązania starożytnych, czyli zyskania czasu na publiczne zaangażowanie przez tych, którzy mogą sobie na to pozwolić dzięki niewolniczej pracy innych, ale zwracam wam uwagę na to, że w swoim zabieganiu, w codziennej krzątaniu i pracy zaniedbaliście sprawy publiczne. Sądziecie, że jesteście wolni, ale jesteście wolni tylko prywatnie, a zamykając dla siebie domenę publiczną, wycofując się z niej, tracicie nie tyle jakiś dodatkowy aspekt wolności, ile aspekt absolutnie centralny. To jest sens tej uwagi.

Ci z państwa, którzy już czytali pisma Hanny Arendt, słyszą, że pomimo tej złości Hanny Arendt, tego nieustannego, jak to się dzisiaj mówi, focha na Jana Jakuba, to przecież wszystko to, co powiedziałem przed chwilą, to, co pisze Jan Jakub Rousseau, to jest to, co w swoich książkach wiele razy opisuje Hannah Arendt²⁷: to właśnie jest ten kryzys przestrzeni publicznej w nowoczesnych liberalnych społeczeństwach.

9.5 Rousseau: ustawa

Wróćmy jeszcze do woli powszechnej. Zanim spróbujemy sobie wyjaśnić jej status, czym ona tak naprawdę jest – wiemy to już mniej więcej: jest wolą całej

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 112 (ks. III, rozdz. 15).

²⁴ Por. tamże, s. 114–115 (ks. III, rozdz. 15).

²⁵ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.6.

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 114–115 (ks. III, rozdz. 15).

²⁷ Por. m.in. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, zwłaszcza rozważania na s. 27–86 (rozdz. 2). Arendt w tym dziele przywołuje Rousseau przede wszystkim jako badacza intymności przeciwstawionej sferze społecznej (s. 45). Zob. także wykłady 22 z 19.05.2020 i 23 z 26.05.2020.

wspólnoty politycznej, ale nie wiemy, jaki jest jej bytowy status – chciałem powiedzieć, żeby trochę zdjąć nimb tajemniczości obecny wokół tego pojęcia, że wola powszechna, zdaniem Rousseau, wyraża się w bardzo konkretny sposób. W tym sensie to nie jest żadna tajemnicza instancja.

Wyraża się ona mianowicie w formie ustaw. Przy czym ustawy rozumie Rousseau w bardzo precyzyjny sposób, powiada mianowicie: ustawy mają zawsze ogólny i powszechny charakter²⁸. „Ogólny” znaczy: nie zawierają żadnych nazw własnych, żadnych konkretnych imion bądź nazwisk, tylko abstrakcyjne opisy ról społecznych i możliwych społecznych działań. A „powszechny” znaczy, że są stanowione przez wszystkich, przez całą wspólnotę polityczną, i do wszystkich się odnoszą. Ustawy są ogólne w swoim sformułowaniu i powszechne w sposobie powstawania, ustanawiania i w formie zastosowania.

To zdaniem Rousseau jest forma rejestracji woli powszechnej, która gwarantuje, że wola ta nigdy nie narusza indywidualnych praw i nigdy nie jest przeciwko indywidualnej wolności: powszechność w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia. Możemy to sobie tak wyobrazić, że wspólnota polityczna jako całość stanowi prawo w formie ustaw, które odnosi się do tej samej wspólnoty politycznej jako całości. Albo, mówiąc jeszcze precyzyjniej, wspólnota polityczna jako całość, my wszyscy razem jako stanowiący wspólnotę polityczną stanowimy prawo w formie ustaw, które następnie stosują się do każdego z nas z osobna, ale stosują się w taki sam sposób i nikogo nie wyróżniają, bo nikogo nie wskazują imiennie. Opisują role i zachowania społeczne w sposób abstrakcyjny i odnoszą się do każdego z nas w taki sam sposób, w takiej samej mierze, w pełni symetrycznie.

Wszystkim, którzy mają za sobą kurs logiki, można powiedzieć, że zbiór w sensie kolektywnym ustanawia prawo w formie ustaw, które odnoszą się potem do tego samego zbioru w sensie dystrybutywnym. Tę powszechność i ogólność w punkcie wyjścia i w punkcie dojścia stanowienia praw traktuje Rousseau jako gwarancję ich sprawiedliwości. Przeczytajmy sobie fragment, w którym Rousseau o tym mówi:

Kiedy natomiast cały lud stanowi o całym ludzie, uwzględnia on tylko siebie samego; i jeżeli powstaje wówczas stosunek, to jedynie pomiędzy całym przedmiotem z jednego punktu widzenia a całym przedmiotem z innego punktu widzenia, bez żadnego podziału całości. Wówczas materia, o której się stanowi, jest równie powszechna jak wola, która decyduje. Taki właśnie akt nazywam ustawą.

²⁸ Poniższa rekonstrukcja por. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 44–48 (ks. II, rozdz. 6).

Mówiąc, że przedmiot ustaw jest zawsze powszechny, rozumiem przez to, że ustawa odnosi się do poddanych jako ogółu i do działań jako abstrakcyjnych, nigdy zaś do człowieka jako jednostki lub do działania poszczególnego. [...] wszelka czynność odnosząca się do przedmiotu indywidualnego nie należy wcale do władzy ustawodawczej. [...] Nie należy pytać, czy rząd [...] stoi ponad ustawami, bo jest on członkiem państwa, ani, czy ustawa może być niesprawiedliwa, bo nikt nie jest niesprawiedliwy względem samego siebie, ani też, w jaki sposób można być wolnym i podlegać ustawom, bo są one tylko rejestracją naszej woli²⁹.

Trzy elementy są tu istotne³⁰: ustawy są rejestracją naszej woli, a zatem prawo jest wyrazem naszej wolności. Rząd nie stoi ponad prawem. Czy ustawy mogą być niesprawiedliwe czy krzywdzące? Nie, bo nikt nie krzywdzi samego siebie, a ustawy stanowimy przecież my wszyscy i odnosimy je do nas wszystkich.

I dalej, puenta: „Nazywam tedy republiką wszelkie państwo, w którym panują ustawy [...]”³¹. Mają państwo jednocześnie definicję: republika to państwo, w którym panują ustawy. Co ciekawe, to pierwsze zdanie jest uzupełnione o taką uwagę: „Nazywam republiką wszelkie państwo, w którym panują ustawy, bez względu na formę rządu [...]. Wszelki rząd prawowity jest republikański”³². W sensie: taki, który rządzi tylko na podstawie ustaw.

9.6 Habermasa krytyka Rousseau

Krytykę pod adresem tego stanowiska Rousseau sformułował między innymi wspomniany już dzisiaj przeze mnie Jürgen Habermas, który powiada: wbrew temu, co mówi Jan Jakub, gramatyczna forma ustaw nie wystarczy, by zagwarantować im sprawiedliwość³³, to znaczy by zagwarantować, że ustawy jako pewna forma prawna nie będą stanowiły zagrożenia dla podstawowych praw jednostek czy dla praw całych grup, na przykład mniejszości. Sama forma stanowionego prawa tego niestety nie zapewni.

Prawo – zdaniem Habermasa – to nie tyle legalny, ile prawowity zestaw reguł. Prawowity w tym znaczeniu, o którym już kiedyś wspominałem³⁴, czyli takim, że akceptujemy normy prawne z dobrych powodów, mając racjonalny

²⁹ Tamże, s. 46 (ks. II, rozdz. 6).

³⁰ Kloc-Konkołowicz ma tu na myśli trzy pytania sformułowane przez Rousseau pod koniec powyższego cytatu: 1. Czy rząd stoi ponad ustawami? 2. Czy ustawa może być niesprawiedliwa? 3. W jaki sposób można być wolnym i podlegać ustawom?

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 47 (ks. II, rozdz. 6).

³² Tamże.

³³ Poniższa rekonstrukcja stanowiska Habermasa por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązki...*, s. 118–120.

³⁴ Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkt 6.5.

wgląd w racje, które za nimi stoją. Otóż to nie gramatyczna forma ustaw czyni prawo takim właśnie – akceptowalnym, racjonalnym – zestawem reguł, tylko sposób jego stanowienia. Kiedyś będę państwu opowiadał o Habermasie i jego koncepcji demokracji deliberatywnej³⁵ i wtedy powiemy, że to tryb stanowienia norm prawnych decyduje o tym zabezpieczeniu sprawiedliwości czy prawowitości, a nie po prostu gramatyczna forma samych ustaw. Można bowiem stosować gramatyczną formę przepisaną przez Rousseau, a jednocześnie wprowadzić w życie takie ustawy, które jednak będą opresyjne dla określonych jednostek albo grup. Znamy to z historii, wiemy, o co chodzi.

9.7 Rousseau: wielkość i charakter

wspólnoty politycznej

Jeszcze jedno: w tej wyliczance, którą tutaj przywołałem, wśród tych trzech pytań, które Rousseau zbywa, powiadając: nie, to nie są mądre pytania – czy rząd stoi ponad prawem i tak dalej – było też to pytanie, czy ustawy mogą być niesprawiedliwe. Nie, mówi Rousseau, bo nikt nie krzywdzi sam siebie. Skoro wszyscy razem podejmujemy decyzję dotyczącą nas wszystkich, to przecież sami siebie nie będziemy krzywdzić. Jeżeli więc zagwarantujemy powszechność w punkcie wyjścia i powszechność w punkcie dojścia, to gdzie jest miejsce na niesprawiedliwość czy krzywdę?

To też jest trochę za proste, ponieważ tkwiąca w tle tego rozumowania przesłanka, że jednostka, a zatem także lud jako pewna całość, nie może sama siebie skrzywdzić... Czy jednostka nie może sama siebie skrzywdzić? Może, i to dość dotkliwie. Tak samo lud może sam siebie skrzywdzić, też dotkliwie. Dzisiaj byśmy się już tak ochoczo pod tym przekonaniem Rousseau nie podpisali, moglibyśmy się powołać na liczne przykłady samoskrzywdzenia ludu, takiego czy innego narodu, takiej czy innej wspólnoty politycznej. Ale ktoś mógłby powiedzieć: czy to jest uczciwe wobec Rousseau, że my nasze doświadczenia z tak zwaną masową demokracją, zwłaszcza doświadczenia dwudziestowieczne, rzutujemy wstecz na jego koncepcję? O tyle można go bronić, mówiąc, że taka właśnie strategia interpretacyjna czy taki rodzaj zarzutów nie jest do końca uczciwy, bo wielokrotnie podkreśla on, iż jego rozważania dotyczące wspólnoty politycznej odnoszą się tylko do wspólnot niewielkich³⁶.

O tym jeszcze dzisiaj wspomnę: jednym z warunków takiej wspólnoty jest to, by wszyscy znali się osobiście, by nikt nie był anonimowy. Znowu mamy ten wątek alienacyjny: anonimowość także musi być wykluczona, jeśli wspólnota

³⁵ Kloc-Konkołowicz nie zdążył wygłosić wykładu o Habermasie w latach, które obejmują materiał stanowiący podstawę niniejszego opracowania.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 80–81 (ks. III, rozdz. 4).

polityczna ma dobrze działać. Wszyscy mają się znać w sensie: nikt nie może być anonimowy. Dlatego Rousseau wielokrotnie podkreśla: moje uwagi dotyczą małych wspólnot, dobrze działająca wspólnota polityczna ma być mała.

Więc można by rzec: pał sześć współczesne państwa, które nie są małe, ale już nawet rewolucyjna Francja czy w ogóle Francja tamtych czasów nie była małym państwem. Jednym z największych, jeśli w ogóle nie największym, a na pewno jednym z najliczebniejch w tamtych czasach³⁷.

Warto o tym pamiętać, zanim się podda teorię Rousseau krytyce: przewiduje ona małe wspólnoty polityczne, wzorowane właśnie na szwajcarskich kantonach, gdzie jeszcze naprawdę niedawno obywatele znali się i gromadzili na placu i tam podejmowali wspólnie decyzje, a każdy wiedział, kim jest ktoś inny.

Co więcej, Rousseau wielokrotnie podkreśla znaczenie okoliczności, konieczność dostosowania rozwiązań politycznych do konkretnych warunków historycznych, kulturowych, geograficznych. To też jest ważny aspekt *Umowy społecznej*, o którym trzeba wspomnieć, bo to potem znowu zainspiruje wielu i będzie wracać w wielu pracach z filozofii polityki i filozofii społecznej. Nie można, twierdzi wiele razy Rousseau, stosować tego samego abstrakcyjnego modelu do wszystkich szerokości geograficznych, do wszystkich momentów historycznych, do wszystkich warunków, w jakich żyją dane wspólnoty społeczne³⁸. Każda z nich ma swoją specyfikę i trzeba dostroić pewne normy prawne do tej właśnie specyfiki. Więc o tym wszystkim warto pamiętać.

9.8 Rousseau: wola powszechna, cz. 3: ujęcie proceduralne i substancjalne

A teraz wracamy po raz kolejny do pojęcia woli powszechnej. Jeżeli przyjąć po prostu, że wyraża się ona w ustawach, to niezależnie od wszystkich zastrzeżeń, jakie możemy mieć do Rousseau, na przykład czy rzeczywiście powszechność ustaw wystarczy jako gwarancja ich sprawiedliwości, czy rzeczywiście jest tak, że ustawy są na pewno sprawiedliwe, bo są stanowione przez całość dla całości, a zatem całość sama siebie nie będzie krzywdzić; niezależnie od tego wszystkiego można zauważyć: jeżeli wola powszechna wyraża się w ustawach, to mamy tu właściwie proceduralne ujęcie woli powszechnej.

³⁷ Kloc-Konkołowicz pozostawia tutaj w zawieszeniu konkluzję tej części wywodu, która mogłaby brzmieć: doświadczenia państw masowych nie mają wiele wspólnego z teorią Rousseau. W notatkach w odnośnym fragmencie znajduje się następująca uwaga: „Ale: czy nasze doświadczenie masowej demokracji ma coś wspólnego z teorią Rousseau? Przecież on nie jeden raz podkreśla, że jego uwagi dotyczą tylko małych wspólnot”.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 53–62 (ks. II, rozdz. 8–10).

Wyrazem woli powszechnej są ustawy, ustawy zaś są efektem głosowania, a zatem można powiedzieć, że wola powszechna jest efektem głosowania. Dowiadujemy się, co nią jest, odczytując wynik głosowania przeprowadzonego w ramach wspólnoty politycznej. Rousseau zdaje się gdzieś tam tak właśnie rozumienie woli powszechnej sugerować. Píše na przykład: „Odejmiemy jednak od tych woli partykularnych plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako *wynik* tych różnic wola powszechna”³⁹ – czyli wynik głosowania. To byłoby, jak powiadam, ujęcie proceduralne, łatwe do zrozumienia, interpretacji i zastosowania, głoszące po prostu: wynik większościowych głosowań to rejestracja woli powszechnej.

Niestety, sprawa nie jest taka prosta, ponieważ Rousseau powiada w innym miejscu, że trzeba wprowadzić dość istotne rozróżnienie między wolą powszechną a wolą wszystkich. Do tej pory mówiliśmy o różnicy między wolą powszechną a wolą partykularną, jednostkową, teraz mówimy o różnicy między wolą powszechną a wolą wszystkich. Posłuchajmy: „Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich [...] a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny [czyli wola powszechna ma na względzie interes wspólny – *J.K.-K.*], tamta [czyli wola wszystkich – *J.K.-K.*] – interes prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych ludzi”⁴⁰.

W tym fragmencie wygląda na to, że o jakości woli polegającej na byciu powszechną decyduje nie wynik głosowania, tylko wspólny interes, który stanowi przedmiot tejże właśnie woli powszechnej. I to właśnie w tym kierunku, który już nie jest proceduralny, nie jest czysto formalny, ale ma charakter, by tak rzec, substancjalny, idzie większość fragmentów, w których Rousseau opisuje wolę powszechną.

Jeszcze raz, żeby to było jasne: powiedzieliśmy, że wola powszechna wyraża się w ustawach, w naturalny sposób narzuca się więc taka interpretacja, że wola powszechna to po prostu wynik głosowań. Gdybyśmy przyjęli taką drogę, to byłoby to proceduralne rozumienie woli powszechnej: wola powszechna jako wynik zastosowania pewnej procedury.

Inna interpretacja polega na myśleniu o woli powszechnej nie w kategoriach proceduralnych czy formalnych, ale substancjalnych, materialnych. Wola powszechna zawsze już jest. Nie jest dopiero wynikiem zastosowania pewnej procedury, tylko zawsze już istnieje i zawsze już odnosi się do określonych interesów czy rozwiązań. W tym drugim rozumieniu woli powszechnej zadaniem polityki jest ją *odkryć*, a nie *wygenerować* ją, stosując procedury. Rozumieją państwo, na czym polega ta istotna różnica w rozumieniu woli

³⁹ Tamże, s. 36 (ks. II, rozdz. 3). Wyróżnienie kursywą dodane przez redakcję na podstawie emfazy Kłoca-Konkołowicza w trakcie odczytywania.

⁴⁰ Tamże.

powszechnej albo jako procedury, albo jako czegoś, co już zawsze jest gotowe, tylko czasem potrafimy to odkryć, a czasem nie? Ona ma kolosalne znaczenie i jest brzemienna.

Rousseau pisze na przykład tak: „wola powszechna jest zawsze słuszną i zmierza zawsze ku pożytkowi ogółu”⁴¹. Albo dalej jeszcze precyzyjniej, tak jakby stawiał kropkę nad i: „wolę czyni powszechną nie tyle liczba głosów, co wspólny interes, który je łączy [...]”⁴².

Idąc tym drugim tropem interpretacyjnym: jeśli przyjmiemy, że wola powszechna już zawsze istnieje, że ma właśnie taki substancjalny i materialny charakter, to tym, co robimy jako wspólnota polityczna i społeczna, o ile chcemy słuchać woli powszechnej, jest odkrywanie, co jest z wolą powszechną zgodne, a nie generowanie jej przez głosowanie. Otóż jeśli tak jest, jeśli ta druga interpretacja jest prawdziwa, to wówczas może się tak zdarzyć, że dochodzi do głosowania we wspólnocie politycznej, zwycięża jakieś rozwiązanie – jakaś propozycja prawna, ustawowa, jakieś rozwiązanie polityczne – ale nie jest to rejestracja woli powszechnej. Czyli wola wszystkich, która znajduje swój wyraz w większościowym głosowaniu, niekoniecznie pokrywa się z wolą powszechną. Może się zdarzyć, że wola wszystkich jako arytmetyczna suma woli partykularnych, jako efekt tego znoszenia owych plusów i minusów, o których pisał Rousseau, nie pokrywa się z wolą powszechną jako jedną, jednolitą wolą całej wspólnoty politycznej.

W takiej optyce wola powszechna ma niemalże status quasimetafizyczny⁴³. Zawsze istnieje, choć nie zawsze jest słyszalna. To jest taka metafora, do której często Rousseau się odwołuje, że wolę powszechną można zagłuszyć⁴⁴. Może

⁴¹ Tamże, s. 35 (ks. II, rozdz. 3).

⁴² Tamże, s. 40 (ks. II, rozdz. 4).

⁴³ Kloc-Konkołowicz odwołuje się tutaj do interpretacji Iringa Fetschera. W przywoływanym już artykule *Portret Rousseau* Kloc-Konkołowicz pisze: „Rousseauwska wola powszechna okazała się nie wynikiem proceduralnych kroków i obliczeń, nie czymś, co jak kantowski imperatyw zanurzone jest od początku w «debacie wolnych obywateli». Okazała się raczej nieredukowalnym do poszczególnych woli bytem, którego nie można zniszczyć, a co najwyżej zagłuszyć, którego «głos» słyszać najlepiej, gdy ustaje polityczna debata, i który z zasady zwrócony jest przeciwko partykularnym interesom. Jak pisze Fetscher, «Rousseauwska wola powszechna nie jest bynajmniej fikcją prawną, lecz moralno-metafizycznym bytem» (Jakub Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią moralną i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2000, r. 9, nr 1[33], s. 54, cytowane twierdzenie Fetschera pochodzi z Iringa Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie...*, s. 120).

⁴⁴ Por.: „Kiedy wreszcie państwo, chyląc się ku upadkowi, istnieje już tylko jako forma zwodnicza i próżna, kiedy więź społeczna zerwana jest we wszystkich sercach, kiedy najpodlejsza prywata podszywa się bezczelnie pod święte imię dobra publicznego, wtedy wola powszechna milknie [...]” (Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 123 [ks. IV, rozdz. 1]; por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau...*, s. 48–49).

się tak zdarzyć, że we wspólnocie politycznej woli powszechnej już nie słyhać, ale to nie znaczy, że jej nie ma – ona nadal jest.

Mam takie przekonanie, a wiele razy przebrnąłem przez ten tekst, że to jest właśnie to, o co chodzi Rousseau. Nie o ten proceduralny, nie o ten formalny aspekt woli powszechnej, choć nie zaprzeczam, że jest wiele fragmentów, w których wypowiada się on właśnie tak, jakby chodziło o procedurę. Jednak w większości fragmentów, w których Rousseau opisuje swoje rozumienie woli powszechnej, ona już zawsze jest. Zawsze jest ten wspólny interes łączący obywateli, członków jakiejś wspólnoty politycznej, choć nie zawsze jest on realizowany. Nie jest realizowany wtedy, kiedy głos woli powszechnej zostaje stłumiony, zagłuszony, kiedy go nie słyhać; kiedy zgiełk i prywatnych interesów każdej jednostki, i zespolonych interesów określonych grup – dzisiaj byśmy powiedzieli: lobby czy grup wpływu – zaczyna zagłuszać ów głos wspólny, głos całej wspólnoty politycznej.

Więc może być tak, że wola wszystkich, która znajduje wyraz w większościowym głosowaniu, nie odzwierciedla faktycznego wspólnego materialnego interesu, którym zawsze kieruje się wola powszechna. To jest właśnie różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną. To dlatego Rousseau mówi o woli wszystkich, że jest arytmetyczną sumą, agregatem woli jednostkowych, partykularnych, podczas gdy wola powszechna nie jest żadnym agregatem, lecz jest jedną wolą całej wspólnoty politycznej i dopóki my wszyscy traktujemy się jako poważnych, myślących odpowiedzialnie członków całej wspólnoty politycznej, to jest to również nasza wola. Choć nie musi nią być: może dochodzić do rozdzwisku zarówno między wolą partykularną a wolą powszechną, jak i między wolą wszystkich a wolą powszechną.

Na potwierdzenie tego, że tak właśnie Rousseau rozumie tę kategorię woli powszechnej, chciałbym państwu przeczytać troszkę dłuższy fragment. Otóż Jan Jakub Rousseau tytułuje rozdział pierwszy książki czwartej ni mniej, ni więcej, tylko: „Że wola powszechna jest niezniszczalna”. Trudno znaleźć lepszy dowód na substancjalny charakter woli powszechnej. Proszę posłuchać:

Dopóki pewna liczba zjednoczonych ludzi uważa się za jedno ciało, mają oni tylko jedną wolę, która dotyczy ich samozachowania i powszechnej pomyślności [...]. Wtedy wszystkie motywy postępowania w państwie są silne i proste, zasady jego jasne i przejrzyste; nie ma ono zgoła interesów powikłanych, sprzecznych; dobro ogólne ujawnia się wszędzie z oczywistością i trzeba tylko zdrowego rozsądku, aby je dostrzec. Pokój, jedność, równość są wrogie subtelnościom politycznym. [...]

Państwo tak rządzone potrzebuje niewielu praw; w miarę jak potrzebne staje się wydanie nowych, konieczność tę dostrzegają wszyscy. Pierwszy, kto je proponuje, wypowiada tylko to, co wszyscy już odczuli; nie potrzeba zabiegów

ani wymowy, by przeprowadzić jako prawo to, co każdy już postanowił czynić, z chwilą gdy się upewni, że inni będą postępowali tak samo. [...] Kiedy jednak więzy społeczne zaczynają się rozluźniać, a państwo osłabiać, kiedy interesy prywatne dają się odczuwać, a małe społeczności zaczynają wpływać na wielkie społeczeństwo, interes powszechny wypacza się i znajduje przeciwników, jednomyślność przestaje panować w głosowaniach, wola powszechna nie jest już wolą wszystkich [powtarzam: wola powszechna nie jest już wolą wszystkich – J.K.-K.], powstają sprzeczki, dyskusje i nawet najlepsze zdanie nie przechodzi bez sporów. [...]

Im większa zgoda panuje w zgromadzeniach, to znaczy im bardziej zdania zbliżają się do jednomyślności, tym bardziej przeważa wola powszechna; natomiast długie rozprawy, niezgoda, zgiełk oznaczają przewagę interesów prywatnych i chylenie się państwa ku upadkowi⁴⁵.

Proszę posłuchać jeszcze jednego fragmentu. To jest właśnie *Umowa społeczna* Rousseau w pigułce, ten fragment, który państwu teraz odczytam:

Stałą wolą wszystkich członków państwa jest wola powszechna; przez nią są oni obywatelami i ludźmi wolnymi. Gdy proponuje się ustawę na zgromadzeniu ludowym, obecni są pytani nie o to właściwie, czy pochwalać lub odrzucać wniosek, ale tylko czy jest on zgodny, czy niezgodny z wolą powszechną, która jest ich wolą; każdy oddając głos wyraża swoje zdanie w tej sprawie i z obrachunku głosów wynika deklaracja woli powszechnej. Gdy więc przeważy zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem [proszę słuchać uważnie: że się *omyliłem* – J.K.-K.] i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia, zrobiłbym coś innego, niż chciałem. Wtedy właśnie nie byłbym wolny⁴⁶.

Powtarzam, to jest *Umowa społeczna* Jana Jakuba Rousseau w pigułce. Wyobraźmy sobie tę sytuację: zgromadzenie ludowe, głosowanie, przedstawia się projekt ustawy. Rousseau mówi: nie chodzi o to, że my dopiero odkrywamy, co jest wolą powszechną, że ona dopiero powstanie, kiedy przeprowadzimy głosowanie. Chodzi o to, że ona już jest. I teraz pytamy wszystkich: czy sądzicie, że to rozwiązanie jest zgodne z wolą powszechną, czy nie? Jeśli po głosowaniu okaże się na przykład, że ja uważałem, że nie jest zgodne, ale większość uważała, że jest, to co to znaczy? Zdaniem Rousseau znaczy to, że ja się pomyliłem.

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 122–123 (ks. IV, rozdz. 1), 125 (rozdz. 2).

⁴⁶ Tamże, s. 127 (ks. IV, rozdz. 2).

Niby w tym cytacie wygląda to tak, że jest głosowanie, obliczanie głosów, ale tutaj kluczowe jest to słowo „omyłka”. Jeśli przegrałem to głosowanie, byłem wśród tych, którzy je przegrali, to znaczy, że błędnie oceniłem, czy proponowane rozwiązanie jest zgodne, czy nie jest zgodne z wolą powszechną.

9.9 Kognitywne i deliberatywne rozumienie głosowania większościowego

Temu substancjalnemu rozumieniu woli powszechnej, która już jest i jest materialnie określona, towarzyszy z kolei moment kognitywny w pojmowaniu głosowań. Zdanie, jakie wyrażam w głosowaniu, jest manifestacją mojego przekonania co do zgodności pewnych rozwiązań z wolą powszechną. To jest wgląd – dlatego mówię o momencie kognitywnym, poznawczym. Dowiadujemy się, co jest zgodne, a co nie jest zgodne z wolą powszechną, ale coś już jest z nią zgodne niezależnie od tego, czy my to wiemy, czy nie⁴⁷. To jest tutaj kluczowe.

Żeby to jeszcze wyostrzyć, chciałbym przeciwstawić temu rozumieniu demokracji, głosowania i wspólnotowych decyzji pewien alternatywny sposób rozumienia głosowań we wspólnocie politycznej, o którym wspomina Jürgen Habermas w *Faktyczności i obowiązaniu*, przywołując mało znaną w naszym kraju postać Juliusa Fröbla, niemieckiego uczonego, dziewiętnastowiecznego dyplomaty, również teoretyka polityki, polityka demokratycznego, jednego z uczestników słynnego Zgromadzenia Narodowego we Frankfurcie nad Menem (można powiedzieć, kolebki niemieckiej demokracji)⁴⁸. Habermas przywołuje tekst Juliusa Fröbla, fragment dzieła z 1847 roku, które nazywa się *System polityki społecznej*⁴⁹. Fröbel pisze tam coś takiego:

od mniejszości [czyli od tych, którzy przegrali głosowanie – J.K.-K.], kiedy rezygnuje ona ze swojej woli, nie wymaga się w żadnym wypadku, by uznała ona [ta mniejszość, która przegrała głosowanie – J.K.-K.] swoje zdanie, swoje stanowisko czy opinię za błędną. Co więcej, nie wymaga się od tej mniejszości, by porzuciła swoje cele. Tylko wymaga się od niej, by zrezygnowała z praktycznego zastosowania swoich przekonań aż do momentu,

⁴⁷ Kloc-Konkołowicz wyraża tu myśl, że dane stanowisko może być zgodne z wolą powszechną niezależnie od naszej wiedzy, gdyż wola ta substancjalnie istnieje niezależnie od naszych kompetencji poznawczych.

⁴⁸ Frankfurckie Zgromadzenie Narodowe (Frankfurter Nationalversammlung) – ogólnoniemiecki parlament obradujący między 18 maja 1848 a 18 czerwca 1849 r. w celu zjednoczenia Niemiec w jedno państwo. Ważne wydarzenie Wiosny Ludów.

⁴⁹ Julius Fröbel, *System der sozialen Politik*, 2 t., Grohe, Mannheim 1847. Dzieło Fröbla nie zostało przetłumaczone na język polski.

gdy uda jej się lepiej przedstawić swoją sprawę [znaleźć dla niej lepsze uzasadnienie – J.K.-K.] i zgromadzić konieczną liczbę wspierających takie rozwiązanie⁵⁰.

Jakie to jest aktualne, prawda? To jest kolosalna różnica, czy uznajemy, że ci, którzy przegrali głosowanie, się mylili, a ich sprawa jest niesłuszna, bo mają fałszywy wgląd, czegoś nie rozpoznali, czy też uznajemy, że nie przekonali nas do tej pory. Można powiedzieć: i jedno stanowisko może reprezentować demokracja, i drugie, ale różni to są demokraci. Jedni myślą, że właściwe rozwiązania są już gotowe, zapisane w jakimś politycznym niebie platońskich idei, już gotowe i niektórzy je widzą, a niektórzy niestety nie, a drudzy zakładają, że demokracja jest kwestią wzajemnego przekonywania się, szukania i podawania coraz lepszych racji, zdobywania sobie poparcia większości przez ich znalezienie. Co innego jest powiedzieć komuś, kto przegrał głosowanie: „Słuchaj, przykro mi, pomyliłeś się”, a co innego jest powiedzieć komuś takiemu: „Słuchaj, przykro mi, ale na razie mnie nie przekonałeś. Spróbuj następnym razem. Może ci się uda”. Mam nadzieję, że państwo widzą i rozumieją, jaka to jest doniosła sprawa i jaka to jest kolosalna różnica w rozumieniu demokracji. W rozumieniu substancjalnym, gdzie właściwe rozwiązania są już gotowe, trzeba mieć tylko wystarczającą moc kognitywną, poznawczą, by je dostrzec. Natomiast w rozumieniu pragmatycznym czy deliberatywnym o demokracji nie myślimy w kategoriach rozwiązań już gotowych, które możemy zobaczyć albo nie, tylko rozwiązań, które wypracowujemy, przekonując się nawzajem racjami, a podejmowane decyzje oznaczają nie, że ktoś miał rację, a ktoś się pomylił, tylko że ktoś do swoich racji przekonał lepiej niż ktoś inny, ale to jeszcze nie zamyka dyskusji. Ci którzy przegrali, mogą znaleźć lepsze racje i dotrzeć z tymi racjami do tych, którzy głosują, tak żeby następnym razem zwyciężyło ich stanowisko.

Ja nie mówię teraz, które z tych rozwiązań jest właściwe. Pokazuję tylko państwu, jak kolosalna jest różnica między jednym i drugim spojrzeniem na demokrację. Mam wrażenie, że o ile przywołany Julius Fröbel wyraźnie stoi przy drugim rozwiązaniu, o tyle Rousseau zdecydowanie opowiada się za pierwszym: jeśli moje zdanie przegrało, to znaczy, że się pomyliłem, a to, co brałem za zgodne z wolą powszechną, nie było z nią zgodne.

⁵⁰ Tłumaczenie a vista cytatu z książki Fröbla dokonane przez Kłoca-Konkołowicza na podstawie niemieckiego oryginału *Faktizität und Geltung* Habermasa, por. cyt. z Fröbla w polskim przekładzie *Faktyczności i obowiązki*: „Bynajmniej nie wymaga się od mniejszości, która rezygnuje ze swej woli, żeby swą opinię uznała za błędną, co więcej, nie wymaga się nawet, by porzuciła swój cel, lecz [...] by tak długo dawała spokój z praktycznym zastosowaniem swego przekonania, aż się jej uda skuteczniej dojść swych racji i zjednać dla swej sprawy odpowiednią liczbę zwolenników” (cyt. za: Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązki*..., s. 532).

9.10 Rousseau: wola powszechna,**cz. 4: relacja do woli wszystkich**

Choć wydaje mi się, jak powiedziałem, że więcej przemawia za takim właśnie substancjalnym rozumieniem woli powszechnej – że ona po prostu jest, zawsze istnieje, choć można jej nie słyszeć, można ją zagłuszyć – i za kognitywnym sposobem rozumienia aktów demokratycznych, czyli aktów głosowania, to jednak trochę w obronie Rousseau i przeciwko tego typu krytyce czy zarzutom można by powiedzieć: może my w ogóle źle stawiamy całą sprawę? Może pytanie właściwe brzmi nie: w jaki sposób dochodzi do wyłonienia się czy ukazania manifestacji woli powszechnej? Może dobre pytanie, bardziej trafne, bardziej oddające sprawiedliwość intencjom Rousseau brzmiałoby tak: jakie warunki muszą być spełnione, aby wynik głosowania większościowego był zgodny z wolą powszechną? To jest chyba właściwy sposób patrzenia na jego stanowisko. Dlatego że ma on zaczerpniętą ze starożytności wizję wspólnot politycznych, które powstają i żyją tak, jak żyje ciało. Znowu wraca ta organiczna metafora. Rousseau patrzy tak jak starożytni na wspólnoty polityczne jako na powstające, rozwijające się, osiągające swoje apogeum, a następnie schodzące niczym ciało, które się rodzi, rozwija, osiąga wiek dojrzały, a potem się starzeje i umiera.

To nie jest wcale takie oczywiste. Wielu autorów, o których będziemy jeszcze mówić, zwraca uwagę na pewien typ, by tak rzec, zeświecczonej eschatologii dominującej w nowożytności i nowoczesności, obecnej w myśleniu politycznym o pewnym typie wspólnoty politycznej jako stojącej przed nieskończonym rozwojem. Czymś innym jest myśleć o wspólnotach politycznych jako o poruszających się po pewnym okręgu powstawania, wzrostu, osiągania apogeum i upadku, a co innego jest myśleć o nich jako o znajdujących się na krzywej wznoszącej. Tu oczywiście włączają się kategorie postępu, rozwoju historycznego. O tym będziemy jeszcze nieraz mówić, ale chcę, żebyście państwo rozumieli tę różnicę.

Dlaczego o tym wspominam? Rousseau ma przekonanie, że istnieją pewne konieczne warunki, w których wola wszystkich, znajdująca swój wyraz w wynikach głosowania, pokrywa się z wolą powszechną, i one mogą czasem, w pewnych momentach historycznych być spełnione, ale może też nadejść taki moment, w których one już spełnione nie będą. Wtedy, choć z zewnątrz wszystko wygląda tak samo – tu i tu odbywa się głosowanie większościowe – to jednak w pierwszym wypadku głosowanie odzwierciedla wolę powszechną, a w drugim już niekoniecznie. W drugim wola wszystkich nie musi już pokrywać się z wolą powszechną. Zapamiętajmy: wola partykularna może podporządkowywać się woli powszechnej albo jej się przeciwstawiać. Mam niestety wrażenie, że Rousseau myśli jednak w ten sposób, że wola partykularna nieuchronnie buntuje się przeciwko woli powszechnej; że w każdym z nas jest ta walka między

citoyen a *bourgeois*, między obywatelem publicznym a prywatnym człowiekiem interesu⁵¹; i że tak jak w nas samych wola partykularna może się podporządkowywać woli powszechnej albo jej się nie podporządkować, zgadzać się z nią albo nie, tak wola wszystkich, zsumowane wole partykularne różnych osób mogą zgadzać się z wolą powszechną, ale nie muszą – mogą się też z nią nie pokrywać.

Pytanie brzmi, powtarzam: jakie warunki muszą być spełnione, aby wola wszystkich pokrywała się z wolą powszechną? Już trochę o tych warunkach wspominaliśmy: pokój, jedność, równość, poczucie przynależności do jednego ciała politycznego, brak sprzecznych interesów, brak sporów, brak tego zgiełku, o którym wspomina Rousseau. Ale on jeszcze precyzuje te warunki w swoim opisie demokracji:

iluż to rzeczy trudnych do połączenia wymaga ten rząd! [demokratyczny rząd – J.K.-K.]. Po pierwsze, państwa bardzo małego, aby lud łatwo było zgromadzić i aby każdy obywatel mógł z łatwością znać wszystkich innych; po drugie, wielkiej prostoty obyczajów, która by zapobiegała mnogości spraw i drażliwości debat; dalej, wielkiego wyrównania pozycji społecznych [...] i majątków, bez czego równość praw i władzy nie może długo istnieć; wreszcie, mało zbytku lub zupełny jego brak, bo zbytek albo jest rezultatem bogactw, albo czyni je niezbędnymi; deprawuje on bogatego i biednego zarazem, jednego dlatego, że go posiada, drugiego, bo go pożąda [...] ⁵².

9.11 Rousseau: figura prawodawcy

Widzimy zatem, jakież to trudne warunki muszą być spełnione, żeby wola wszystkich pokrywała się z wolą powszechną i wyniki większościowych głosowań faktycznie były wyrazem woli powszechnej. Właśnie dlatego w *Umowie społecznej* wprowadzona zostaje figura wielkiego prawodawcy. Prawodawca pojawia się u Rousseau nie tylko z powodu wspomnianych inspiracji starożytną filozofią polityki – wszyscy znamy te figury wielkich prawodawców na czele z Solonem – ale także ze względu na przekonanie Rousseau, że ktoś musi stworzyć warunki, aby wola powszechna była słyszalna. Wielki prawodawca

⁵¹ Kloc-Konkołowicz podaje sens francuskich słów *citoyen* i *bourgeois* zgodny ze współczesną terminologią filozoficzną. Natomiast Antoni Peretiatkowicz w cytowanym wydaniu *Umowy społecznej* tłumaczy *citoyen* jako „obywatel”, a *bourgeois* jako „mieszczanin” (por. m.in. Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 23 [ks. I, rozdz. 6]). Redakcja *Dzieł zebranych* Marksa i Engelsa uzupełniła anonimowe tłumaczenie przywoływanego przez Kłoca-Konkołowicza tekstu Marksa *W kwestii żydowskiej* o następujące definicje: *bourgeois* – tu: członek społeczeństwa obywatelskiego, a *citoyen* – obywatel państwa (Karol Marks, *W kwestii żydowskiej*, b.tłum., w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 430).

⁵² Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 80–81 (ks. III, rozdz. 4).

musi tych obywateli, można powiedzieć, dopiero wykuć: musi przekształcić prywatnych ludzi, dążących do realizacji swoich partykularnych interesów kosztem interesów innych, w ludzi, którzy mogą stać się obywatelami prawdziwej wspólnoty politycznej. To jest trudne zadanie i dlatego tych wielkich prawodawców otacza nimb boskości. To jest demiurg – tak go opisuje Rousseau – umysł wyższy, który rozwiązuje zadanie ponad ludzkie siły: przekształcić każdą jednostkę w część większej całości, od której owa jednostka otrzymuje niejako życie i byt, przekształcić partykularnych ludzi interesu, izolowane jednostki w członków ciała politycznego⁵³.

9.12 Republikańska krytyka liberalizmu

u Rousseau, cz. 2: *paideia*

Znajdujemy się na antypodach Hobbesa. Tam podkreślałem, że człowiek rodzi się aspołeczny i pozostaje aspołeczny⁵⁴, a umowa społeczna zmienia tylko warunki, w których ten aspołeczny człowiek działa. Rousseau mówi zaś: nie, z aspołecznymi ludźmi nie stworzymy wspólnoty politycznej, aspołecznych ludzi trzeba przekształcić w ludzi społecznych, żeby wspólnota polityczna mogła funkcjonować. Dlatego wielki prawodawca działa nie tylko za pośrednictwem praw, ale także wspierając obyczaje, które stoją w tle tych praw. Rousseau nie rozumie nigdy tylko kategoriami prawa.

Typowe myślenie paradygmatu liberalnego, który państwu rekonstruowałem, było takie: państwo nie wychowuje obywateli⁵⁵. Tym właśnie, jak mówiłem, odróżnia się od starożytnego ten model nowoczesny czy nowożytny. Tu nie ma miejsca na *paideię*, na wychowanie. Państwo pozostawia obywateli takich, jacy są, i tworzy tylko taki system prawny, w którym ci aspołeczni, ale racjonalni egoiści, działając dalej w celu realizacji swoich interesów, nie wpadają ze sobą zbyt często w kolizje. Rousseau sądzi, że pewien typ obywatelskiego wychowania, obywatelskiej *paidei* czy obywatelskiej kultury jest konieczny, by formalne polityczne rozwiązania w ogóle zadziałały. To jest też bardzo istotna różnica w stosunku do tego, co nazwałem wcześniej paradygmatem liberalnym.

9.13 Baczki interpretacja Rousseau:

dwie umowy społeczne

Co to znaczy? Skąd się w ogóle wzięli ci racjonalni egoiści? Skąd się wzięli ci ludzie, którzy jak to często Rousseau opisuje, dążą do realizacji partykularnych

⁵³ Por. tamże, s. 48–49 (ks. II, rozdz. 6).

⁵⁴ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.12.

⁵⁵ Por. tamże oraz wykład 4 z 10.11.2020, punkt 4.14.

interesów, bo im się wydaje, że to jest ich dobro? Bardzo często tak nie jest, a jednak oni gotowi są zrobić wszystko, by te interesy zrealizować. Kim są ci ludzie, których wielki prawodawca ma dopiero przygotować do bycia obywatelami? To są ludzie, którzy wyłonili się z innego typu umowy społecznej.

To jest może dobry moment, żeby wspomnieć o tym, że – jak to ujmuje Bronisław Baczko – u Rousseau są tak naprawdę dwa opisy umowy społecznej⁵⁶ i dwa modele umowy społecznej. Pierwszy model zostaje opisany w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*⁵⁷. Rousseau tam właśnie powiada, o czym już kiedyś wspominałem⁵⁸, że pierwszym twórcą społeczeństwa był wynalazca kategorii własności. Ten, który ogroził kawałek ziemi i powiedział: to moje. Tam właśnie, gdzie ta własność powstaje, powstaje też społeczeństwo, dochodzi do rosnącego rozwarstwienia majątkowego, do rosnących różnic majątkowych między ludźmi. Tam w pewnym momencie pojawia się oferta ze strony uprzywilejowanych, bogatej warstwy społeczeństwa wobec biednej warstwy społeczeństwa. Oferta, która się ładnie nazywa – umowa społeczna. Bogaci mówią biednym: oferujemy wam bezpieczeństwo i ochronę w zamian za uznanie status quo, czyli różnic majątkowych, w zamian za prawną akceptację istniejącego już majątkowego rozwarstwienia.

To jest opis umowy społecznej z *Rozprawy o pochodzeniu nierówności* jako sprytnego oszustwa, pewnego typu manipulacji. Prawo, które przedstawia się jako dające gwarancję bezpieczeństwa, tak naprawdę sankcjonuje pewną społeczną niesprawiedliwość, powiada Rousseau, która towarzyszy temu, co Baczko w tej swojej książce o Rousseau nazywa żywiołowym uspołecznieniem. To jest, moim zdaniem, bardzo dobry pomysł, żeby tak to widzieć.

Rousseau przedstawia dwie koncepcje uspołecznienia. Żywiołowego uspołecznienia⁵⁹, czyli naturalnej denaturalizacji, naturalnego, spontanicznego, żywiołowego procesu wychodzenia człowieka ze stanu natury, który prowadzi z jednej strony do wyłonienia się kultury, cywilizacji, umożliwienia etycznych i obywatelskich cnót, ale z drugiej strony niestety też do rozwarstwienia majątkowego, rosnącej alienacji ludzi i do tej umowy społecznej

⁵⁶ Poniższa rekonstrukcja interpretacji Baczki por. Bronisław Baczko, *Rousseau...*, s. 531–557 (cz. 4, rozdz. „Prawo i umowa społeczna”).

⁵⁷ Por. Jean-Jacques Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 186–208.

⁵⁸ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.12.

⁵⁹ Baczko następująco rekonstruuje rousseauowską analizę procesów historycznych poprzedzających powstanie państwa: „Stosunki międzyludzkie ugruntowują się na własności i nierówności społecznej, a motywem działań staje się egoistyczny interes. W toku tego procesu jednostka uzyskuje samowiedzę osobniczą i samowiedzę gatunkową – jest to zarazem proces indywidualizacji i kształtowania się samowiedzy moralnej jednostek. W takich żywiołowo powstałych stosunkach tryumf odnosi jednak zło moralne i niesprawiedliwość społeczna” (Bronisław Baczko, *Rousseau...*, s. 534).

jako sprytnego oszustwa: konstrukcji prawnej, która sankcjonuje skrajne społeczne nierówności.

Temu żywiołowemu modelowi uspołecznienia przeciwstawia Rousseau w *Umowie społecznej* świadomy akt stworzenia wspólnoty politycznej, który wymaga przemiany właśnie prywatnych ludzi interesu z tego pierwszego procesu w ludzi, którzy mogą być podmiotami prawdziwie wolnej polityki i stać się obywatelami wspólnoty politycznej opartej na woli powszechnej.

Dwie umowy społeczne: pierwsza jest rodzajem ideologii i powstaje w warunkach żywiołowego uspołecznienia, druga to świadomy projekt, który jednak, żeby mógł się udać, musi zagwarantować spełnienie pewnego typu warunków, również jeśli chodzi o postawy i zachowania obywateli, a te nie spadają z nieba, lecz są efektem pewnego typu wychowania. O tym wychowaniu i tradycjach zaraz jeszcze powiem parę słów. Znowu: dlatego właśnie potrzeba wielkiego prawodawcy, który znosi efekty alienacji tego pierwszego, żywiołowego procesu uspołecznienia i tworzy niejako podmioty tego nowego typu świadomego uspołecznienia, opartego na umowie społecznej rozumianej już nie jako ideologia, nie jako zwykłe oszustwo, nie jako zagwarantowanie dominacji jednych nad innymi, tylko na umowie społecznej zbudowanej na kategorii woli powszechnej, która opiera się nie na dominacji, lecz na pełnej wzajemności.

Jednak, tak jak powiedziałem, nawet taka idealna wspólnota polityczna, jeśli w ogóle uda się powołać ją do życia, nie będzie trwać wiecznie. Rousseau nie ma złudzeń. Powiada: wola partykularna nieuchronnie przeciwstawia się woli powszechnej i wola wszystkich nieuchronnie zaczyna odbiegać od woli powszechnej. To jest ten nieunikniony wewnętrzny konflikt trawiący wspólnotę polityczną od samego początku, od momentu jej narodzin. Konflikt – powtarzam: obecny w każdym z nas – między wolą partykularną dążącą do realizacji prywatnych interesów a wolą powszechną oraz między wolą wszystkich a wolą powszechną. Powtarzam: pęknięcie między wolą partykularną i wolą powszechną przebiega w każdym z nas i w każdym z nas obecna jest i wola partykularna, i wola powszechna. Musimy podporządkować wolę partykularną woli powszechnej. Dopóki się to udaje, dopóty jesteśmy zdolni do bycia obywatelami.

9.14 Marksa polemika z Rousseau:

dualizm człowieka prywatnego i obywatela

Innymi słowy, w każdym z nas przebiega wspomniane już przeze mnie pęknięcie między *bourgeois* a *citoyen*, między prywatnym człowiekiem a publicznym obywatelem. Wspominałem już, że Marks, odnosząc się do tego podziału Rousseau w swoich rozważaniach o kwestii żydowskiej, powiada: to jest trafne ujęcie,

tylko że zaproponowana metoda jest nietrafna⁶⁰. Metody polityczne – ani te drastyczne, czyli gilotyna jakobinów, na której miano ścinać prywatnych ludzi, egoistów społecznych, a przy okazji likwidowano obywateli, ani inne metody polityczne w ogóle – nie poradzą sobie z tym pęknięciem. Nie da się, zdaniem Marksa, ustanowić politycznej procedury anulowania tego pęknięcia. Jedynym na to sposobem jest inny typ uspołecznienia: pełne uspołecznienie człowieka.

Rousseau nie snuje jeszcze tego typu rozważań, choć dostrzega materialne tło interesów. Widzi problem z czysto formalnym paradygmatem prawa w liberalnym modelu państwa i społeczeństwa – o tym zaraz jeszcze powiem – ale nadal sądzi, że jedynym sposobem na zmianę typu uspołecznienia jest jednak nowa struktura polityczna, świadome polityczne narzędzia zastosowane w celu przemiany prywatnego człowieka dążącego do realizacji partykularnych interesów w świadomego obywatela politycznej wspólnoty.

Marks mówi: no ale prywatny człowiek interesu nie znika, więc to rozwiązanie nic nie daje, bo konflikt jest, trwa, a nawet narasta. Nie tędy droga: nie ścieżką polityczną, tylko przez uspołecznienie. Rousseau wierzy ciągle w drogę polityczną, w świadome zastosowanie narzędzi racjonalnej umowy społecznej.

9.15 Podsumowanie: trzy odkrycia Rousseau

Podsumujmy trochę te różne wątki. Niezależnie od zagrożeń, tych wszystkich problemów, które niewątpliwie tkwią jakoś w teorii Rousseau – mówiliśmy o zagrożeniu tyranią większości, o tym, że gramatyczna forma ustaw nie gwarantuje jeszcze tego, że nie zostaną podeptane prawa jednostkowe czy prawa mniejszości, mówiliśmy też o groźnym aspekcie metaforyki organicznej, jednej woli, jednego ciała i tak dalej – moglibyśmy zapytać: co ważnego odkrywa Rousseau, jeśli chodzi o strukturę nowoczesnych społeczeństw i nowoczesnej polityki?

Przede wszystkim dostrzega podstawowe źródło niestabilności tych wspólnot. Jest nim zaprogramowana alienacja władzy i obywateli, wyobcowanie obywateli od władzy i władzy od obywateli; brak miejsca na partycypację i na tworzące się dzięki niej cnoty, które często nazywa się właśnie cnotami republikańskimi: patriotyzm, odpowiedzialność za wspólnotę, gotowość do poświęcenia na jej rzecz. Tworzą się one wtedy, kiedy nacisk jest położony na polityczną partycypację, na obywatelskie zaangażowanie, na przekonanie, że to sami obywatele są władzą.

Tymczasem wąska liberalna definicja wolności jako głównie „wolności od”, jako wolności negatywnej, z punktu widzenia Rousseau nie uwzględnia odniesienia mojej wolności, tak jej konstytucji, jak i jej realizacji, do wolności

⁶⁰ Por. Karol Marks, *W kwestii żydowskiej...*, s. 420–456, a także uwagi w wykładzie 8 z 08.12.2020, punkt 8.18.

innych osób, obywateli. Pierwszym odkryciem Rousseau jest więc dostrzeżenie niestabilności nowoczesnych wspólnot politycznych spowodowanej przez wąską definicję wolności, negatywną definicję wolności i związane z tym nieuwzględnienie momentu partycypacji, aktywności obywatelskiej.

Po drugie mamy odkrycie tego, co nazwałem formalnym paradygmatem prawa w społeczeństwach liberalnych. Odkrycie woli powszechnej jako różnej od woli wszystkich jest, można to też tak ująć, z punktu widzenia Rousseau równoznaczne z odkryciem materialnego tła interesów⁶¹. Można zatem czytać Rousseau jako jednego z pierwszych krytyków formalizmu prawa, formalnego paradygmatu prawa w liberalnym modelu społeczeństwa.

Co to znaczy? Żeby trochę mniej abstrakcyjnie to ująć: Rousseau dostrzega, mówiąc o dwóch typach umowy społecznej, że w zewnętrznie tę samą formę prawa można ubrać albo niesprawiedliwe, albo sprawiedliwe porządki społeczne. Można ubrać taki porządek społeczny, w którym jest radykalne rozwarstwienie, radykalne różnice majątkowe, w których jedni mają tyle, że mogą innych kupić, a drudzy nic nie mają i muszą się zaprzedać – jak sam to opisuje⁶². Ale tak samo w formę prawną można ubrać prawdziwy, wolny model społeczny, oparty na woli powszechnej, a zatem na równości wszystkich nie tylko wobec prawa, ale na względnej równości także statusu i sytuacji ekonomicznej. I to, i to można ubrać w tę samą formę zewnętrznego prawa. Dlatego w analizach społecznych nie można pozostać, tak jak to czynią liberałowie, tylko przy formie prawa. Trzeba zejść niżej, by odkryć tło społecznych i ekonomicznych porządków.

W tym sensie można traktować Rousseau jako prekursora pewnych wątków, czy to marksowskich, postmarksowskich, czy po prostu – w uproszczeniu – socjalnych, żeby nie powiedzieć socjalistycznych. To może byłoby za dużo, choć niektórzy i tak sądzą. Na pewno: socjalnych. Można go traktować jako kogoś, kto odkrywa, że za formalną strukturą praw jest materialna struktura interesów.

Z tym związane jest trzecie odkrycie Rousseau, że silne i stabilne społeczeństwo to społeczeństwo, które nie jest zbyt rozwarstwione. To nie znaczy: społeczeństwo, które jest pozbawione własności prywatnej. Rousseau pomimo swojej krytyki ustanowienia własności prywatnej nie jest jej przeciwnikiem. Nie uważa, że ludzie mają obowiązek się jej wyrzec. Sądzi natomiast, że należy

⁶¹ Poniższe rozwinięcie tej myśli wskazuje na to, że Kloc-Konkołowicz nie twierdzi tutaj, że w teorii Rousseau wola powszechna jest tożsama z materialnymi interesami jednostek, lecz raczej ma na myśli, że rousseauwska teoria woli powszechnej z *Umowy społecznej* jest konsekwencją poglądu Rousseau, że w organizacji społeczeństwa znaczenie ma materialna struktura interesów, a nie wyłącznie formalna struktura praw.

⁶² Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 62–63 (ks. II, rozdz. 11).

zredukować maksymalnie rażące różnice majątkowe między obywatelami, że warunkiem autentycznej osobistej partycypacji obywateli jest zabezpieczenie minimum subsystencji⁶³ i sytuacja, w której nikt nie może nikogo kupić, nikt nie może kupić czyjeś głosu.

Powiada tak: „Jeśli chcecie nadać państwu trwałość, zbliżcie możliwie najbardziej członów skrajne; nie pozwólcie, aby byli w nim bogacze i nędzarze”⁶⁴. Jeśli chcecie nadać państwu trwałość, nie dopuszczajcie do tego, co się nazywa nożyczkami⁶⁵. Do rozchodzenia się tych nożyczek, do rozwarstwienia.

Dla Rousseau ważniejsza jest spójność politycznej wspólnoty niż realizacja partykularnych interesów. Dlaczego tak jest? Łatwo to wyjaśnić. Rousseau z jednej strony, znowu, wzorem starożytnych, a z drugiej antycypując pewne nurty znacznie późniejsze, uważa, że indywiduum, podmiot nie wyrasta z próżni. Samodzielne, wolne podmioty mogą rozwinąć się tylko w społecznym kontekście, w kontekście dobrze urządzonej wspólnoty społecznej i politycznej. Bowiemy tylko tu podmioty mogą realizować swoją publiczną, a zatem prawdziwą wolność, i tylko w tym kontekście zdobywają cnoty – obywatelskie, polityczne, o których wcześniej wspominałem – umożliwiające im jej praktykowanie.

Moją opowieść o Rousseau zacząłem od sformułowania: starożytne ideały w nowożytnej szacie. Starożytny ideał *polis* w szacie pojęciowej umowy społecznej, kontraktualizmu. Reinhard Brandt – nie mylić z Richardem Brandtem⁶⁶, znanym etykiem – tak interpretuje problem Rousseau⁶⁷. Jego sztafaż pojęciowy jest charakterystyczny dla tradycji umowy społecznej, ale ideał jest antyczny: ideał partycypacji, zaangażowanego obywatela, który swoją wolność realizuje w przestrzeni publicznej. I właśnie dlatego, że tak jest, spychanie obywateli w prywatność, w tym także spychanie ich w to rozwarstwienie między tymi, którzy mogą kupić innych, a tymi, którzy muszą się sprzedawać, jest niweczeniem wolności.

⁶³ W swoich wykładach Kloc-Konkołowicz wielokrotnie posługuje się pojęciem „subsystencji” lub „minimum subsystencji” (por. wykłady 13, 14, 17, 19 i 20), zapożyczonym prawdopodobnie z języka niemieckiego, w którym – podobnie jak w języku angielskim – jest ono powszechnie stosowane. W polszczyźnie jest ono jednak rzadkie, a zazwyczaj mówi się o „minimum socjalnym” lub „minimum egzystencji”. Adam Landman w *Zasadach filozofii prawa* oddaje heglowskie *Subsistenz* – być może właściwe źródło zapożyczenia Kloc-Konkołowicza – jako „środki utrzymania” lub „utrzymanie” (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, m.in. s. 235 [§ 253]). Redakcja tu w i kolejnych wykładach pozostawia pojęcie „subsystencji”.

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 63 (ks. II, rozdz. 11, przyp.).

⁶⁵ Kloc-Konkołowicz ma tu zapewne na myśli wykresy ukazujące pogłębianie się różnic w dochodach między najbogatszymi i najbiedniejszymi, które układają się w charakterystyczny kształt nożyc.

⁶⁶ Richard Brandt (1910–1997) – amerykański filozof, zwolennik utilitaryzmu.

⁶⁷ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.1.

9.16 Rousseau: *List o widowiskach*, cz. 1

A teraz, tak jak obiecałem, *List o widowiskach*. Przeczytałem krótkie fragmenty i skomentuję, bo to jest piękna puenta do tego, o czym mówiliśmy. Rousseau odpowiedział *Listem* na artykuł Jeana d'Alemberta w *Encyklopedii*, w którym ten pisał: ach, ta prowincjonalna Genewa w Szwajcarii!⁶⁸ Przydałoby się wprowadzić tam trochę szerokiego świata. Najlepiej założyć tam teatr. No, a jak będzie tam teatr – wreszcie zaczną chodzić na przedstawienia i nabiorą światowego sznytu. A Jan Jakub Rousseau odpowiedział: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*⁶⁹. D'Alembert jest moim przyjacielem, ale nie zgadzam się. Teatr w Genewie to byłaby katastrofa.

Ten list jest dość długi. Dużo jest tam rzeczy, które dzisiaj mogą brzmieć zabawnie, śmiesznie, może nawet oburzająco w niektórych fragmentach. Czytelnicy oczywiście pytają: a co takiego złego jest w teatrze? Dlaczego Rousseau jest przeciwko instytucji teatru? A ja często powtarzam: wszędzie tam, gdzie w tym tekście występuje słowo „teatr”, wystarczy zamienić je na słowo „media”, aby unowocześnić trochę ten tekst. To wystarczy i mają państwo fantastyczną krytyczną analizę wpływu mediów na postawy obywatelskie, na zaangażowanie, partycypację. Wtedy ten tekst zaczyna nagle błyszczeć, być bardzo aktualny i tak się go zresztą dzisiaj czyta⁷⁰. Ja nie będę się teraz w te medialne wątki jakoś wdawał, natomiast chciałem państwu przytoczyć kilka fragmentów, które właśnie dotyczą z jednej strony partycypacji, a z drugiej bierności. Proszę posłuchać:

Ludzie myślą, że się gromadzą na widowiskach, a w gruncie rzeczy każdy się tam izoluje; zapomina o przyjaciółach, sąsiadach i bliskich, a interesuje się głównie zmyśleniami, opłakuje nieszczęścia ludzi zmarłych lub śmieje się z żywych⁷¹.

W starożytności byli bohaterzy, a pisarze pokazywali ludzi w swoim teatrze; my, przeciwnie, pokazujemy tam tylko bohaterów, a mamy zaledwie ludzi. Starożytni mówili o człowieczeństwie mniej wzniosłymi słowami, lecz umieli je lepiej uprawiać⁷².

⁶⁸ Por. Jean le Rond d'Alembert, *Genewa*, tłum. Wiera Bieńkowska, w: Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 497–513. Warto dodać, że d'Alembert pisze o Genewie, że jest „państwem suwerennym” (s. 501). Por. wykład 8 z 08.12.2020, przyp. 6.

⁶⁹ Z łac.: „Platon przyjacielem, lecz większą przyjaciółką prawda”. Zgodnie z tradycją sentencja przypisywana Arystotelesowi.

⁷⁰ Zarówno na nagraniu, jak i w notatkach brak wskazówek, jakie konkretnie odczytania Kloc-Konkołowicz mógłby mieć tu na myśli.

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *List do d'Alemberta o widowiskach*, tłum. Wiera Bieńkowska, w: tenże, *Umowa społeczna...*, s. 349.

⁷² Tamże, s. 368.

W pewnych okolicach [widowiska – J.K.-K.] będą pożyteczne [...] przeszkodzą, aby złe obyczaje nie zdegenerowały się w rozbój. Gdzie indziej mogłyby tylko zniszczyć zamiłowanie do pracy, zniechęcić pomysłowość, zrujnować mieszkańców, wpoić im zamiłowanie do nieróbstwa [...]; mogłyby krzewić bezczynność i tchórzostwo wśród ludu, uczyć go, aby nie dostrzegał spraw publicznych i prywatnych, którymi powinien się zająć, ośmieszać mądrość, zastąpić prawdziwą cnotę teatralnymi frazesami [...] ⁷³.

Teraz proszę posłuchać:

Mówca występuje publicznie, ale nie robi z siebie widowiska: odgrywa tylko siebie samego, gra własną rolę, przemawia we własnym imieniu, mówi lub powinien mówić tylko to, co myśli; wobec tego, że człowiek i rola są tą samą osobą, jest na swoim miejscu, jest w tej samej sytuacji, co każdy inny obywatel, który wypełnia funkcje związane ze swoją pozycją społeczną. Aktor na scenie natomiast pokazuje nie własne, lecz cudze uczucia, mówi tylko to, co mu każą mówić, przedstawia niejednokrotnie jakąś istotę wyimaginowaną i – że tak powiem – unicestwia się sam, znika za bohaterem, którego odgrywa; a jeśli coś pozostanie z człowieka, o którym zapomina, to po to, aby bawić widzów ⁷⁴.

Tragedia [ta pokazywana w teatrze – J.K.-K.] ukaże nam tyranów i bohaterów. Co nas oni obchodzą? Czy przeznaczeniem naszym jest mieć ich lub nimi zostać? Zaszczepiony zostanie nam próżny podziw dla potęgi i wielkości. Do czegoż będzie nam służył? Czy staniemy się z tego powodu więksi lub potężniejsi? Co nam to da, że nauczymy się obowiązków królów w teatrze, jeśli zaczniemy zaniedbywać swoje? Czy jałowy podziw dla cnót teatralnych wynagrodzi utratę prostych i skromnych cnót, tworzących dobrych obywateli? ⁷⁵

I wreszcie puentując to pytanie, powiada Rousseau:

nie ludźmy się, że zachowamy wolność, jeśli sprzeniewierzymy się obyczajom, którym ją zawdzięczamy ⁷⁶.

I jeszcze jeden fragment. Nie mogę go sobie darować, bo jest napisany z wyjątkową pasją literacką.

⁷³ Tamże, s. 407

⁷⁴ Tamże, s. 427.

⁷⁵ Tamże, s. 470.

⁷⁶ Tamże, s. 466. Przytoczone zdanie, choć stanowi logiczną puentę rozumowania Rousseau, w tekście *Listu* poprzedza wcześniej przywołane cytaty.

Mamy już wiele świąt publicznych, miejmy ich jeszcze więcej, mogą im tylko przyklasnąć. Ale nie gódźmy się na ekskluzywne widowiska, przeznaczone dla garstki ludzi, którzy zamykają się smętnie w ciemnej speluncie i trwają, zalęknieni i nieruchomi, w ciszy i bezczynności, oglądając tylko ściany, sztylety, żołnierzy, ponure obrazy niewoli i nierówności [to tak brzmi bardziej jak opis kina, nie teatru – J.K.-K.]. Nie, ludy szczęśliwe, nie dla was takie zabawy! Na pełnym powietrzu, pod gołym niebem powinnyście się gromadzić i rozkoszować poczuciem własnego szczęścia. Niech przyjemności wasze nie będą gnuśne ani możliwe do kupienia za pieniądze, niech nie zatruwa ich nic, co tchnie przymusem, niech będą swobodne i wspaniałe jak wy, niech słońce opromienia wasze niewinne widowiska; lud sam stanie się widowiskiem, i to najgodniejszym z tych, jakie słońce może oświetlić. A co ma być tematem tych widowisk? Co się będzie pokazywało na scenie? Właściwie nic. Gdy panuje wolność, na każdym najdrobniejszym zgromadzeniu panuje również radość⁷⁷.

Nie zdążę dziś zareagować na to wszystko, co państwu przeczytałem, a są to rzeczy fascynujące. Chcę powiedzieć tylko tyle: teatr, spektakl, bierne przyglądanie się. Ta bierność jest tutaj bardzo ważna, bierne przypatrywanie się scenie, na której coś się dzieje. A po drugiej stronie mamy święto ludowe jako synonim zaangażowania, działania, aktywności. Proszę zobaczyć: ideał bycia aktorem, a nie widzem. Bądź aktorem, a nie widzem, działaj! Ktoś powie: dobrze, ale co ja mam grać? Masz grać siebie. Nie odgrywaj gotowego scenariusza, twórz go, wraz z innymi. To jest kwintesencja republikańskiego modelu polityki i republikańskiego myślenia o społeczeństwie: twórz scenariusz wraz z innymi, grając siebie.

Tu jest wiele innych wątków, do których wrócę za tydzień, między innymi związek między specyficznie rozumianą tradycją i praktykami wolności a samą wolnością. Nie mogę tego zostawić bez komentarza, więc skomentuję to za tydzień, a potem sobie płynnie przejedziemy, w myślach oczywiście, z Francji do Królewca i tam spotkamy się z Immanuelem Kantem. Opowiem państwu o jego koncepcji autonomii, o autonomii moralnej, a także o autonomii w jej wymiarze prawnym i politycznym, tak żebyście państwo mogli, już pod choinką właściwie, rozmyślać o imperatywie kategorycznym.

Dziękuję za dzisiejsze spotkanie i do zobaczenia za tydzień!

⁷⁷ Tamże, s. 482.

wykład 10 Rousseau (III) 22.12.2020

Kant (I)

10.1 Rousseau: List o widowiskach, cz. 2 – 10.2 Wolność w republikanizmie i liberalizmie a Rousseau – 10.3 Rousseau: polityczne znaczenie wspólnych praktyk i tradycji – 10.4 Recepcja rousseauwskiego rozumienia wolności: Hegel, Rorty, Arendt – 10.5 Wpływ Rousseau na filozofię niemiecką – 10.6 Wpływ Rousseau na Kanta i Arendt – 10.7 Kant: znaczenie Uzasadnienia metafizyki moralności – 10.8 Kant: moralność a etyka – 10.9 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 1 – 10.10 Kant: treść intuicji moralnej – 10.11 Kant: dobra wola – 10.12 Kantyzm a etyka intencji – 10.13 Kant: maksyma działania – 10.14 Kant: obowiązek, cz. 1 – 10.15 Kant: postępowanie moralne a skłonności – 10.16 Kant: obowiązek, cz. 2 – 10.17 Kant: sprawdzian moralności czynu – 10.18 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 2 – 10.19 Kant: etyka dla istot rozumnych – 10.20 Kant: pojęcie imperatywu – 10.21 Kant: imperatywy hipotetyczne – 10.22 Kant: imperatywy hipotetyczne a imperatyw kategoryczny

Witam państwa bardzo serdecznie na naszym kolejnym wykładzie, który jest jednocześnie ostatnim wykładem przedsięwziętym.

10.1 Rousseau: *List o widowiskach*, cz. 2

Chciałbym dzisiaj wrócić jeszcze na chwilę do Jana Jakuba Rousseau i uwag, które pozwoliłem sobie państwu przytoczyć z *Listu o widowiskach*¹, znakomitego skądinąd tekstu, który mogę państwu polecić. To jest wspaniała lektura, świetnie się to czyta. Ja oczywiście skupiłem się nie na tych wątkach, które

¹ W poniższym fragmencie Kloc-Konkołowicz kontynuuje omawianie cytatów z *Listu o widowiskach*, które przytoczone zostały w wykładzie 9 z 15.12.2020, punkt 9.16.

dzisiaj można by czytać – i tak się je właśnie czyta – jako taką wczesną, antycypującą niemalże krytykę pewnych zjawisk związanych ze światem medialnym, lecz na wątkach społecznych i politycznych, których tam też jest sporo. O nich chciałbym jeszcze powiedzieć parę słów zgodnie z obietnicą, a potem przejdziemy już do koncepcji Immanuela Kanta, do jego rozumienia pojęcia autonomii, które – jak państwa próbowałem przekonać² – pojawia się już w pismach politycznych Jana Jakuba Rousseau, jest tam rozwinięte, choć może jeszcze tak nienazwane. Jak państwo zobaczą, u Kanta to pojęcie nie tylko jest już nazwane po imieniu, ale także zostaje dość szczegółowo, systematycznie, tak jak to Kant potrafił zrobić, przedstawione. Pewnie nie zdążymy dziś powiedzieć o tym wszystkiego, tak że wrócimy do tego wątku po Świątach.

Ostatnio przytoczyłem państwu całą serię cytatów, ale zakończyliśmy na tym frapującym cytacie, w którym Rousseau powiada: nie gromadźcie się w tych ciemnych, zamkniętych miejscach, nie siedzicie beczynn timer, wpatrując się w scenę czy – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – w ekran. Działajcie. Sami bądźcie aktorami. Niech widzowie staną się aktorami. I pamiętamy ten cytat: co się będzie pokazywało na scenie? Właściwie nic.

To jest więc znowu, tak jak to już państwu opowiadałem³, przejaw niechęci Rousseau do wszelkich form reprezentacji – a zatem także niechęci do reprezentacji rzeczywistości społecznej i politycznej na scenie, przy której mamy widzów, którzy przyglądają się tylko biernie temu, co robią aktorzy, ale sami nie działają. Z czego ona wynika? Z niezwykle istotnej roli, jaką w koncepcji Rousseau pełni aktywność, zaangażowanie, partycypacja obywatelska. To obywatele mają stać się aktorami, to oni mają działać, mają grać razem, tworząc dopiero w trakcie tej gry społecznej i politycznej scenariusz tego jedyne go w swym rodzaju przedstawienia – i mają tam być sobą, mają grać siebie. Można powiedzieć, że tu znowu wraca częsty w pismach Jana Jakuba Rousseau wątek zagubionej autentyczności, której już jak pamiętamy⁴, może w pełni odtworzyć się nie da, ale jakąś jej formą jest własne działanie mnie samego, i każdego innego, jako obywatela.

Ten sprzeciw wobec teatru, gdyby go brać dosłownie, może razić. To jest skądinąd ciekawe, choć to wątek na marginesie – sam Rousseau nawiązuje do wypędzenia poetów z platońskiego państwa. Wiele o tym pisano, nie chcę tego wątku teraz rozwijać, ale jeszcze kiedyś do niego wrócę, gdy pozwolę sobie parę słów powiedzieć o koncepcji politycznej Arystotelesa w ramach wykładu o Hannie Arendt⁵. Już teraz pozwolę sobie przypomnieć, że nie tylko

² Por. wykład 8 z 08.12.2020, w szczególności punkty 8.8, 8.15 i 8.17.

³ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.3.

⁴ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkty 8.3 i 8.17.

⁵ Por. wykład 22 z 19.05.2020, punkty 22.4 i 22.12.

u Platona tego typu wątek się pojawia. Także w słynnej mowie pogrzebowej Peryklesa, którą przytacza Tukidydes w swojej *Wojnie peloponeskiej*, pojawia się taki fragment. Perykles mówi: „Nie potrzebujemy ani Homera jako chwalczy, ani innego poety, który wprowadzie na chwilę radość swą poezją przyniesie, lecz którego obrazom kłam zada rzeczywistość”⁶. To właśnie w tej mowie pogrzebowej wyraźnie widać pochwałę obywatelskiego zaangażowania, odwagi, ale także dążenia do uczestniczenia w sprawach publicznych. Dokładnie to samo znajdujemy u Rousseau. Przekonanie, że uczestnictwo, własna aktywność w sferze spraw publicznych, zaangażowanie obywatelskie więcej ważą niż gnuśne – z punktu widzenia Rousseau czy tutaj Peryklesa – bierne przyglądanie się przedstawieniom, słuchanie tylko wielkich słów, a nie ich wypowiedzianie, przyglądanie się odgrywanym czynom, a nie ich dokonywanie i tak dalej.

10.2 Wolność w republikanizmie i liberalizmie a Rousseau

Nie demonstrować, nie odzwierciedlać, nie obrazować, tylko tworzyć, działać, sprawiać – to jest to, do czego zatem namawia nas tutaj Rousseau – nie w podziale na ekskluzywny krąg artystów i biernych widzów, tylko jako wspólnota obywateli, w której każdy jest każdemu równy, ale równocześnie każdy chce wyróżnić się pięknymi słowami i znaczącymi, doniosłymi czynami.

W tym przeciwstawieniu, jak to już państwu powiedziałem⁷, widać wyraźnie różnice między dwiema tradycjami: republikanizmem i liberalizmem. Ten pierwszy pojmuje wolność przede wszystkim właśnie jako działanie publiczne: wolność może się urzeczywistniać, realizować dzięki działaniom podejmowanym w sferze publicznej. Jak pamiętamy, dla koncepcji liberalnych wolność była przede wszystkim wolnością prywatną: wolnością właśnie od pewnego typu ograniczeń, wolnością jednostki do realizacji swoich indywidualnych praktycznych celów. W tej konfrontacji biernego przyglądania się i czynnego działania widać bardzo wyraźnie różnice między dwiema wizjami człowieka, dwiema wizjami obywatela, dwiema koncepcjami wyważenia czy rozłożenia akcentów między sferą prywatną a sferą publiczną. Wyraźnie widać różnicę między Rousseau po jednej stronie a Hobbesem czy Lockiem po drugiej.

⁶ Por. tamże, punkt 22.12.

⁷ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.4.

10.3 Rousseau: polityczne znaczenie wspólnych praktyk i tradycji

Jeszcze jeden element, o którym już trochę wspominałem, jest tutaj ważny z punktu widzenia tradycji republikańskiej i chciałbym do niego teraz wrócić. Przypomnijmy sobie mianowicie raz jeszcze ten cytat: „Nie łudźmy się, że zachowamy wolność, jeśli sprzeniewierzymy się obyczajom, którym ją zawdzięczamy”⁸. Mówi to zresztą Rousseau w specyficznym kontekście, tam gdzie owej idei teatru zalecanej przez d’Alemberta przeciwstawia swoją pochwałę działających w Genewie, w tym wyidealizowanym trochę kantonie szwajcarskim⁹, obywatelskich stowarzyszeń. Nasze koła – mówi Rousseau¹⁰, mając na myśli właśnie stowarzyszenia – to jest to miejsce, w którym my praktykujemy wolność. I te koła, te stowarzyszenia, jak byśmy dzisiaj powiedzieli – tam gdzie obywatele się zbierają i rozmawiają między sobą, debatują o ważnych dla siebie sprawach, o sprawach publicznych – ważą znacznie więcej i mają ogromny wpływ na utrzymanie i rozwój naszej wolności, w przeciwieństwie do tego biernego, bezproduktywnego przyglądania się jakimś przedstawieniom.

Rousseau ekstrapoluje to potem na taką szerszą myśl czy koncepcję, zgodnie z którą wolność zawdzięczamy pewnym tradycjom i obyczajom. Powiada Rousseau: nie łudźmy się, że jeśli zapomnimy o tych tradycjach i obyczajach, to zachowamy naszą wolność.

Przy czym warto podkreślić, że to odwołanie do tradycji w *Liście o widowiskach*, zresztą nie tylko tam, ma u Rousseau zawsze bardzo specyficzny charakter. To nie jest takie, można powiedzieć z całym szacunkiem, proste konserwatywne odwołanie się do tradycji jako danej, jakoś tam uświęconej. To jest właśnie raczej stanowisko republikańskie, które tradycję rozumie w sposób dynamiczny. Ta tradycja wolności to jest przede wszystkim owo stowarzyszanie się, zapewniające możliwość wspólnego działania, czyli wspólnych praktyk społecznych i politycznych. Zaangażowanie w praktyki wypełnia pojęcie wolności konkretną treścią. Rousseau powiada: pojęcie wolności, jeśli ma się urzeczywistniać w życiu społeczeństw i jednostek, nie może być po prostu abstrakcyjnym filozoficznym pojęciem. Ono musi zostać wypełnione treścią, a tą treścią wypełnimy je tylko przez działanie – nie jakiegokolwiek działanie, a przede wszystkim nie działanie prywatne czy indywidualne, lecz działanie wspólne. We wspólnym działaniu w ramach pewnych praktyk i stowarzyszeń wypełniamy pojęcie wolności konkretną, realną treścią.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *List do d’Alemberta...*, s. 466. Cytat przywołany w wykładzie 9 z 15.12.2020, punkt 9.16.

⁹ Por. wykład 8 z 08.12.2020, przyp. 6.

¹⁰ Por. Jean-Jacques Rousseau, *List do d’Alemberta...*, s. 448–450, 456 i n.

Te formy współdziałania, to jest bardzo ważne, nie są tylko – by posłużyć się taką metaforą zaczerpniętą z dwudziestowiecznego myśliciela Ludwiga Wittgensteina; filozofowie wiedzą, o czym mówię – drabiną, którą możemy odrzucić, kiedy już złapiemy pojęcie wolności za nogi¹¹. Nie jest tak, że jak już się dochrapimy owej wolności, to wtedy możemy zapomnieć o tym, co nam ją zapewniło i zagwarantowało, mianowicie o owych praktykach i tradycjach stowarzyszania się. To nie jest drabina, którą możemy odrzucić.

Rousseau myśli, że wolność jest już zawsze osadzona w pewnej tradycji, w pewnych praktykach właśnie, w formach stowarzyszania się i wspólnego działania i że bez kontynuacji tak rozumianej tradycji, bez praktykowania tej wolności, bez ciągłego wspólnego działania, odnawianego nieustannie, wolność ginie: traci swój konkretny sens i staje się nie tylko wyświechtanym słowem, ale też pojęciem, którym jest niezwykle łatwo manipulować, pod które łatwo podłożyć dowolną treść i sens. Tutaj otwiera się całe pole dla politycznej, społecznej manipulacji.

10.4 Recepcja rousseauwskiego rozumienia wolności: Hegel, Rorty, Arendt

A zatem, można powiedzieć, że w myśli Rousseau ta tradycja, o której on mówi, że nie możemy o niej zapomnieć, jeśli chcemy utrzymać wolność, to są właśnie owe wspólne praktyki i działanie. To jest aktywistyczne pojęcie tradycji. My nie musimy tradycji rozumieć jako, by tak rzec, biernego powtarzania ciągle tego samego, jakiegoś przenoszenia tylko w kolejne epoki tych samych treści, w taki sam sposób. Możemy ją pojmować, tak nam sugeruje Rousseau, jako osadzenie również naszej indywidualnej wolności w szerszym kontekście wspólnotowych spontanicznych działań. Ta spontaniczność jest tutaj niezwykle ważna. I znowu: spontaniczność to jest jedno z tych pojęć Jana Jakuba, które za chwilę podejmie w swoich pismach Kant. Nie tylko w tych praktycznych, ale też w pismach teoretycznych. To rozumienie wolności – sprzeciwiające się spływającej, zdaniem Rousseau, wizji liberalnej, która redukuje wolność tylko do prywatnej wolności indywidualnej – oddziaływa w sposób potężny nie tylko na Kanta. Ono się będzie jeszcze odzywać później. Poglós tej koncepcji usłyszymy, jak będziemy rozmawiać o koncepcji Hegla. W heglowskiej koncepcji etyczności społeczeństwa obywatelskiego, a zwłaszcza-

¹¹ Kloc-Konkołowicz odwołuje się tutaj do metafory drabiny, pojawiającej się w zdaniu 6.54 *Traktatu logiczno-filozoficznego*, w którym Wittgenstein stwierdza, że jego twierdzenia są niczym szczeble drabiny, którą można odrzucić, wspiawszy się po niej (por. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 83).

cza państwa, słycać będzie właśnie tę rousseauwską inspirację. Wbrew temu, że Hegel oczywiście czyta Rousseau w specyficzny sposób i próbuje wepchnąć go w szereg koncepcji, które sam krytykował – ale to jest stały problem z filozofami, że jakoś tak się dziwnie składa, że tak czytają swoich wielkich poprzedników, żeby było im łatwiej ich skrytykować; to już niestety kupujemy z dobrodziejstwem inwentarza. Jednak u samego Hegla wpływ Jana Jakuba, o czym pięknie pisze między innymi Bronisław Baczko, jest bardzo wyraź nie odczuwalny¹². Również u tak zwanego starego Hegla, w jego koncepcji etyczności. Proszę dobrze zrozumieć: wpływ Rousseau nie w postaci negacji wolności indywidualnej – właśnie te zarzuty wobec Rousseau są, moim zdaniem, całkowicie nietrafione. Ja państwu mówiłem, że absolutnie zgadzam się z tym, iż są u Rousseau momenty, wątki, które mogą napawać pewnego rodzaju niepokojem¹³, ale tu oczywiście nigdzie nie ma mowy o odrzuceniu wolności indywidualnej – wręcz przeciwnie. Natomiast jest wskazanie na osadzenie tej indywidualnej wolności w szerszym kontekście wolności społecznej, wolności moralnej, owych wspólnie podejmowanych publicznych działań. Bez tego wymiaru publicznego ta prywatna jednostkowa wolność jest zagrożona. To jest istota, jak sądzę, koncepcji społecznej i politycznej Jana Jakuba Rousseau.

Ta myśl o osadzeniu wolności społecznej, politycznej, a także wolności indywidualnej w pewnego typu tradycjach i praktykach wraca w wielu koncepcjach republikańskich, również tych nam współczesnych. Na przykład w pismach Richarda Rorty'ego, gdzie też pojawiają się tego typu refleksje, że wolność nie spada z jakiegoś platońskiego nieba idei, ale że zawdzięczamy ją konkretnym ludziom, konkretnym działaniom, konkretnym formom stowarzyszenia się, które są osadzone geograficznie, historycznie, kulturowo¹⁴; że to nie jest takie proste; że nie wystarczy rzucić hasło wolności, nie wystarczy podsunąć ludziom abstrakcyjne pojęcia, żeby wolność rzeczywiście działała w świecie społecznym i politycznym. Bez tej wspólnotowej formy działania publicznego, która co podkreślam, nie jest opresyjna wobec wolności jednostkowej, tylko raczej ewokuje ową spontaniczność – oczekuje od obywateli spontaniczności, zaangażowania – wolność jednostkowa staje się po prostu abstrakcyjnym

¹² Por. Bronisław Baczko, *Hegel a Rousseau*, w: tenże, *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 101–212, a także uwaga w przywołanej monografii Baczki: „Nie można zrozumieć *Fenomenologii ducha* bez uprzedniej lektury *Emila* i *Umowy społecznej*, ulubionych lektur seminarzysty z Tübingen” (tenże, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 724).

¹³ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkty 8.11–8.14.

¹⁴ Por. przede wszystkim Richard Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm*, tłum. Janusz Margański, w: tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 294–301, a także: tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski, W.A.B., Warszawa 2009.

hasłem. Chciałoby się powiedzieć – jak ktoś się wczyta w Rousseau, to można tam coś takiego usłyszeć – że wolność może stać się czymś w rodzaju ideologicznego hasła czy przesłony, za którą w realnym świecie niewiele się już kryje. Taka właśnie abstrakcyjna, wyprana z konkretnej treści wolność może stać się łatwym narzędziem manipulacji, zostaje niejako wydana na łup także władzy.

Przeciwstawienie wolności rozumianej przede wszystkim w sposób prywatny jako wolność ludzi prywatnych, zorientowanych na realizację własnych interesów i na konsumpcję, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, na życie na pokaz, wolności publicznej związanej z działaniem będzie też fundamentalne w koncepcji Hanny Arendt, o której któregoś dnia zamierzam tu państwu opowiedzieć¹⁵. Wspominam o tym, bo ci, którzy czytali trochę jej pism, wiedzą, że jej wizerunek Rousseau jest niezwykle krytyczny, jest tam wiele cierpkich uwag pod adresem Jana Jakuba¹⁶. Ale jak się to czyta bez żadnych uprzedzeń i uważnie, to widać wiele zbieżności, widać, że Arendt właściwie powtarza wiele wątków Jana Jakuba: chociażby tę zależność między dobrostanem przestrzeni publicznej, zaangażowania obywatelskiego a kondycją indywidualnej wolności i z drugiej strony między możliwym kryzysem przestrzeni publicznej, wspólnego działania i implikowanych przez ten kryzys zagrożeń dla wolności indywidualnej¹⁷. To wszystko, jak państwo zobaczą, wróci właśnie u Hanny Arendt.

10.5 Wpływ Rousseau na filozofię niemiecką

Podsumowując już: oczywiście Janowi Jakubowi Rousseau zawdzięczamy przede wszystkim owo rewolucyjne – dosłownie i w przenośni – pojęcie woli powszechnej, ale także odkrycie nowych sensów wolności jako wolności społecznej i jako wolności moralnej. Co te nowe sensory wolności wyróżnia, charakteryzuje? Otóż to przede wszystkim, że tak rozumiana wolność może się dokonać tylko w wymiarze intersubiektywnym, tylko między wieloma jednostkami – nigdy monologicznie. Ja sam w izolacji, w odosobnieniu nie mogę być wolny w pełnym tego słowa znaczeniu, właśnie w tych wymiarach. Wolność zatem zostaje tutaj poszerzona o intersubiektywne odniesienie, które okazuje się czymś koniecznym do jej realizacji. Wolność indywidualna z konieczności odniesiona jest do wolności innych. To jest rewolucyjny wątek, który jak mówię, za chwilę będzie miał potężne skutki, także te w wymiarze filozoficznym, czy to u Kanta, czy u Fichtego, czy u Hegla. Właśnie to jakoś ich łączące przekonanie, że trudno jest mówić o wolności indywidualnej bez odniesienia

¹⁵ Por. wykłady 22 z 19.05.2020 i 23 z 26.05.2020.

¹⁶ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkty 8.1–8.2 i 8.13.

¹⁷ Por. m.in. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 75–81 (rozdz. 2, p. 9).

do innego, bez tego zapośredniczenia – jak powie Hegel – w wolności i w prawach innego, klasyczna niemiecka filozofia zawdzięcza, jak sądzię, Rousseau.

10.6 Wpływ Rousseau na Kanta i Arendt

A zatem można powiedzieć tak: już u Rousseau pojawia się idea, że wzajemne poszanowanie wolności, pewna symetria praw i zobowiązań jest warunkiem indywidualnej wolności każdej i każdego z nas. Ten wgląd, niezwykle doniosły, Kant, jak zaraz zobaczymy, przenosi w przestrzeń moralności i czyni z niego figurę filozofii moralnej, oczywiście dokonując przy tym pewnych przesunięć w stosunku do koncepcji Rousseau. To jest bardzo ciekawe, gdyż to są tak jakby idee Rousseau przeniesione w obszar filozofii moralnej. Ale nie tylko tam, bo idea autonomii u Kanta, o której zaraz będę mówił, ma oczywiście swój wymiar nie tylko moralny, ale także jak najbardziej prawny i polityczny. Także tutaj nie chodzi o próbę zamknięcia tego dzina, Jana Jakuba, w butelce moralności i o odebranie mu w ten sposób pewnych, w tamtych czasach niebezpiecznych politycznie, możliwych konsekwencji. Jego recepcja dokonuje się również w przestrzeni jak najbardziej politycznej i prawnej. U Kanta właśnie, o czym państwu zaraz szczegółowo powiem, koncepcja imperatywu kategorycznego, imperatywu moralnego, tej moralnie rozumianej autonomii, jest doniosła i istotna również w wymiarze właśnie politycznym i prawnym. Także tutaj te sfery są oczywiście rozdzielone, ale są też zależne. Nie da się jednej bez drugiej zrozumieć.

Można zatem powiedzieć, tak jeszcze podsumowując, że taka wolność, o jakiej mówiliśmy zwłaszcza w przypadku Hobbesa, wolność typowo prywatna, wolność kupowania, sprzedawania, wymiany, wychowania swoich dzieci, wyboru miejsca zamieszkania i tak dalej, jest z punktu widzenia koncepcji Rousseau radykalnie zubożonym pojęciem wolności¹⁸, ponieważ takie rozumienie pozbawia nas wymiaru partycypacji politycznej, zaangażowania obywatelskiego i likwiduje w ten sposób publiczny wymiar naszego działania. Skutkuje to nie tylko skupieniem się każdego z nas na prywatności, ale wręcz ekspansją prywatności, która deformuje jej sens. Hannah Arendt będzie na to kładła duży nacisk. Ktoś może powiedzieć: gwizdę sobie na to, że sfera publiczna wyparowuje. Niech sobie wyparowuje. Nic mnie to nie obchodzi. Otóż Arendt będzie mówiła, kontynuując, moim zdaniem, wglądy Rousseau: to nie jest takie proste. Wraz z zanikiem sfery publicznej zagrożona staje się także wolność prywatna, wolność jednostkowa, wolność indywidualna. Te dwie sfery – to, co prywatne, i to, co publiczne – są współzależne. Są sobie przeciwstawione, ale jednocześnie dzięki temu przeciwstawieniu jedna i druga zachowują swój sens.

¹⁸ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.4.

Tymczasem pozbawienie nas tego, co publiczne – pozbawienie nas obywatelskiej partycypacji, zaangażowania, owych publicznych i wspólnotowych praktyk – stwarza zagrożenie także dla tego, co czysto prywatne. I o tym będziemy sobie kiedyś szczegółowo mówić, komentując koncepcję Hanny Arendt.

Kant (I)

10.7 Kant: znaczenie *Uzasadnienia metafizyki moralności*

Myślę, że to tyle, jeśli chodzi o samego Jana Jakuba. Nie oddaliśmy się teraz za bardzo, choć geograficznie, jak na tamte czasy, jednak trochę. Przemieszcza się z Francji do Niemiec, i to do takich trochę prowincjonalnych, do Prus i Królewca, w którym przez niemal całe życie mieszkał i tworzył Immanuel Kant. Notabene czasowo też się specjalnie nie przemieszczamy, bo, jak już państwu mówiłem, *Umowa społeczna*, o której opowiadaliśmy sobie przez ostatnie dwa spotkania, to jest rok 1765, a tekst, o którym chciałbym państwu dzisiaj zacząć opowiadać, taka z kolei cienka książeczka...¹⁹ To jest właśnie przykład tego, że książki filozoficzne, niezbyt obszerne w sensie liczby stron, podobnie jak traktat wspomnianego już dzisiaj Wittgensteina²⁰ – też cienka książeczka – bywają niezwykle doniosłe. Tak samo *Uzasadnienie metafizyki moralności* Immanuela Kanta²¹. Nie jest to tekst bardzo długi, ale niesłychanie gęsty, trudny też pewnie w lekturze, ale nieprawdopodobnie doniosły, również dla filozofii niemieckiej, ale też w ogóle dla etyki, dla całej filozofii praktycznej, aż po dzień dzisiejszy. Studentki i studenci filozofii doskonale o tym wiedzą. Pewnie też mieli już okazję się z tym dziełem zapoznać w ramach zajęć z etyki. Dla pozostałych państwa to może być nowość, ale warto sobie zdawać sprawę z tego, że idee wyłożone przez Kanta w jego pismach z filozofii teoretycznej i praktycznej, zwłaszcza, jak sądzę, praktycznej, w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, w *Krytyce praktycznego rozumu*²² pozostają aktualne

¹⁹ Na nagraniu wykładu widać, że Kloc-Konkołowicz odnosi się do *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta, które zostało opublikowane w 1785 roku, czyli 20 lat po *Umowie społecznej* Rousseau.

²⁰ Por. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*...

²¹ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971.

²² Por. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.

do dziś. Toczono są debaty, w których nieustannie wracają odwołania do stanowiska kantowskiego. Jak myślę, jest to jedno z najważniejszych stanowisk, przynajmniej jeśli chodzi o nowożytną, a także współczesną filozofię moralną.

10.8 Kant: moralność a etyka

Ktoś może się zastanawiać, dlaczego czytamy i dyskutujemy na wykładzie z filozofii społecznej o *Uzasadnieniu metafizyki moralności*²³. Szufladki nie pasują, bo to jest ta szufladka z napisem „etyka”. Tak jak państwu powiedziałem, koncepcja imperatywu kategorycznego, obowiązku moralnego, ma u Kanta znaczenie nie tylko w wymiarze, który, może nie potocznie – bo potocznie nikt się nad tym nie zastanawia – ale przynajmniej w obrębie filozofii, choć nie tylko tam, uważamy, tak można powiedzieć, *prima facie* za to, co etyczne.

To jest zresztą często popełniany błąd. Kant odróżnia wymiar moralny od wymiaru etycznego. To zresztą w ogóle należy odróżniać, bo jak już kiedyś państwu wspominałem, ta zbitka „moralno-etyczny” albo nic nie znaczy, albo znaczy coś bardzo skomplikowanego, ale najczęściej nic nie znaczy. Trzeba więc jakoś te pojęcia moralności i etyki odróżniać²⁴.

U Kanta to jest tak, że pewna moralna powinność stoi ponad podziałem na to, co ściśle jurydyczne, czyli prawne, i na to, co ściśle etyczne. Tak że o ile można powiedzieć, moim zdaniem trafnie, że Kant rozwija swoją filozofię prawa niezależnie od wymiaru etycznego, to nie można powiedzieć, że rozwija filozofię prawa czy polityki niezależnie od wymiaru moralnego. Nakazy imperatywu kategorycznego obowiązują zarówno w obrębie etyki, jak i w obrębie prawa. Warto to zrozumieć²⁵. To jest zresztą tak, że Kant

²³ Z notatek do wykładu jednoznacznie wynika, że przedstawiona tu i w kolejnym wykładzie interpretacja *Uzasadnienia metafizyki moralności* opiera się na ustaleniach, które Kloc-Konkołowicz zawarł w swojej monografii (por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007).

²⁴ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.18. Warto zauważyć, że prezentowane niżej rozróżnienie moralności i etyki nie pokrywa się z rozróżnieniem Habermasa, zaprezentowanym w wykładzie 7.

²⁵ Kloc-Konkołowicz przedstawia tutaj interpretację, zgodnie z którą u Kanta uniwersum zagadnień moralnych dzieli się na zagadnienia prawne i zagadnienia etyczne. Fundamentem tej typologii jest przypuszczalnie następujący fragment z *Metafizyki moralności*: „Te prawa wolności w odróżnieniu od praw natury nazywa się prawami [lub normami – tłum.] m o r a l n y m i [moralisch – red.]. Jeżeli dotyczą one jedynie samych działań zewnętrznych i ich poprawności [Gesetzmäßigkeit – tłum.], nazywają się one normami j u r y d y c z n y m i [juridisch – red.]; jeżeli jednak wymagają nadto, aby one same (czyli prawa) były powodami determinującymi do działania, wówczas są to normy etyczne [ethisch – red.], tak iż możemy powiedzieć: zgodność z pierwszymi prawami jest l e g a l n o ś c i ą [Legalität – red.] działania,

w oryginalnych niemieckich tekstach używa różnych pojęć²⁶. To są inne wymiary normatywności.

Ten błąd jest często popełniany i przytrafia się nawet najtęższemu umysłom. Kiedyś będę miał, mam nadzieję, okazję o tym państwie opowiedzieć. To jest, moim zdaniem, pewne nieporozumienie, które pojawia się w wielu interpretacjach filozofii kantowskiej, między innymi u Jürgena Habermasa, który powiada, że właśnie ta autonomia prawna czy polityczna u Kanta jest odzwierciedleniem autonomii etycznej. Otóż nie. Jest odzwierciedleniem być może, czy pewną instancją, pojęć moralnych, ale nie stricte etycznych²⁷.

a zgodność z drugimi jego moralnością [Moralität – red.]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 26 [VI 214]). Warto zauważyć, że już w kantowskim oryginale istnieje pewne napięcie pojęciowe: prawa moralne w szerokim znaczeniu praw wolności dzielą się na prawa jurydyczne i etyczne, a działanie zgodne z prawem etycznym ma charakter moralny – nie etyczny. Por. wykład 12 z 19.01.2021, przyp. 35 i punkt 12.11. Kloc-Konkołowicz wraca do zaprezentowanego tutaj rozróżnienia pojęciowego w wykładzie 12 z 19.01.2021, punkt 12.9, odwołując się do analizy Otfrieda Höffego, wyróżniającej u Kanta moralność w szerokim sensie (prawa wolności) i wąskim (zgodność z prawem etycznym). Dlatego według Kłoca-Konkołowicza można słusznie powiedzieć, że „Kant rozwija swoją filozofię prawa niezależnie od wymiaru etycznego, [ale] nie można powiedzieć, że rozwija filozofię prawa czy polityki niezależnie od wymiaru moralnego” – albowiem zarówno filozofia prawa, jak i etyka (moralność w sensie wąskim) są podzbiorami moralności w szerokim sensie.

²⁶ Kwestia oddania po polsku tego podziału terminologicznego u Kanta i szerzej w filozofii niemieckiej jest skomplikowana. W tekstach Kanta pojawiają się bowiem warianty trzech pojęć (*moralisch*, *sittlich* i *ethisch*), które po polsku oddawane są zazwyczaj za pomocą wariantów tylko dwóch pojęć („moralny” i „etyczny”). Na język polski kantowskie *Metaphysik der Sitten* tłumaczy się zwyczajowo jako „metafizyka moralności”, choć niemieckie sformułowanie zawiera pojęcie *Sitten* (a nie *Moral*). Jednocześnie np. u Habermasa *Sittlichkeit* przetłumaczone zostało jako „etyczność”, choć on także używa wariantów pojęć *ethisch*, *moralisch* i *sittlich* (por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2005, s. 114. W kwestii kantowskiej terminologii etycznej por. także niemiecko-polski słownik terminologiczny zamieszczony w cytowanym wydaniu *Uzasadnienia metafizyki moralności* na s. 125–126). Por. też wykład 18 z 23.03.2021, przyp. 62.

²⁷ Polemika Kłoca-Konkołowicza z interpretacją kantowskiego stanowiska przez Habermasa jest częściowo kontynuowana w wykładzie 12 i dostępna w jego opublikowanych tekstach. Należy tu zwrócić uwagę na problem interpretacyjny wynikający z powyższego sformułowania. Habermas formułuje bowiem twierdzenie, że u Kanta „prawodawstwo **moralne** odzwierciedla się w prawodawstwie prawnym, moralność w legalności” [podkr. red.], nie zaś, że autonomia **etyczna** odzwierciedla się w autonomii prawnej, jak zostaje to przytoczone powyżej (Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 121). Zarzut Kłoca-Konkołowicza wobec Habermasa zdaje się więc mieć dwojaki charakter. Po pierwsze Kloc-Konkołowicz koryguje pojęciowość Habermasa, stosując się stricte do omówionych wyżej pojęć użytych w *Metafizyce moralności*, zgodnie z którymi analizując relację dwóch porządków, o których mówi Kant, powinniśmy mówić o porządkach prawnym (jurydycznym)

Wiem, że to na razie brzmi dość zawile, ale po prostu chciałem się przede wszystkim wytłumaczyć z tego pomysłu, żeby tutaj z państwem najpierw przeczytać *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Po pierwsze dlatego że – jak sądzę, i to jest tam też napisane – imperatyw kategoryczny to jest zasada nie tylko etyczna, ale także prawna²⁸, a po drugie z powodu tego, że w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* w sposób niezwykle klarowny... O ile oczywiście u Kanta można mówić o klarowności... Z pewnością można mówić o klarowności myśli, być może nie zawsze o klarowności sformułowań. Będziemy się dzisiaj przez niektóre z tych sformułowań przebiegać, więc państwo zobaczą, do czego piję. Ale niewątpliwie myśl Kanta jest klarowna i te myśli dotyczące autonomii, obowiązku, imperatywu chciałbym przybliżyć, żeby państwo te ważne pojęcia, kluczowe dla nowożytnej i nowoczesnej etyki, ale także dla filozofii polityki i filozofii społecznej, dobrze rozumieli.

10.9 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 1

Uzasadnienie metafizyki moralności rozpoczyna Kant od części, która stanowi, można by rzec, próbę wydobywania z potocznego namysłu moralnego pewnych pojęć, przeświadczeń, które potem zostaną poddane analizie bądź rekonstrukcji. Tutaj pojawia się istotne rozróżnienie. Otóż Kant powiada: dobrze zbudowana doktryna etyczna z jednej strony „nie zapożycza niczego od [...] antropologii”²⁹. Czyli to nie jest tak, że możemy doktrynę etyczną, powiada

i etycznym, a nie prawnym i moralnym. Po drugie Kloc-Konkołowicz polemizuje z interpretacją Habermasa, że porządek prawny jest odzwierciedleniem porządku etycznego, zwracając uwagę, że to porządek prawny ma swoisty prymat. Druga polemika por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.12 oraz Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 98–101. Warto jednak dodać, że pierwsza polemika w podanym tu sformułowaniu jest najwyraźniej efektem późniejszych przemyśleń, gdyż w *Rozumie praktycznym w filozofii Kanta i Fichtego* Kloc-Konkołowicz nie rozróżnia tak konsekwentnie pojęć „etyczny” i „moralny”, natomiast w powstałych później notatkach do wykładu można znaleźć wiele cytatów z tej książki, w których sam odrębnie skorygował pierwotne brzmienie tekstu, zastępując przymiotnik „moralny” słowem „etyczny” w odniesieniu do teorii Kanta. Por. też przyp. 65 do wykładu 12 z 19.01.2021.

²⁸ Por. m.in. podkreślany przez Kanta związek imperatywu kategorycznego z powszechnym prawodawstwem i ideą państwa celów (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 66–70 [IV 432–434], por. także tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 42–43 [VI 230–231]).

²⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 6 (IV 389). W tekście Kanta przywołana uwaga odnosi się do filozofii moralnej: „cała filozofia moralna opiera się w zupełności na swej części czystej, a zastosowana do człowieka nie zapożycza niczego od znajomości jego natury (antropologii) [...]”. Jak widać, Kloc-Konkołowicz w niniejszej rekonstrukcji konsekwentnie stosuje pojęciowość omówioną w przyp. 25.

Kant, oprzeć na jakichś wglądach czy twierdzeniach antropologicznych. W tym sensie dobrze skonstruowana teoria etyczna nie jest po prostu uogólnieniem pewnych rozpowszechnionych przeświadczeń moralnych. A zatem nie jest tak, mówi Kant, że my konstruujemy teorię etyczną w ten sposób, że dowiadujemy się, jakie są przeświadczenia moralne rozpowszechnione w danym miejscu w danej epoce, i uogólniając te przeświadczenia, otrzymujemy jakąś abstrakcyjną teorię etyczną.

Z jednej więc strony Kant od początku mówi: moja konstrukcja filozofii moralnej będzie miała właśnie charakter niezależny od antropologii, od historycznych uwarunkowań i od społecznych kontekstów. Z drugiej jednak strony – bo warto widzieć też drugą stronę medalu – teoria etyczna nie może pozostawać w sprzeczności z pewnymi istotnymi intuicjami i praktykami moralnymi, które już jakoś istnieją w świecie. To nie może być tak, że konstruując teorię etyczną, dojdziemy do jakichś twierdzeń czy postulatów, które będą zupełnie sprzeczne z naszymi moralnymi intuicjami³⁰.

Mówię o tym, żebyśmy dobrze zrozumieli, co Kant robi w pierwszej części tego dzieła. Można powiedzieć, że próbuje wydobyć z naszej istniejącej już praktyki moralnej pewne pojęcia i koncepcje, które my już stosujemy, ale w sposób nie do końca dla nas samych jasny. Żeby teraz uprościć: w przekonaniu Kanta imperatyw kategoryczny to nie jest coś, co profesor Immanuel Kant z Königsbergu wyłożył w swoim dziele, tylko to jest coś, co każdy z nas ma w swojej głowie, a raczej w swoim sumieniu. My zawsze działamy już według imperatywu kategorycznego, o ile działamy moralnie, choć może nie zdajemy sobie z tego sprawy. Jak pan Jourdain w komedii Moliera, który mówi prozą, ale o tym nie wie³¹. No więc my działamy Kantem, działamy zgodnie z imperatywem kategorycznym, choć może nie zdajemy sobie z tego sprawy.

Tak naprawdę to jest właśnie pomysł Kanta: wyostrzyć pojęcia moralne, które my już mamy. Ale my – tak myśli Kant – nie mamy ich w taki sposób, że je po prostu jakoś na podstawie empirii, na podstawie naszych doświadczeń kształtujemy, tylko te pojęcia są w nas jako istotach rozumnych. Niezależnie od naszych różnych doświadczeń wszyscy mamy pewnego typu pojęcia, choć najczęściej działają one w sposób niejasny, niesformułowany eksplicitnie.

³⁰ W notatkach przywołany zostaje następujący cytat: „Nie potrzeba żadnej nauki i filozofii, żeby wiedzieć, co należy czynić, aby być uczciwym i dobrym [...]” (tamże, s. 26 [IV 404]).

³¹ Chodzi o sztukę Moliera *Mieszczanin szlachcicem*, w której pan Jourdain po rozmowie z nauczycielem filozofii uświadamia sobie, że całe życie mówił prozą (akt II, scena szósta) (por. Molier, *Mieszczanin szlachcicem*, w: tenże, *Dzieła*, t. 3, tłum. Tadeusz Żeleński [Boy], PIW, Warszawa 1988, s. 344–345).

10.10 Kant: treść intuicji moralnej

Cóż znajdujemy wśród tych przeświadczeń czy intuicji moralnych, które mamy? Znajdujemy postawę, którą możemy nazwać niezgodą na widok pomyślności istot czy podmiotów, które w najmniejszym stopniu na to nie zasługują³². Zdajemy się zakładać, że pomyślność zmysłowa, szczęśliwość – zdrowie, bogactwo, powodzenie, sława, to wszystko, co zwykliśmy uważać za przejawy szczęścia – powinny jakoś zależeć od zasługi moralnej. Mówiąc inaczej: irytujemy się, jeśli powodzi się ludziom nieuczciwym, natomiast wywołuje w nas uczucie dyskomfortu sytuacja, w której ludzie uczciwi, porządni, jak to się mówi, prawi dotykani są jakimiś nieszczęściami, przeciwnościami losu i tak dalej. Odczuwamy w tym pewien rodzaj niesprawiedliwości. Pewnie niektórzy z państwa się uśmiechają: nie, to naiwne. Ale proszę pomyśleć, ileż to filmów opartych jest na tym niby naiwnym schemacie, na naszym przeświadczeniu, że jednak szczęśliwość powinna jakoś odpowiadać zasłudze moralnej, a nie powinno być tak, że uczciwi cierpią.

Kant sugeruje, że mamy taką intuicję, i powiada tak: sprzeciwiając się tak rozumianej niesprawiedliwości świata, przyznajemy, może nie wprost, że wszelkie zmysłowe powodzenie, a zatem wszelka szczęśliwość powinna być uwarunkowana przez moralną wartość osoby. Powinna być, choć w rzeczywistości, jak wiemy, nie jest, bo cierpienie prawych i sprawiedliwych, a także powodzenie nieprawych i niesprawiedliwych jest pewnie najczęstsze. Ale powinna być.

10.11 Kant: dobra wola

Jakąż to wartość moralną osoby traktujemy w ten sposób jako to, co powinno być warunkiem szczęścia? Tę wartość moralną nazywa Kant dobrą wolą³³. *Uzasadnienie metafizyki moralności* zaczyna się od omówienia tego pojęcia. Kant odróżnia dobrą wolę istoty rozumnej czy na początku może po prostu człowieka od wszelkich innych jego cech i przymiotów – cech charakteru czy temperamentu, jakie możemy posiadać jako indywidualny podmiot – bo wszystkie one są pozytywne w jednych kontekstach, ale przy zmienionych kontekstach mogą okazywać się czymś negatywnym.

Zimna krew to jest taki ładny przykład³⁴. Czy posiadanie takiej zdolności, którą Kant nazywa zdolnością zachowania zimnej krwi, to jest pozytywna czy negatywna cecha charakteru? To zależy, mówi Kant. Na przykład u chirurga czy u ratownika medycznego zdolność zachowania zimnej krwi jest bardzo

³² Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 11 (IV 393).

³³ Por. tamże, s. 11–13 (IV 393–394).

³⁴ Por. tamże, s. 12 (IV 394).

pozytywną cechą. Ale czy zdolność do zachowywania zimnej krwi przez mordercę to jest dobra cecha? Może dla samego mordercy tak, ale dla jego ofiar i w ogóle dla świata już nie za bardzo. Może ten przykład jest trochę drastyczny, ale proszę sobie o tym pomyśleć.

W tekście o przyszłości natury ludzkiej, który, mam nadzieję, zdążę tutaj państwu przedstawić, Habermas w pewnym momencie podaje bardzo ciekawy przykład³⁵. Proszę się nad tym zastanowić. Powiada: czy dobra pamięć to jest dobra cecha? Odpowiedzielibyśmy spontanicznie: oczywiście, przecież każdy chce mieć dobrą pamięć. Ludzie nawet jakieś krzyżówki rozwiązują i oglądają teleturnieje, grają w szachy i w brydża, żeby sobie poprawić pamięć, uczą się na pamięć poezji i tak dalej. Dobra pamięć to jest na pewno dobra cecha. No właśnie, mówi Habermas, niekoniecznie. Jeśli ktoś ma traumatyczne doświadczenia, to woli o nich nie pamiętać. Ktoś, kto ma traumatyczne doświadczenia i dobrą pamięć, cierpi.

To tylko przykład. Proszę sobie wykonać taki eksperyment myślowy. Kant powiada: każdy taki przypadkowy przymiot, który czasem mamy, a czasem nie – jedni go mają, inni nie – bywa dobry w pewnych okolicznościach, a w innych już niekoniecznie.

Natomiast nie można sensownie zapytać, mówi Kant, w jakich warunkach dobra jest dobra wola. Niektórzy z państwa teraz powiedzą: hola, hola, profesorze Kloc-Konkołowicz, a raczej profesorze Kant, to nie takie proste, bo bywają takie sytuacje, w których ludzie mają dobrą wolę, a wychodzą z tego jakieś fatalne działania i fatalne konsekwencje.

Tu się sygnalizuje pewien problem, o którym za chwilę powiem bardziej szczegółowo. Kant nie myśli, że dobra wola to jest dobra intencja. To jest pierwsza rzecz, którą trzeba sobie wyjaśnić, żeby nie zrozumieć źle koncepcji etycznej Kanta. Dobra wola to nie są dobre chęci. Mamy w języku polskim piękne powiedzenie, że dobrymi chęciami jest piekło wybrukowane, więc pod tym powiedzeniem Kant by się z przyjemnością podpisał, gdyby je znał. Dobra wola to nie są dobre intencje. Dobra wola u Kanta to nie jest również pewien *habitus*, czyli jak to się nazywa w filozofii moralnej, pewna trwała dyspozycja do podejmowania określonych działań. My czasem mówimy, nawet potocznie, w pewnych kontekstach o ludziach dobrej woli. Ludzie dobrej woli to są ludzie – gdybyśmy mieli to komuś wytłumaczyć – uczynni, życzliwi, skłonni do pomocy. Otóż nie o to tu chodzi, nie chodzi o ludzi dobrej woli, nie chodzi o dobre, pobożne, jak to się czasem mówi, życzenia, nie chodzi o dobre intencje, chęci, tylko o dobrą wolę.

³⁵ Por. Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Scholar, Warszawa 2003, s. 90. W opracowanym tu cyklu wykładów Kloc-Konkołowicz nie omówił tego tekstu, choć miał do niego przygotowane notatki.

A zatem ktoś może powiedzieć: no dobrze, ale w takim razie co to jest ta dobra wola? Dobra wola to nie jest u Kanta trwała cecha naszego charakteru, tylko to jest pewna właściwość formy chcenia. Jeżeli nasze chcenie w danym wypadku ma określoną formę, to wtedy mamy dobrą wolę. Czyli to jest tak, że czasem możemy mieć dobrą wolę, a czasem nie. To jest pewna forma chcenia. Zaraz, mam nadzieję, wyjaśni się, jakaż to ma być ta forma chcenia, która w danym wypadku czyni z naszej woli wolę dobrą.

Dobra wola, mówi Kant, jest dobra bezwarunkowo, to znaczy nie okoliczności, a zatem także nie konsekwencje działań podejmowanych podług dobrej woli decydują o tym, czy ta wola jest dobra, czy nie. O tym, czy wola jest dobra, decyduje zasada, która tę wolę czyni dobrą, zasada naszego działania. „Dobra wola [pisze Kant – J.K.-K.] nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki [...], lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie [...]”³⁶.

10.12 Kantyzm a etyka intencji

Teraz ktoś może powiedzieć: no i proszę bardzo, jednak mieliśmy rację. Kant podważa znaczenie konsekwencji działań. A zatem, jak słusznie pisali niektórzy, to jest po prostu tak zwana etyka zasad czy etyka intencji w przeciwieństwie do etyki konsekwencji³⁷. Tu skupiamy się tylko na zasadach moralnych, którymi się kierujemy, a już konsekwencje działań nas nie obchodzą.

To nie jest uczciwa krytyka stanowiska kantowskiego, ponieważ Kant nie powiada, że konsekwencje naszych działań nie są ważne. One są niezwykle ważne, chodzi tylko o to, że to nie konsekwencje działań, które podejmujemy, decydują o tym, czy wola jest w danym wypadku dobra, czy nie, ale zasada, która rządzi naszym działaniem. Kant tak twierdzi, ponieważ jest przekonany i wielokrotnie wraca do tego w swoich pismach, że my nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji podejmowanych przez nas działań ze względu na to, że jesteśmy tylko skończonymi, ograniczonymi istotami rozumnymi. Mamy natomiast pełną kontrolę nad zasadą, którą kierujemy się, działając. A zatem to zasada, to przyjrzenie się zasadzie, nie zaś wszelkie możliwe konsekwencje naszego działania, jest kryterium rozstrzygającym, czy w danym naszym działaniu urzeczywistniła się dobra wola. Nie znaczy to jednak, że te konsekwencje nie są ważne.

³⁶ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 12 (IV 394).

³⁷ Kloc-Konkołowicz odnosi się do popularnej interpretacji kantowskiej filozofii moralnej, sformułowanej m.in. przez Hegla (por. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 138–139 [§ 135]; a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 53).

Proszę to zrozumieć: twierdzenie, że konsekwencje działań nie są kryterium oceny dobrej woli, nie jest tym samym, co twierdzenie, że konsekwencje działań są nieważne. Dobra wola jest zatem dla Kanta dobra bezwzględnie, a jeśli tak, to możemy rozstrzygnąć, czy ona jest dobra, przez zbadanie zasady, która nią rządzi, a nie przez zbadanie wszystkich możliwych skutków działań podjętych wedle tej zasady, bo tego nie bylibyśmy nawet w stanie zrobić. Konsekwencje działań są zatem istotne, ale nie są istotne dla rozstrzygnięcia, czy działaniem tym kieruje dobra wola.

10.13 Kant: maksyma działania

Uszczegóławiając to pojęcie dobrej woli jako określonej formy chcenia, wprowadza Kant bardzo ważne rozróżnienie. Tutaj pokazuje się, jak bardzo nie-trafne, jeśli nie wręcz krzywdzące są te interpretacje etyki kantowskiej, które określają ją mianem etyki intencji, o czym wcześniej wspominałem. Otóż Kant mówi wyraźnie, *explicite* tak to formułuje: przedmiotem zainteresowania filozofii moralnej nie jest zamiar, jaki chcemy urzeczywistnić w swoim działaniu, lecz maksyma, która ma tym działaniem rządzić³⁸.

I teraz co to jest za maksyma? Kant oczywiście nieustannie używa tego pojęcia i jak się nie rozumie, co to jest maksyma, to bardzo trudno jest zrozumieć, o czym Kant w ogóle pisze. A to jest bardzo proste: maksyma to jest subiektywna zasada działania³⁹. To trzeba sobie jasno powiedzieć: Kant zakłada, że każdym działaniem rządzi pewna reguła. Nie ma czegoś takiego jak działanie bez reguły. Ktoś może powiedzieć: no jak to? Przecież podejmujemy wiele działań nieprzemysłanych.

To jest bardzo istotny moment. Niektórzy wprowadzają takie rozróżnienie: zachowanie i działanie⁴⁰. Ludzie zachowują się w różny sposób, często

³⁸ Kloc-Konkołowicz dokonuje tu syntetycznego podsumowania stanowiska Kanta, por. m.in. następujące uwagi Kanta: „wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w zamiarze, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy [...]” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 20 [IV 399]); „Jeżeli zaś pomyślę sobie imperatyw kate g o r y c z n y, to zaraz wiem, co on zawiera. Ponieważ bowiem imperatyw prócz prawa zawiera tylko konieczność maksymy zgodności z tym prawem [...]” (tamże, s. 50 [IV 420–421]); „Imperatyw kategoryczny, który uznaje czyn sam w sobie bez względu na jakikolwiek zamiar [...] za obiektywnie konieczny [...]” (tamże, s. 41 [IV 415]). A także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 53.

³⁹ Por.: „Maksyma jest to subiektywna zasada woli [...]” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 21 [IV 401]); a także „Maksyma jest to subiektywna zasada postępowania [...]” (tamże, s. 50 [IV 421]).

⁴⁰ Por. Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 11 i n.

nieprzemyślany, na przykład reagując na coś w sposób, jak to mówimy potocznie, impulsywny. Robią coś, ale zapytani o to, dlaczego to zrobili, nie bardzo potrafią wyjaśnić. To nie są działania, lecz jakieś impulsywne reakcje albo właśnie zachowania.

Działanie jest u Kanta pojęciem technicznym, filozoficznym. Każde działanie rządzi się pewną regułą albo: w każdym działaniu można zrekonstruować regułę. I teraz można powiedzieć: ojej, to chyba rzadko działamy, bo ja się nie zastanawiam tyle nad regułami. Nie o to chodzi, że my za każdym razem, jak coś robimy, to najpierw myślimy: oto moja reguła, a teraz to zrobię. Jakbyśmy mieli przy każdym działaniu rekonstruować regułę, która nim rządzi, to byśmy rzeczywiście mało tych działań podejmowali. Działanie zarówno indywidualne, jak i społeczne zostałoby całkowicie sparaliżowane.

Chodzi o to, że działanie to jest taki rodzaj aktywności, w którym jeśli zostaniemy zapytani: jaką regułą się kierowałeś albo kierowałaś?, to jesteśmy w stanie odpowiedzieć na takie pytanie. To nie znaczy, że za każdym razem dokładnie formułujemy sobie w myślach jakąś regułę i dopiero potem działamy, ale kiedy ktoś zapyta nas: słuchaj, co ty właściwie chciałeś zrobić, jaką zasadą kierowałeś się, działając w ten sposób?, to jeśli rzeczywiście działaliśmy, będziemy mogli zrekonstruować ową zasadę. Właśnie ta subiektywna zasada, którą kierujemy się w naszym działaniu, to jest maksyma – nie zawsze wyraźnie sformułowana, ale zawsze możliwa do zrekonstruowania, jeśli ktoś sobie tego zażyczy albo jeśli my sami próbujemy uświadomić sobie, co właściwie robimy.

Warto to sobie zapamiętać, żeby to pojęcie maksymy stało się jasne. To jest po prostu kwestia definicyjna. Maksyma to jest subiektywna zasada, którą kierujemy się w działaniu, nie zawsze sformułowana w sposób wyraźny, ale zawsze w tym działaniu obecna, jeżeli to jest rzeczywiście działanie, a nie jakaś mniej czy bardziej impulsywna reakcja.

Można to ująć również w ten sposób: kantowskiej filozofii moralnej nie interesują zamiary, jakie chcemy zrealizować w swoim działaniu, nawet najbardziej szczytne. Obiektem zainteresowania i analizy filozofii moralnej jest zasada naszego działania, a nie nasze chęci czy zamiary. A zatem z dobrymi chęciami dobra wola nie ma nic wspólnego. Nie ma też nic wspólnego z dobrymi zamiarami. Ma natomiast coś wspólnego z formą chcenia, rozumianą jako zasada, którą kierujemy się w działaniu⁴¹. I to właśnie tę subiektywną zasadę, czyli maksymę, trzeba poddać analizie, żeby dowiedzieć się, czy w danym działaniu ujawniła się dobra wola, czy też nie.

⁴¹ Por.: „Bezwzględnie dobra wola, której zasadą musi być imperatyw kategoryczny, będąc nieokreśloną w stosunku do wszystkich przedmiotów, będzie przeto zawierać tylko formę chcenia w ogóle [...]” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 84–85 [IV 444]).

Drugim pojęciem, które Kant wprowadza obok tego pojęcia dobrej woli, jest pojęcie obowiązku, co do którego także sądzi, że my je jakoś rozumiemy intuicyjnie, w sposób bezpośredni. Twierdzi zresztą, że w pojęciu obowiązku zawiera się pojęcie dobrej woli⁴².

Można powiedzieć, że obowiązek zostaje tu przedstawiony czy zdefiniowany kontekstowo. Kant na początku wyróżnia trzy sytuacje stosunku naszego działania do obowiązku⁴³ i powiada: możemy sobie wyobrazić działanie po prostu sprzeczne z obowiązkiem. Ulubionym przykładem Kanta jest zawsze kłamstwo. Kłamstwo jest sprzeczne z obowiązkiem prawdomówności. No więc kłamiemy i to jest sprzeczne z obowiązkiem. Jasna sytuacja, choć może niezbyt ładna.

Druga sytuacja polega na tym, że my działamy zgodnie z obowiązkiem, ale ze skłonności. Co to znaczy? Proszę sobie wyobrazić sytuację, w której ja mówię prawdę, na przykład publicznie, ale wiem, że dzięki temu, że powiem prawdę, zyskam popularność albo zostanę przez kogoś pochwalony, albo ktoś spojrzy na mnie łaskawym okiem, albo zyskam poklask moich przyjaciół czy publiczności. Więc mówię prawdę, ale mam inne poza obowiązkiem prawdomówności powody, żeby tę prawdę powiedzieć. Nasze doświadczenie życiowe jest chyba dostatecznie bogate, żebyśmy wiedzieli, że zdarzają się takie sytuacje.

I wreszcie, jest trzecia sytuacja działania zgodnego z obowiązkiem, ale dokonywanego też, mówi Kant, z obowiązku. Trzymając się tego samego typu działania, mianowicie mówienia prawdy: to jest sytuacja, w której mówienie prawdy nie przyniesie nam żadnych korzyści, ale stworzy wręcz dla nas poważne problemy czy zagrożenia. Ktoś może powiedzieć: to jest najczęstsza sytuacja, że mówienie prawdy wiąże się z problemami. Więc jeśli mówię publicznie prawdę, ale nikt mnie za to nie chwali, nikt mi nie klaszcze, nikt nie wynosi mnie pod niebiosa, tylko raczej przez to, że powiedziałem prawdę, mogę na przykład stracić przyjaciół, mogę narazić się na nieprzyjemności i tak dalej, to można powiedzieć, jak mówi Kant, że działałem nie tylko zgodnie z obowiązkiem, ale też z obowiązku.

Te przykłady, jak sądzę, są dosyć plastyczne. Kant następnie powiada: tylko działanie z obowiązku ma wartość moralną⁴⁴. Danemu czynowi można przypisać wartość moralną wtedy, kiedy jest on dokonywany nie tylko *zgodnie z obowiązkiem*, ale też *z obowiązku*, a nie na przykład z jakiejś skłonności.

⁴² Por. tamże, s. 16 (IV 397).

⁴³ Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 16–17 (IV 397). Kloc-Konkołowicz podaje tu własne przykłady.

⁴⁴ Por. tamże, s. 18 (IV 398). Kant formułuje tę myśl następująco: „I choć nie pobudza go do tego żadna skłonność [...] dokonuje czynu bez jakiegokolwiek skłonności, li tylko z obowiązku; wtedy dopiero czyn ten posiada swą prawdziwą wartość moralną”.

10.15 Kant: postępowanie moralne a skłonności

To jest ważny i ciekawy moment. Wielu krytyków Kanta powiada mianowicie: to jest właśnie problem z kantowską etyką, że wymaga ona jakiegoś wyrugowania naszych skłonności, a przez to zwraca się przeciwko zmysłowej naturze człowieka⁴⁵. Ważne, żeby zrozumieć, że to także jest niesprawiedliwe wobec Kanta. On nie powiada, że działanie, któremu przypisujemy wartość moralną, musi z konieczności dokonywać się przeciwko naszym skłonnościom. Chodzi tylko o to, że w przypadku działania, które jest zgodne z obowiązkiem, ale jednocześnie skłania nas do niego pewna korzyść, trudno jest stwierdzić, czy źródłem tego działania był sam obowiązek, czy coś innego, i po prostu trudno rozpoznać, czy temu czynowi rzeczywiście można przypisać wartość moralną.

Gdyby Kant rzeczywiście sądził, że działanie moralne musi się zawsze dokonywać wbrew skłonnościom, to byłaby to bardzo niedorzeczna teoria. Wróćmy do naszego przykładu: czy to, że ja wiem, że jeśli powiem prawdę, to zostanę za to pochwalony, znaczy, że mam teraz kłamać, żeby działać moralnie? Przecież to jest teoria absurda. Kant nie chce wygenerować absurda, która byłaby sprzeczna z naszymi intuicjami moralnymi. Oczywiście także i w tym wypadku powinienem powiedzieć prawdę. Kant nie chce powiedzieć, że my mamy wyrugować skłonności z naszych działań. To jest niemożliwe. Chce tylko powiedzieć, że w tych działaniach, które są zgodne z obowiązkiem – na przykład gdy mówimy prawdę – a jednocześnie skłaniają nas do tego różne korzyści, które z tego działania wynosimy, trudno jest powiedzieć, czy podstawą tego działania był sam obowiązek, czy też jakieś nasze skłonności. O to w tym chodzi.

Zatem nie w tym rzecz, że to na pewno nie jest działanie moralne, tylko że my z większą pewnością, nigdy zupełną, ale z większą pewnością możemy twierdzić, że działaniem, czynem moralnym była sytuacja, w której działając zgodnie z obowiązkiem, jednocześnie nie widzieliśmy i nie widzimy żadnych korzyści empirycznych, które z tego działania miałyby wynikać. Powtarzam: jeśli ja mówię prawdę i to mnie naraża na nieprzyjemności, ponoszę w związku z tym nawet pewne straty, może przyjaciele odwracają się do mnie plecami i tak dalej, ale ja i tak ją mówię, to jest bardzo prawdopodobne, że powiedziałem ją nie tylko zgodnie z obowiązkiem, ale też z obowiązku.

Czyn moralny dokonuje się zatem według Kanta z szacunku dla prawa moralnego⁴⁶. Przy czym od razu sygnalizuję państwu, że to prawo moralne

⁴⁵ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 55–57.

⁴⁶ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 21–23 (IV 400–402). W notatkach do wykładu przywołany zostaje cytat: „jedyną więc rzeczą, która mogłaby

u Kanta nie jest rozumiane jako jakiś zestaw gotowych przykazań, nakazów. To nie jest jakaś księga mądrości ani żaden katechizm – żaden gotowy tekst, którego mamy się nauczyć na pamięć. Prawo moralne jest generowane przez nas samych, jak zaraz zobaczymy, ale oczywiście nie według naszego widzimisię. W każdym razie, jeśli czyn dokonuje się z szacunku dla samego prawa moralnego, to jest to czyn moralny.

10.16 Kant obowiązek, cz. 2

W ten sposób otrzymujemy definicję pojęcia obowiązku, które jak mówię, jest pojęciem intuicyjnie przez nas rozumianym, ale to nie znaczy, że zawsze rozumianym jasno i wyraźnie. Mianowicie: „obowiązek jest koniecznością czynu wypływającego z poszanowania prawa”⁴⁷.

10.17 Kant: sprawdzian moralności czynu

I teraz ktoś może powiedzieć tak: no dobrze, czyli, jeśli dobrze rozumiem, Kant chciał wyostrzyć potoczną świadomość moralną i powiedzieć, że nawet w takim potocznym świecie codziennego życia, jeśli działamy moralnie, to już zawsze według takich zasad, a to, co Kant chce zrobić, to tylko te zasady przedstawić nam z większą jasnością, wyostrzyć je, podać w kanonicznym sformułowaniu. Ale jeśli ta potoczna świadomość moralna zobaczy te swoje wyostnione zasady, to może wysunąć słuszną wątpliwość, czy tak modelowo opisane postępowanie moralne jest w ogóle możliwe. Czy to jest w ogóle możliwe, że ja mogę postąpić tylko z obowiązku tam, gdzie nie ma żadnej skłonności, gdzie nie ma choćby cienia jakiejś korzyści, ku której ja się kieruję? Czy możliwe jest takie odseparowanie skłonności od obowiązku, by tylko ten ostatni motywował nas do działania?

Kant wcale nie unika takiego pytania, a nawet je sam formułuje⁴⁸. Powiada: no właśnie, tu powstaje ciekawy problem. Czy można, nawet przy najdokład-

wolę skłaniać, jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – czyste poszanowanie tego praktycznego prawa” (s. 21 [IV 400]). Dalej Kant stwierdza: „Bezpośrednie skłonienie woli przez prawo i świadomość tegoż zwie się s z a c u n k i e m, tak że uważamy go za skutek przez prawo w podmiocie wywołany, a nie za jego przyczynę. Szacunek jest właściwie przedstawieniem wartości, która ogranicza moją miłość własną. [...] Przedmiotem szacunku jest więc jedynie prawo, i to takie, które nakładamy sobie sami, a jednak jako prawo w sobie konieczne” (s. 22–23, przyp. [IV 401]).

⁴⁷ Tamże, s. 21 (IV 400).

⁴⁸ Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* rozważa kwestie bliskie tym, do których odnoszą się przywołane tu przez Kłoca-Konkołowicza pytania, jednak w tekście nie padają one dokładnie w przytoczonej tutaj formie (por. tamże, s. 29–31 [IV 406–407]).

niejszym wejrzeniu w siebie, wykluczyć, że gdzieś na dnie mojego działania nie kryje się jakaś zmysłowa pobudka⁴⁹, jak to Kant nazywa, a mówiąc innymi słowy – jakaś jednak materialna, zmysłowa, empiryczna korzyść, którą wyniosę z działania, a która się skryła za pozorami szacunku dla prawa? Jak państwo wiedzą, jeśli tylko mają bogate doświadczenie życiowe, powody, dla których ludzie coś robią, bywają tak zawikłane, że naprawdę trudno jest do tego dojść. A poza tym źródłem satysfakcji dla jednostek, dla podmiotów mogą być tak różne sytuacje, reakcje, zachowania, postawy czy wypowiedzi, że taka zmysłowa pobudka może czasem przyjmować najdziwniejszą postać, choć jednak gdzieś tkwi.

W takiej wyostrzonej wersji z punktu widzenia Kanta nie byłoby czystym zachowaniem moralnym, gdybym ja na przykład postępował wprawdzie zgodnie z obowiązkiem i doznawał przez to różnych przykrości, ale przy okazji stawałbym przed lustrem i mówiłbym do siebie: ależ ja jestem szlachetny! Podziw dla samego siebie, empirycznego „ja”, też jest pewnego rodzaju pobudką. „Ten tu Jan Kowalski jest taki szlachetny!” – tak można myśleć o sobie samym – „Tu mu kłody pod nogi rzucają, a on daje radę”. To jest bardzo wyrafinowana forma, ale to jest ciągle to nasze „kochane własne ja”⁵⁰, mówi Kant, które zawsze gdzieś tam wychynie zza tych rzekomo czystych źródeł działania. Bardzo to jest zabawny fragment. Kant rzadko bywa zabawny, ale jak już jest zabawny, to rzeczywiście na całego. Nasze „kochane własne ja” zawsze gdzieś tam się jednak znajdzie. Z miłości do gatunku ludzkiego gotów jestem przyznać, że ludzie dokonują często działań z pobudek moralnych. Ale kiedy bliżej przyjrę się tym działaniom, mówi Kant, zawsze gdzieś na dnie odnajdę to nasze „kochane własne ja”. Czasem w bardzo dziwacznych formach, ale jednak ono tam gdzieś jest.

Co to znaczy, że Kant mówi o czymś takim? Kogoś może odrzucać ta etyka kantowska i może sobie wyobrazić takiego klasycznego kantystę jako kogoś, kto reprezentuje taką właśnie prusko-królewiecką, pietystyczną moralność: spełnia obowiązek i jest z tego bardzo zadowolony. Otóż nic z tych rzeczy. Jest niezwykle ważne, żebyśmy mieli świadomość, że kantysta wisi na moralnym włosku. On nawet nie wie, czy sam kiedykolwiek postąpił moralnie. Nie da się ponad wszelką wątpliwość udowodnić – twierdzi Kant – że jakiegokolwiek nasze działanie miało rzeczywiście status czynu moralnego⁵¹. Nie da się ponad

⁴⁹ Por. tamże, s. 26–27 (IV 404).

⁵⁰ Kloc-Konkołowicz parafrazuje następującą uwagę Kanta: „Z miłości do ludzi skłonny jestem przyznać, że stosunkowo największa część naszych postępów odpowiada obowiązkowi; ale przyglądając się bliżej ich zamysłom i zabiegom, natrafiamy wszędzie na to kochane własne ja, które się zawsze wysuwa na czoło” (tamże, s. 30–31 [IV 407]).

⁵¹ Przytoczone przez Kłoca-Konkołowicza zdanie stanowi parafrazę następującego stwierdzenia Kanta: „W istocie jest rzeczą zgoła niemożliwą stwierdzić z wszelką pewnością

wszelką wątpliwość dowieść, że działaliśmy z czystych pobudek, że jedyną pobudką naszego działania był obowiązek. Być może gdzieś na dnie skrywała się jednak jakaś zmysłowa intencja, zmysłowa pobudka. Nie da się udowodnić, że ktoś rzeczywiście w danym wypadku postąpił z czystych moralnych pobudek.

Są sceptycy, mówi Kant, którzy kwestionują czystość intencji moralnych w przypadku każdego działania⁵². Wobec najbardziej, jak to się potocznie mówi, świętych osób wytoczą zawsze jakieś domysły, że tam jest jednak na dnie coś innego. Jest gdzieś to własne kochane ja. Kant powiada: jeśli rację co do wolności moralnej mają sceptycy, to zachowania moralne, nawet te najbardziej wzniosłe i szlachetne, są tylko wyrafinowaną formą miłości własnej. I może w empirii tak właśnie jest – nie wiadomo. Warto to zapamiętać, bo trudność zrozumienia kantowskiej filozofii moralnej polega też na tym, żeby to uchwycić: nie ma nigdy teoretycznej pewności co do czystości pobudek działania. Nie da się tego udowodnić naukowo.

Oczywiście ktoś może powiedzieć: świetnie, odrzuciliśmy niebezpieczeństwo moralnego samozadowolenia, bardzo dobrze. Ale ktoś inny powie: to może dobrze, ale z drugiej strony, czy to jednak nie paraliżuje działania? Jeśli będę cały czas sam siebie szpiegował, zastanawiał się, czy może jednak gdzieś pod tym imperatywem – jak zaraz sobie powiemy – nie ukryła się jakaś zmysłowa pobudka, to będę cały czas sfrustrowany, gdyż będę sam siebie miał za osobę jednak w tym pełnym kantowskim sensie niemoralną czy też realizującą jakieś bardzo wyrafinowane formy miłości własnej, a nie działającą z pobudek czystych.

Otóż postawiono taki zarzut tej teorii kantowskiej. Garve, filozof z Wrocławia, krytyk kantowskiej filozofii moralnej, postawił mu taki zarzut i Kant w tekście *O porzekadle*, który już tu kiedyś przytaczałem, choć inne fragmenty, odpowiedział na to bardzo sprytnie i pragmatycznie, można by powiedzieć⁵³. Powiedział: nie, ja wcale nie postuluję żadnej wiwisekcji moralnej, nie chodzi mi o szpiegowanie własnych pobudek. Jeśli nie znajduję w sobie innych pobudek poza obowiązkiem moralnym, to mogę z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że jedyną pobudką mojego działania był obowiązek. To całkowicie wystarczy, nie muszę tego wcale teoretycznie dowodzić.

za pomocą doświadczenia choćby jeden tylko wypadek, w którym maksyma postępowania, zgodnego zresztą z obowiązkiem, polegałaby jedynie na podstawach moralnych i na przedstawieniu sobie swego obowiązku” (tamże, s. 30 [IV 407]).

⁵² Por. tamże, s. 29 (IV 406).

⁵³ Por. Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 6–18 (VIII 278–289). Autorem zarzutów wobec teorii Kanta był Christian Garve (1742–1798), filozof i tłumacz, jeden z ważniejszych przedstawicieli niemieckiego oświecenia. W kwestii wcześniejszych odwołań Kłoca-Konkołowicza do tekstu *O porzekadle...*, por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.19 i n.

Więc nie musi tutaj wcale być żadnego paraliżu działania, gdyż tu nie chodzi o podejrzliwość wobec siebie, lecz o kantowskie przekonanie, że czystości usposobienia moralnego nie da się dowieść. Dyskusja ze sceptykiem, z kimś, kto podważa czystość usposobienia moralnego, jest zawsze jałowa. Dyskusja z kimś, kto zawsze będzie wskazywał na dnie rzekomych pobudek moralnych jakieś powody czy pobudki o charakterze zmysłowym, nie ma sensu. Dlatego też, mówi Kant, filozofia moralna nie może być uogólnieniem przypadków tak zwanych zachowań moralnych, które zachodzą w świecie rzeczywistym, ani też uogólnianiem jakiejś właściwej postawy moralnej na podstawie przykładów, na przykład postaci godnych naśladowania⁵⁴.

To jest taki uproszczony arystotelizm, z którym polemizuje Kant (oczywiście zaraz fanklub Arystotelesa się uaktywni i powie, że to nie jest wcale Arystoteles), mianowicie przekonanie, że postawy moralne zdobywa się dzięki praktyce uprawiania się w działanie moralne i że jest to kwestia wdrażania się w pewne formy i naśladowania przykładów osób działających moralnie.

Naśladownictwo w ogóle nie ma miejsca w filozofii moralnej. Kant porównuje gdzieś przykłady w kształceniu moralnym do takich chodzików dla dzieci⁵⁵. To takie urządzenia, które podtrzymują dziecko, gdy uczy się chodzić. W pewnym momencie trzeba ten chodzik odłożyć i dziecko musi zacząć iść samo. Tak samo musimy złapać zasadę postępowania moralnego. Możemy podać

⁵⁴ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 32–33 (IV 408–409); Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 56.

⁵⁵ W tekstach Kanta wielokrotnie pojawia się metafora chodzika (*Gängelwagen*). Kloc-Konkołowicz ma tu być może na myśli fragment z *Krytyki czystego rozumu*. W polskim przekładzie autorstwa Romana Ingardena pojęcie to oddane jest słowem „podpórka” i opatrzone wyjaśnieniem w przypisie „przrząd, w którym dzieci uczą się chodzić, «kojec»” (por. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 284 [A 134, B 173–174]). Innym znanym zastosowaniem tego pojęcia jest tekst o oświeceniu, w którym w drugim akapicie Kant posługuje się tą metaforą w znaczeniu podobnym do powyższego. W polskim przekładzie *Gängelwagen* zostało tu także przetłumaczone jako „kojec dla niemowląt”, choć tekst oryginału niekoniecznie to uzasadnia (tenże, *Co to jest Oświecenie*, tłum. Adam Landman, w: tenże, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Comer, Toruń 1995, s. 53 [VIII 35–36]). Stosowane przez Kloc-Konkołowicza pojęcie „chodzik” wydaje się najbardziej adekwatne. Warto też dodać, że Kant poświęcił także kilka uwag krytycznych chodzikom rozumianym już dosłownie jako urządzenie do nauki chodzenia. Uwagi te dobrze oddają tok rozumowania filozofa: „Aby nauczyć dzieci chodzić, używa się powszechnie szelek i chodzików. Dziwną doprawdy rzeczą jest, że chcemy uczyć dzieci chodzić, jakby człowiek i bez tej nauki tego nie potrafił! [...] Przy zastosowaniu tego typu środków pomocniczych dzieci nie uczą się stawiać tak pewnych kroków, jakby robiły to ucząc się chodzić same. Najlepiej jest pozwalać dziecku raczkować po podłodze, póki samo stopniowo nie zacznie chodzić” (tenże, *O pedagogice*, tłum. Dorota Sztobryn, słowo wstępne Sławomir Sztobryn, Dajas, Łódź 1999, s. 60–61 [IX 461]).

komuś sto przykładów postępowania moralnego, ale jak on nie złapie zasady, która w każdym z nich się urzeczywistniła, to nawet sto pierwszy przykład nic mu nie pomoże, bo przy sto drugim przykładzie czy też w sytuacji, w której będzie musiał w podobnym, ale nie identycznym kontekście coś zrobić, znowu postąpi źle. Filozofia moralna według Kanta nie jest uogólnieniem dobrych wzorców, przykładów, standardów zachowań moralnych – nie o to chodzi.

Nawet wobec trwałych dyspozycji, takiego wyrobienia w sobie cnoty etycznej w sensie gotowości do pewnego typu działania, zachowuje Kant zawsze bardzo daleko idący sceptycyzm, dlatego że sądzi, iż tego typu działanie łatwo może przekształcić się w pewien moralny automatyzm. Wtedy może to już nie być działanie z obowiązku, świadomego wyboru moralnego, tylko z pewnego rodzaju przyzwyczajenia.

10.18 Kant: filozofia a potoczne przeświadczenia moralne, cz. 2

Także tutaj Kant bardzo wyraźnie mówi: filozofia moralna nie uogólnia jakichś dobrych wzorów, jakichś przykładów do naśladowania, nie w tym rzecz. „Nie można by się też moralności gorzej przysłużyć [pisze – J.K.-K.] jak chcąc ją wyprowadzić z przykładów. [...] Naśladowanie wcale nie występuje w dziedzinie moralności, a przykłady służą tylko do zachęty [...]”⁵⁶. „[T]utaj wcale nie o to chodzi, czy to lub owo się dzieje, ale o to, że rozum sam przez się, niezależnie od wszystkich zjawisk, nakazuje, co dźiać się powinno”⁵⁷.

Być może, powiada Kant, do tej pory nigdy nie było na świecie prawdziwego przyjaciela⁵⁸. Ja tego nie wiem. Nie da się tego dowieść, że byli prawdziwi przyjaciele. A mimo to każda i każdy z nas wie, co powinien, a czego nie powinien robić prawdziwy przyjaciel. To jest właśnie aprioryczność pojęć moralnych. To że one nie pochodzą z doświadczenia, nie są uogólnieniem naszych moralnych doświadczeń.

Więc choć Kant sięga do czegoś, co można by nazwać fenomenologią życia moralnego, choć się do tego odnosi, choć na przykład pokazuje, że pojęcia obowiązku czy dobrej woli zawarte są już w naszym potocznym namyśle moralnym, to jednak zaprzecza, jakoby było możliwe zbudowanie filozofii moralnej na podstawie wziętych z doświadczenia przykładów. Można by rzec:

⁵⁶ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 32 (IV 408–409).

⁵⁷ Tamże, s. 31 (IV 408).

⁵⁸ Por.: „Choćby nawet dotychczas nie było ani jednego rzetelnego przyjaciela, to niemniej można np. domagać się od każdego człowieka czystej rzetelności w przyjaźni, ponieważ obowiązek ten, jako obowiązek w ogóle, leży przed wszelkim doświadczeniem w idei rozumu, składającego wolę za pomocą zasad *a priori*” (tamże, s. 31 [IV 408]).

kantowska etyka w sposób konieczny odnosi się do potocznych przeświadczeń moralnych, ale pozostaje od nich niezależna, ponieważ nie jest ich uogólnieniem. Jest raczej próbą pokazania, że pewne pojęcia, które podaje w ich czyściej postaci, są już obecne w rzeczywistym działaniu ludzkim. To jest istotna różnica i proszę o tym pamiętać. Kantowska filozofia moralna jest odniesiona do naszego doświadczenia moralnego, ale tylko w tym sensie, że pokazuje, iż w tym doświadczeniu działają już te pojęcia, o których mówi, ale tych pojęć nie traktuje jako uogólnień naszych moralnych doświadczeń.

10.19 Kant: etyka dla istot rozumnych

Dlatego właśnie Kant powiada, że trzeba najpierw skonstruować etykę dla istot rozumnych w ogóle⁵⁹. My znamy tylko jeden przypadek takiej skończonej istoty rozumnej – to jest człowiek – ale właśnie po to, żeby uniknąć błędu budowania filozofii moralnej opartej na antropologii, na jakichś empirycznych wglądach w to, jak ludzie się zazwyczaj zachowują, trzeba skonstruować etykę dla istot rozumnych, a potem odnieść ją do człowieka. Tym razem nie chodzi już o analizę takiej fenomenologii życia moralnego, o potoczne doświadczenie, o empiryczne doświadczenia moralne, o jakąś próbę wypreparowania z niego pewnych pojęć, tylko teraz następuje część konstrukcyjna. W tej kolejnej części *Uzasadnienia metafizyki moralności* jest próba konstrukcji etyki dla istot rozumnych.

Cóż to jest istota rozumna? Od tego się zaczyna. Otóż istotę rozumną Kant definiuje jako taką, która „posiada władzę działania według przedstawienia praw [...]”⁶⁰. Wszystkie rzeczy w przyrodzie – pisze Kant – działają podług pewnych praw, ale tylko istoty rozumne działają według przedstawienia praw⁶¹. Więc wszystko to, co działa w świecie naszego doświadczenia, podlega pewnym prawom, ale istota rozumna najpierw *przedstawia sobie* te prawa, którym podlega. Tu jest zawarty moment przedstawienia, a zatem pewnego dystansu i decyzji, czy my chcemy według tych praw działać, czy nie. Istota rozumna działa według przedstawienia praw, czyli: nie podlega im bezpośrednio, jakby z bezpośredniego przymusu, tylko te prawa zostają jej

⁵⁹ Kant formułuje ten postulat następująco: „dlatego, że prawa moralne mają w ogóle obowiązywać każdą istotę rozumną, trzeba je wyprowadzić z samego ogólnego pojęcia rozumnej istoty w ogóle i w ten sposób wszelką etykę, dla której z a s t o s o w a n i a do człowieka potrzeba antropologii, wyłożyć najpierw całkiem niezależnie od niej jako czystą filozofię [...]” (tamże, s. 37 [IV 412]).

⁶⁰ Tamże, s. 38 (IV 412).

⁶¹ Kloc-Konkołowicz parafrazuje następujące stwierdzenie Kanta: „Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę” (tamże).

przedstawione, a ona podejmuje decyzję, czy chce według nich działać, czy nie. Działanie według przedstawienia praw wyróżnia istoty rozumne spośród wszystkich rzeczy działających w świecie.

Wola człowieka, jak za chwilę się okaże, jest wolą istoty nie tylko rozumnej, ale skończonej istoty rozumnej – Kant często definiuje człowieka jako skończoną istotę rozumną⁶². Skończoną w sensie: ograniczoną, niedoskonałą, niewszzechmocną. Można powiedzieć: istotę rozumną zanurzoną w zmysłowości. A więc wola istoty rozumnej, która zarazem jest skończona, nie zawsze zgadza się z rozumem właśnie. Dlatego między prawem obiektywnym dla danego działania a wolą takiej skończonej istoty rozumnej występuje zawsze relacja nakłaniania, a wymogi tych obiektywnych praw działania jawią się takiej skończonej istocie rozumnej jako imperatywy.

10.20 Kant: pojęcie imperatywu

Tutaj właśnie wprowadza Kant pojęcie imperatywu, czyli pewnego nakazu. Nakazy, imperatywy, mają sens tylko w odniesieniu do skończonych istot rozumnych. Dlatego że istoty te są skończone, czyli zmysłowe, zanurzone w empirii, ich działanie nie zawsze stosuje się do obiektywnych praw, które tym działaniem powinny rządzić. „Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza, nazywa się nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się i m p e r a t y w e m”⁶³.

I teraz ważne jest, żeby zrozumieć, że Kant na początku mówi o działaniach w ogóle. Wiele osób zna z kantowskiej filozofii moralnej pojęcie imperatywu kategorycznego, ekstrapoluje to rozumienie na pojęcie imperatywu w ogóle i sądzi, że jak Kant mówi „imperatyw”, to od razu ma na myśli moralność. Otóż nie. To jest bardzo ciekawe: Kant wykląda w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* nie tylko pewną metafizykę moralności, czyli filozofię moralną, ale także pewną teorię, filozofię działania. Powiada: do każdego działania odnoszą się pewne imperatywy⁶⁴. Dlatego wyróżnia różne rodzaje imperatywów, także w odniesieniu do działań, które w rozumieniu zarówno jego, jak i naszym nie mają nic wspólnego z moralnością. Myśli tak: każde działanie ludzkie ma w sobie pewną subiektywną zasadę – to jest maksyma. Każde działanie ludzkie jednocześnie podlega pewnym obiektywnym prawom. Co to znaczy? To znaczy, że istnieją obiektywne prawa, które definiują, jak należy postępować, by osiągnąć cel danego działania, by być w nim skutecznym.

⁶² Por. tamże, gdzie zostaje to zasugerowane. Zob. także Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 42, 44 (V 25, 26); tenże, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 377 (V 401).

⁶³ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 38 (IV 413).

⁶⁴ Tamże, s. 38–40, 50 (IV 413–415, 420–421).

Można by to sformułować również w ten sposób: każde ludzkie działanie ma określoną logikę subiektywną – to jest ta subiektywna zasada działania, którą się kierujemy – i obiektywną logikę praw, które tym działaniem powinny rządzić. My zawsze możemy tę subiektywną logikę skonfrontować z obiektywną, jeśli to działanie ma być skuteczne.

10.21 Kant: imperatywy hipotetyczne

Dlatego imperatywy są nie tylko moralne, kategoryczne, Kant wyróżnia także tak zwane imperatywy hipotetyczne. Ja wiem, że to może brzmieć trochę abstrakcyjnie, ale zaraz spróbuję państwu pokazać to na przykładach. Wbrew pozorom omawia on tu kwestie, moim zdaniem, dość zrozumiałe i jasne. Na początek cytat, który może nie będzie jasny, ale mam nadzieję, że zaraz się taki stanie. Kant pisze tak:

Wszelkie imperatywy nakazują albo *hipotetycznie*, albo *kategorycznie*. W pierwszym wypadku [czyli w przypadku imperatywów hipotetycznych – J.K.-K.] przedstawiają praktyczną konieczność możliwego czynu jako środka prowadzącego do czegoś innego, czego chcemy (albo przynajmniej możemy chcieć). Kategorycznym byłby imperatyw, który przedstawiałby czyn jako sam w sobie, bez względu na inny cel, jako obiektywnie konieczny⁶⁵.

Imperatywy hipotetyczne dzielą się dodatkowo, zdaniem Kanta, na imperatywy problematyczne i tak zwane asertoryczne⁶⁶. Problematyczne dotyczą możliwego, ewentualnego celu woli. Asertoryczne dotyczą celu rzeczywistego. O co tutaj chodzi?

Imperatywy hipotetyczne w pierwszym przypadku, czyli imperatywy problematyczne, nazywa Kant imperatywami zręczności. Określają one sposoby działania, po których można spodziewać się największej skuteczności dla danego działania, największej skuteczności w osiąganiu dowolnie przyjmowanego celu. Podajmy wreszcie jakiś przykład. Kant powiada: imperatywy zręczności tak samo odnoszą się do działań podejmowanych przez lekarza, jak i podejmowanych przez truciiciela⁶⁷. Może to jest trochę drastyczny przykład, ale przemawiający do wyobraźni. Notabene często ten sam specyfik podany

⁶⁵ Tamże, s. 40 (IV 414).

⁶⁶ W notatkach Kloc-Konkołowicz zawarł ponadto uwagę, że w terminologii Kanta hipotetyczne imperatywy problematyczne nazywane są także imperatywami lub prawidłami *zręczności*, a także imperatywami *technicznymi*; natomiast hipotetyczne imperatywy *asertoryczne* – imperatywami lub radami *mądrości* oraz imperatywami *pragmatycznymi* (por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 59).

⁶⁷ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 42 (IV 415).

w niewielkiej dawce leczy, a w dużej dawce – truje. Więc Kant powiada: tu nie ma specjalnie różnicy, to są dowolne cele. Spójrzmy na nie jako na techniczne cele, które ktoś może sobie przyjmować. Imperatyw rządzący działaniem kogoś, kto chce kogoś uzdrowić, ma taki sam status, jak imperatyw rządzący działaniem kogoś, kto chce kogoś otruć. Chodzi tylko o to, co należy zrobić, żeby skutecznie osiągnąć swój cel.

Można powiedzieć, że z tej perspektywy nawet przepisy kulinarne są pewnym typem imperatywów zręczności. W dobie pandemii⁶⁸ mamy takie doświadczenie, bo dużo rzeczy robimy sami w domu, że na przykład chcemy upiec dobry chleb albo bułkę, mamy jakieś wyobrażenie, subiektywną logikę działania, jak to zrobić. Potem patrzymy na jakiś przepis i myślimy: nie, tak się chyba tego nie robi. I wychodzi nam chleb taki, że nikt go nie chce zjeść. Więc nawet przepisy kulinarne można potraktować jako pewne obiektywne prawa przypisane do pewnego dowolnego działania – dowolnego w tym sensie, że bardzo różne rzeczy możemy chcieć zrobić w świecie – jak mamy działać, żeby osiągnąć skutecznie swój cel. Nawet tutaj następuje rodzaj przymuszenia: jeśli chcesz osiągnąć taki cel, postępuj w ten sposób, rób tak, a nie tak.

A więc w każdym działaniu, nawet w takim które, jak pieczenie chleba, zdaje się nie mieć nic wspólnego z moralnością, przynajmniej nie wprost, można skonfrontować subiektywną logikę działania z obiektywną logiką praw, które nam mówią, co powinniśmy zrobić, żeby osiągnąć założony cel. To są imperatywy zręczności.

Dlaczego Kant wyróżnia jeszcze w ramach tych imperatywów hipotetycznych – hipotetycznych, czyli: jeśli chcesz osiągnąć to i to, zrób to i to – także imperatywy asertoryczne? One odnoszą się do pewnego rzeczywistego celu. Otóż o ile te cele, o których mówiliśmy do tej pory – czy pieczemy chleb, bułkę, sernik, czy robimy w ogóle cokolwiek innego – są problematyczne nie w sensie: podejrzone, tylko w sensie takim, że każdy może mieć inne cele swojego działania, o tyle istnieje pewien cel, który można przypisać wszystkim ludziom, mówi Kant. Tym celem jest szczęśliwość. W tym sensie jest to cel rzeczywisty, a nie tylko indywidualny, dowolny, który jedni mają, a inni go nie mają. Ten cel rzeczywiście możemy przypisać wszystkim⁶⁹.

⁶⁸ Wykłady były wygłaszane zdalnie w okresie przymusowej izolacji społecznej związanej z pandemią COVID-19, co przełożyło się na to, że spędzanie czasu w domu stało się powszechne. Por. *Przedmowa*, s. 14–16.

⁶⁹ Por.: „Hipotetyczny imperatyw, który przedstawia praktyczną konieczność czynu jako środka do sprowadzenia szczęśliwości, jest *asertoryczny*. Wykładać go należy nie jako konieczny jedynie do jakiegoś niepewnego, możliwego jedynie celu, ale jako konieczny do celu, który na pewno i *a priori* możemy z góry przyjąć u każdego człowieka, ponieważ należy do jego istoty” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 42–43 [IV 415]).

To jest oczywiście ukłon Kanta w kierunku tradycji filozoficznej. Jak państwo wiedzą, zwłaszcza klasyczne, antyczne koncepcje moralne były koncepcjami eudajmonistycznymi. Zakładały, że celem ludzkiego działania jest osiągnięcie szczęścia. I Kant powiada: proszę bardzo, ja mogę to chętnie przyznać, ja mogę taki ukłon w stronę tradycji zrobić. Zapewne zgodzimy się co do tego, że dążenie do szczęścia, do osiągnięcia szczęśliwości to jest cel, który możemy przypisać wszystkim ludziom⁷⁰. Kant kłania się więc tradycji, ale jednocześnie to jest taki przewrotny ukłon. Powiada: ale to są nadal imperatywy hipotetyczne. Wprawdzie imperatywy, które nakazują czyny prowadzące do tego celu, jakim jest szczęśliwość, można nazwać asertorycznymi, to jest coś więcej niż zręczność, to jest mądrość...⁷¹ Nie chodzi już tylko o techniczną zręczność, lecz o tak zwaną, jak to się czasem mówi nawet potocznie, życiową mądrość, którą podobno nabywamy z wiekiem, ale nie zawsze. Otóż, proszę państwa, powtarzam: mimo że według Kanta można nazwać te imperatywy hipotetyczne – to dążenie do osiągania celów szczęścia, a nie jakichś tam tylko dowolnych celów – imperatywami mądrości, a nie tylko zręczności, zarówno imperatywy zręczności, jak i imperatywy mądrości są tylko imperatywami hipotetycznymi, ponieważ nie nakazują działania bezpośrednio. Nakazują pewne działanie, o ile chcemy osiągnąć pewien cel⁷².

Co ciekawe, Kant sądzi nawet, że te imperatywy mądrości mają słabszy status niż imperatywy zręczności. Dlatego powiedziałem, że to jest przewrotny ukłon w stronę tradycji. Kant powiada⁷³: na jakiej zasadzie imperatywy hipotetyczne mogą przymuszać naszą wolę do działania? Bardzo prosto: analitycznie. Zgodnie z zasadą: jeśli chcesz danego celu, musisz zastosować takie i takie środki. Jeśli chcesz kogoś wyleczyć w danej chorobie, musisz zastosować takie i takie środki. Jeśli chcesz przyrządzić jakąś potrawę, powinieneś zrobić to i to. I dalej dodaje: można by powiedzieć, że imperatywy mądrości też działają według tej analitycznej zasady. Jeśli chcesz być szczęśliwy, to powinieneś postępować tak i tak. Ale problem polega na tym, mówi, że nie bardzo wiadomo, co do tego pojęcia szczęśliwości rzeczywiście się zalicza. Bowiem szczęście nie jest ideałem rozumu, tylko wyobraźni. Powiada: nie da się powiedzieć a priori człowiekowi, co go uszczęśliwi. On dopiero w swoim doświadczeniu zmysłowym sprawdzi, czy to go rzeczywiście czyni szczęśliwym.

⁷⁰ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.7.

⁷¹ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 43 (IV 416).

⁷² Por.: „Zręczność w wyborze środków do swojego największego dobra można nazwać mądrością w najściślejszym znaczeniu. A zatem imperatyw, który odnosi się do wyboru środków prowadzących do własnej szczęśliwości, tj. przepis mądrości, jest zawsze jeszcze hipotetyczny; nie nakazuje czynu bezwzględnie, lecz tylko jako środek do innego celu” (tamże).

⁷³ Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 45–47 (IV 417–418).

Możemy mieć wzięte z ksiąg starych filozofów jakieś doskonałe pojęcie eudajmonii, szczęścia. Weźmy sobie z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa opis Megalopsychosa⁷⁴. Jaki to on jest wspaniały! Porusza się powoli, mówi głębokim głosem, nie irytuje się i tak dalej. To jest wzorzec szczęścia. Ktoś mówi: dobrze, to ja teraz będę starał się naśladować tego Megalopsychosa i też tak będę postępował. Potem ten ktoś do nas przyjdzie i powie: jednak nie jestem szczęśliwy. Chodzę powoli, mówię głębokim tonem, ale dalej nie jestem szczęśliwy. I co mu na to odpowiemy? – pyta Kant. Niestety, możemy tylko rozłożyć ręce, bo o tym, co naprawdę nas uszczęśliwi, powie nam tylko doświadczenie. Szczęście jest ideałem wyobraźni, a nie rozumu.

Dlatego można powiedzieć, że o ile imperatywy zręczności bardzo szybko zmuszają naszą wolę – bo jeśli chcemy osiągnąć dane cele, to powinniśmy zastosować określone środki – o tyle kwestie celów, które powinniśmy osiągnąć w przypadku pojęcia szczęścia, nie są takie jasne. Gdyby były jasne, gdybyśmy mieli jasne pojęcie szczęścia, to imperatywy mądrości działałyby po prostu na tej samej zasadzie, co imperatywy zręczności. Co znaczy: działałyby? Tak samo przymuszałyby naszą wolę. Gdybyśmy wiedzieli doskonale, co nas uszczęśliwi, to musielibyśmy podjąć takie a takie środki. Ponieważ tak jednak nie jest, bo to jest zmienny ideał i bardzo zależny od wyobraźni, to imperatywy mądrości to są raczej takie rady, mówi Kant⁷⁵. To są rady, a nie prawa, bo nie do końca wiadomo, co nas tak naprawdę uszczęśliwi.

10.22 Kant: imperatywy hipotetyczne a imperatyw kategoryczny

W każdym razie, pomimo tych różnic, o których mówiłem, wszystkie imperatywy hipotetyczne nakazują *warunkowo*. Jeśli chcesz tego i tego, to powinienesz to i to. Tylko imperatyw kategoryczny, a zatem nakaz moralności, nakazuje pewne zachowanie nie za pośrednictwem pewnego warunku, lecz *bezpośrednio*, bez względu na cele, jakie sobie stawiamy. Czyli: nakazom imperatywu kategorycznego odebrany zostaje warunek ograniczający.

⁷⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 154–159 (ks. IV, 3; 1123 a–1125 a).

⁷⁵ Por.: „Z tego wynika, że imperatywy mądrości, ściśle mówiąc, wcale nie mogą nakazywać, tj. przedstawiać czynów obiektywnie jako praktycznie koniecznych, że uważać je trzeba raczej za rady (*consilia*), aniżeli za nakazy (*praecepta*) rozumu i że zupełnie nierozwiązalne jest zadanie: określić w sposób pewny i ogólny, jakie postępowanie będzie służyło szczęśliwości istoty rozumnej” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 47 [IV 418]).

Ja jeszcze wrócę dokładniej do tego, jak brzmi ten imperatyw kategoryczny w tym słynnym sformułowaniu⁷⁶. Moi nauczyciele, gdy ja jeszcze studiowałem filozofię, mówili, że jak ktoś studiuje filozofię, to obudzony o drugiej w nocy musi umieć wyrecytować z pamięci formuły imperatywu kategorycznego. Jeszcze ważniejsze od recytowania z pamięci o drugiej w nocy jest jednak to, żeby rozumieć, skąd się te formuły imperatywu kategorycznego biorą. Spróbuję to państwu bardziej szczegółowo wytłumaczyć już podczas kolejnego wykładu, po Świętach. Jeśli się dokładnie wczytać w tekst Kanta, to to bardzo dobrze widać.

Już dzisiaj chciałbym jednak państwu powiedzieć, na czym polega różnica w odniesieniu do tego samego działania. Możemy sobie wyobrazić trzy różne imperatywy. Weźmy ulubiony przykład Kanta – prawdomówność, zakaz kłamstwa – i teraz odnieśmy do niego trzy różne imperatywy. Imperatyw techniczny, czyli rodzaj imperatywu hipotetycznego, zwany imperatywem zręczności albo właśnie imperatywem technicznym, mógłby brzmieć: „jeśli chcesz zyskać zaufanie – kredyt zaufania, tak Kant to nazywa⁷⁷ – jakiegoś człowieka, nie okłamuj go”. Po co chcesz zyskać kredyt zaufania u tego człowieka, tego nie wiadomo. To właśnie jest problematyczne. Cele mogą być różne. Ktoś może chce zyskać zaufanie jakiegoś człowieka, bo chciałby, żeby ten człowiek był jego przyjacielem. To bardzo ładny cel, ale ktoś inny może chce zyskać zaufanie jakiegoś człowieka, bo chciałby go wykorzystać, oszukać, okraść. Tak czy owak, czy on ma dobre cele, czy tak zwane złe cele, to imperatyw jest ten sam: „chcesz zyskać czyjeś zaufanie – w jakim celu, to już w tym kontekście nieistotne – nie okłamuj go”. Więc to jest imperatyw hipotetyczny, imperatyw pewnej zręczności, skuteczności pewnego celu.

Teraz imperatyw tak zwany pragmatyczny, czyli ta rada mądrości mogłaby brzmieć: „jeśli chcesz być szczęśliwy, nie okłamuj innych”. Ktoś mógłby zapytać: a co to ma wspólnego? Można by odpowiedzieć, że człowiek, który dąży do szczęścia, powinien być prawdomówny, bo jednak kłamstwo ma krótkie nogi, w kłamstwo łatwo się zaplątać, a jak ktoś zostanie zdemaskowany jako kłamca, to zrujnuje się tym samym jego autorytet i tak dalej. Znamy to. Ktoś może na to rzec: a tam, czy akurat to czyni szczęśliwym? Ale nawet jeśli tak powie, to przyzna rację Kantowi, który właśnie zwraca uwagę na to, że kwestia szczęścia jest dość problematyczna. Przyjmijmy jednak, że rzeczywiście do poję-

⁷⁶ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.1.

⁷⁷ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 48 (IV 419). W oryginale pojawia się wyłącznie słowo *Credit*, bez żadnego doprecyzowania. W polskim przekładzie mowa jest o „kredycie [moralnym]”. Dopowiedzenie w nawiasie kwadratowym pochodzi od Romana Ingardena, który na potrzeby wydania BKF poprawił i doprecyzował wcześniejszy przekład Mściława Wartenberga, posługującego się w tym miejscu pojęciem „wiary”.

cia szczęścia przynależy budowanie pewnego autorytetu wokół własnej osoby, a ten autorytet buduje się także, nie kłamiąc. Więc rada mądrości mogłaby brzmieć: „jeśli chcesz cieszyć się powszechnym zaufaniem i autorytetem, nie kłam, bo to należy do pojęcia szczęścia”.

A jak brzmiałby imperatyw kategoryczny? „Nie kłam”. Kropka. Nie: „jeśli chcesz zyskać kredyt zaufania w jakimś celu”. Nie: „jeśli chcesz być szczęśliwy, bo uważasz, że bycie uważanym za prawdopodobnego i szczerego należy do pojęcia szczęścia”. Bez „jeśli”. Po prostu: „nie kłam”. Wszelkie warunki ograniczające zastosowanie pewnej zasady zostają wyłączone. To jest właśnie imperatyw kategoryczny.

Kant wprowadził pojęcie imperatywu kategorycznego, odwołując się do pewnego przykładu, ale to nie jest tak, że robi to tylko za pośrednictwem przykładu. Pokazuje także od strony formalnej, skąd dokładnie bierze się to słynne sformułowanie imperatywu kategorycznego: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁷⁸. Trzeba tylko uważnie czytać tekst. Spróbuję to państwu po przerwie świątecznej zrekonstruować, te kolejne sformułowania imperatywu kategorycznego, zwłaszcza to szczególnie nas interesujące sformułowanie dotyczące woli powszechnej prawodawczej. Dowiemy się, dlaczego postawienie się w roli powszechnego prawodawcy – kogoś kto stanowi prawo dla całej wspólnoty istot rozumnych i zarazem temu prawu podlega (ta figura, jak państwo słyszą, przypomina jako żywo figurę woli powszechnej niedawno przez nas omawianej w filozofii Rousseau⁷⁹) – jest, zdaniem Kanta, jedynym źródłem ludzkiej godności; dlaczego w tej roli manifestuje się zasada autonomii, która jest jedyną podstawą ludzkiej godności. O tym wszystkim opowiem państwu już po przerwie świątecznej. Zostawiam państwu imperatyw kategoryczny Kanta jako prezent pod choinkę. Może to nie jest ten pierwszy z listy prezentów wymarzonych, którą państwo zawarli w liście do Świętego Mikołaja, ale to jest na pewno prezent wartościowy, nad którym warto się zastanowić.

Życzę państwu zdrowych, spokojnych Świąt i mnóstwa optymizmu w Nowym Roku. Naprawdę chciałbym, żeby ten Nowy Rok przyniósł zmianę, żebyśmy mogli, może jeszcze nie w styczniu i nie w lutym, ale już w tym przyszłym roku wrócić do normalności, zobaczyć się w warunkach świata życia, a nie tylko za pośrednictwem technologii. Z całego serca tego państwu życzę.

⁷⁸ Tamże, s. 50 (IV 421).

⁷⁹ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.18.

11.1 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 1: wprowadzenie – 11.2 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 1 – 11.3 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 2: przykłady – 11.4 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 3 – 11.5 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 4: rozumienie logiczne i wolitywne – 11.6 Kant: obowiązki wobec siebie i innych – 11.7 Kant: przykłady obowiązków wobec siebie – 11.8 Kant: przykłady obowiązków wobec innych – 11.9 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 2: formuła prawa przyrody – 11.10 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 3: zakaz instrumentalizacji – 11.11 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 4: formuła autonomii i wpływ Rousseau – 11.12 Kant: państwo celów – 11.13 Habermasa interpretacja kantowskiej idei autonomii – 11.14 Kant: idea autonomii jako ludzkiej godności – 11.15 Kant: krytyka heteronomicznych systemów etycznych – 11.16 Kant: wolność a determinizm – 11.17 Kant: transcendentalizm jako uzasadnienie filozofii moralnej – 11.18 Kant: perspektywa autonomii i perspektywa przyrodoznawstwa – 11.19 Kant: filozofia moralna a przesąd ludu

Witam państwa bardzo serdecznie w nowym roku. Mam nadzieję, że mimo niezbyt sprzyjających okoliczności zdołaliście państwo jakoś wypocząć w czasie tej przerwy świąteczno-noworocznej. Jeszcze raz życzę państwu, żeby ten nowy rok rzeczywiście przyniósł nam wiele dobrego, żeby zmieniła się ta niezbyt przyjemna sytuacja, w której ciągle tkwimy.

Wracamy dzisiaj do Królewca, do gabinetu Immanuela Kanta i do *Uzasadnienia metafizyki moralności*. Jak państwo pamiętają, przed przerwą świąteczną zaczęliśmy już omawiać najważniejsze idee tego dzieła. Przede wszystkim chodzi mi oczywiście o wydobycie kluczowej z punktu widzenia filozofii społecznej idei autonomii i związanego z tym pojęcia woli powszechnie prawodawczej. Zatrzymaliśmy się w tym miejscu, w którym Kant pokazuje, na czym

polega różnica między imperatywem kategorycznym a wszelkiego typu innymi imperatywami, które mogłyby zresztą skłaniać nas do tego samego działania¹.

11.1 Kant: imperatyw kategoryczny,

cz. 1: wprowadzenie

Wspominałem państwu o przekonaniu wśród filozofów, że każdy, obudzony w środku nocy, powinien umieć wyrecytować formuły imperatywu kategorycznego. Jednak w gruncie rzeczy to jest bardzo niekantowskie i sprzeczne z duchem krytycznej filozofii. Tu nie chodzi o żadne recytowanie, tylko o to, żeby zrozumieć, skąd ta słynna formuła imperatywu kategorycznego się bierze. Chciałbym to dzisiaj państwu tak przedstawić, żeby stało się jasne, w jaki sposób Kant dochodzi do swojego sformułowania imperatywu kategorycznego, dlatego że on to bardzo dokładnie opisuje. To jest pewnego typu formalne rozumowanie, które do tego sformułowania prowadzi.

Kant zastanawia się nad kwestią, w jaki sposób te różne imperatywy, które opisał, mogą skłaniać naszą wolę do działania, jak mogą ją przymuszać. Jak pamiętamy, imperatyw zawsze jest wyrazem pewnego przymuszenia, pewnej powinności. I teraz pojawia się pytanie: w jaki sposób te różne imperatywy mogą oddziaływać na naszą wolę, tak by skłaniać ją do działania?

W przypadku imperatywów hipotetycznych, czy to zręczności, czy mądrości, sprawa jest jasna, powiada Kant. To nie jest wcale skomplikowane: jeśli chcesz celu, musisz także chcieć środka prowadzącego do tego celu. Jeśli chcesz kogoś uzdrowić, musisz zastosować odpowiedni środek. Jeśli chcesz zdobyć czyjeś zaufanie, musisz postępować w pewien określony sposób. Jeśli chcesz być szczęśliwy, powinienesz robić to i to. Tutaj problem nakłaniania woli znika. To jest zasada o charakterze analitycznym, stwierdza Kant: jeżeli chcesz celu, musisz chcieć także środków prowadzących do tego celu.

Jedyną kwestią, która pozostaje do wyjaśnienia, jest zatem możliwość wpływu na naszą wolę imperatywu kategorycznego, który nie jest już uzależniony od żadnego warunku². Jak to jest możliwe, że w naszym działaniu możemy kierować się imperatywem kategorycznym, który nie jest już ograniczony do żadnych warunków? Można to ująć w ten sposób, i tak właśnie formułuje to Kant, że w przypadku imperatywu kategorycznego działanie zostaje nakazane w sposób bezpośredni, bez żadnych ograniczeń do określonych warunków. W przypadku imperatywu kategorycznego niejako bezpośrednio wiadomo, co mam zrobić.

¹ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.22 oraz przyp. 23.

² Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 47–49 (IV 419–420).

I rzeczywiście Kant pisze w ten sposób:

Jeżeli pomyślę sobie hipotetyczny imperatyw w ogóle, to nie wiem z góry, co on będzie zawierał, dopóki nie jest mi dany warunek [to właśnie to ograniczenie, cel, ze względu na który chcemy jakieś działanie podjąć – J.K.-K.]. Jeśli zaś pomyślę sobie imperatyw kategoryczny, to zaraz wiem, co on zawiera. Ponieważ bowiem imperatyw prócz prawa zawiera tylko konieczność maksymy zgodności z tym prawem [...]³.

Tu kłania się kantowski oryginał. Ten język jest specyficzny, a jeszcze w dodatku w tym skądinąd bardzo dobrym tłumaczeniu w tym miejscu raczej słabo przetłumaczony. Żeby to było zrozumiałe, powinno brzmieć raczej:

Ponieważ bowiem imperatyw prócz prawa zawiera tylko konieczność *zgodności maksymy* z tym prawem, prawo zaś nie zawiera żadnego warunku, do którego byłoby ograniczone, przeto nie pozostaje nic prócz powszechności prawa w ogóle, z którym maksyma czynu ma być zgodna, a którą to zgodność właściwie jedynie imperatyw przedstawia jako konieczną.

Kategoryczny imperatyw jest więc tylko jeden i brzmi następująco: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem⁴.

Ostatnie zdanie to jest to słynne sformułowanie imperatywu kategorycznego. Wiem, że ten cytat mógł nie zabrzmieć jeszcze dostatecznie jasno. Jest napisany dość nieprzejrzystym językiem, ale zaraz spróbujemy go sobie dokładnie zanalizować i wtedy stanie się jasne, skąd nagle bierze się ta słynna formuła o tym, że mamy postępować według takiej maksymy, dzięki której możemy zarazem chcieć, by ta maksyma – czyli subiektywna reguła naszego postępowania – miała stać się powszechnym prawem. To nie jest wzięte z sufitu, ta formuła imperatywu kategorycznego nie spada nam nagle z nieba. Kant w tym fragmencie, który państwu tutaj przytoczyłem, rzeczywiście tłumaczy, skąd ona się bierze.

Powiedzieliśmy sobie tak: wszelkim działaniem rządzą pewne reguły⁵. Nie ma czegoś takiego jak działanie, którym nie rządzą jakieś prawa. Istnieją obiektywne reguły działania – o ile działanie ma być skuteczne, powinno się

³ Tamże, s. 50 (IV 420).

⁴ Tamże, s. 50 (IV 420–421). Uwidocznione za pomocą kursywy zastąpienie sformułowania „maksyma zgodności” przez „zgodność maksymy” stanowi wypowiedzianą na nagraniu z emfazą ingerencję Kłoca-Konkołowicza w tekst polskiego przekładu.

⁵ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.13.

dokonywać według pewnych obiektywnych reguł – ale są też reguły subiektywne. Maksyma to jest właśnie ta nasza subiektywna zasada działania. Powiedzieliśmy sobie, że w przypadku każdego działania można mówić o pewnej subiektywnej logice tego działania i o pewnych obiektywnych prawach, które zapewniłyby mu skuteczność.

Ale co znaczy u Kanta obiektywne prawo? Obiektywne prawo to prawo powszechne⁶, prawo, które stosuje się do wszystkich przypadków i do wszystkich podmiotów. Prawo obiektywne wiąże się z pewną powszechnością. Gdyby tej powszechności nie było, a prawo w pewnych przypadkach by nie działało, to przestawałoby być prawem w tym kantowskim znaczeniu. W przypadku imperatywów hipotetycznych mamy do czynienia z powszechnością prawa, z tymi obiektywnymi regułami, według których powinniśmy dokonywać działania, żeby było skuteczne – to jest to obiektywne i powszechne prawo. „Każdy, kto chce na przykład uzdrowić kogoś w danym wypadku, powinien zrobić to i to” – to jest powszechność. Mamy powszechność: „każdy” plus warunek: „jeśli chce kogoś uzdrowić”; powszechność plus warunek – pewnego rodzaju cel, który chcemy zrealizować.

W przypadku imperatywu kategorycznego, jak sobie powiedzieliśmy, ten warunek nie odgrywa już roli, znika. Nie ma już tego warunku ograniczającego. Co zatem zostaje? Powszechność. Proszę zobaczyć, to jest bardzo sprytnie i jak sądzę, bardzo logicznie skonstruowane. W przypadku imperatywów hipotetycznych jest powszechność prawa plus warunek, a w przypadku imperatywu kategorycznego warunek znika i zostaje powszechność prawa. My się nadal kierujemy naszą subiektywną regułą postępowania, więc żeby teraz zoperacjonalizować tę relację między naszą maksymą a owym powszechnym, obiektywnym prawem, musimy sprawić, by maksyma, którą się kierujemy, czyli ta subiektywna reguła, mogła stać się powszechnym prawem; by ona odpowiadała powszechnemu prawu.

11.2 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 1

Ten sprytny zabieg polega u Kanta na tym, że istnieje nieskończona ilość maksym, subiektywnych reguł działania⁷. Co więc musimy zrobić? Przeprowadzić eksperyment: musimy podnieść naszą maksymę do rangi powszechnego prawa. W literaturze krytycznej dotyczącej Kanta nazywa się to testem

⁶ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 50–51 (IV 420–421).

⁷ Por.: „Możemy sobie to, co jest możliwe tylko przy pomocy sił jakiejś istoty rozumnej, pomyśleć jako możliwy cel dla jakiegokolwiek woli, i dlatego istnieje w rzeczywistości nieskończona ilość zasad czynu, o ile przedstawiamy go sobie jako konieczny do osiągnięcia jakiegoś możliwego celu, który ona ma urzeczywistnić” (tamże, s. 41 [IV 415]).

uogólnialności⁸ – sprawdzamy, czy nasza subiektywna maksyma mogłaby stać się powszechnym prawem.

Jeszcze raz, żebyśmy to dobrze zrozumieli: do każdego działania można przyporządkować pewne obiektywne prawa. Większość działań, które podejmujemy, to są działania, które są nakazywane czy też w przypadku których naszą wolę skłaniają imperatywy hipotetyczne. Dostosowujemy naszą subiektywną maksymę do powszechnego prawa ze względu na pewien warunek, ze względu na pewien cel, który chcemy osiągnąć. W przypadku imperatywu kategorycznego ten cel, ten warunek odpada, więc pozostaje tylko kwestia dostosowania naszej subiektywnej reguły postępowania do powszechnego prawa. Stąd podniesienie naszej maksymy do rangi powszechnego prawa, czyli sprawdzenie, czy nasza subiektywna reguła postępowania mogłaby stać się prawem obiektywnym, czyli prawem powszechnym: zasada, która kierowałaby działaniem wszystkich.

11.3 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 2: przykłady

Żeby nie być gołosłownym, spróbuję podać jakiś przykład. Kant bardzo często posługuje się przykładem depozytu, więc powiedzmy o tym, żeby wszyscy wiedzieli, o co chodzi⁹. Ktoś składa w nasze ręce swoje pieniądze, czyli przekazuje nam je w depozyt. Wie o tym tylko ten, kto ten depozyt u nas złożył, i my sami. Nikt ponadto o tym nie wie, żaden urząd podatkowy, żadni sąsiedzi, żadni nasi przyjaciele, nikt. Ktoś bogaty zdeponował u nas pieniądze. Powiedzmy, że my jesteśmy biedni, a on u nas te pieniądze zostawił, bo ma do nas zaufanie. I teraz ten ktoś umiera. Możemy sobie skonstruować taki przykład, tak jak Kant, który zawsze wyostreza te swoje przykłady dylematów moralnych, żeby tym jaśniej pokazać, na czym polega nakaz rozumu, imperatyw. My sami jesteśmy biedni, ale moglibyśmy przeznaczyć te zdeponowane u nas pieniądze na jakieś bardzo dobre, pozytywne cele. Nie wiem, na wykształcenie i wychowanie naszych dzieci czy też na cele charytatywne lub na coś takiego. Tymczasem rodzina tego zmarłego to są jacyś utracjusze. Oni zaraz te pieniądze przepuszczą albo wydadzą na używki lub hazard. W każdym razie wszystkie

⁸ Na podstawie notatek można przypuszczać, że Kloc-Konkołowicz ma na myśli m.in. prace Otfrieda Höffego i Onory O'Neill (por. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. Andrzej M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 176; Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1989, s. 81 i n.).

⁹ Por. Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 15–16 (VIII 286–287). W dalszej części wykładu Kloc-Konkołowicz parafrazuje i rozwija przykład przytoczony przez Kanta w *O porzekadle...*

empiryczne racje skłaniałyby nas do tego, żeby te pieniądze zostawić u siebie i przeznaczyć na dobre cele.

Ale jak państwo pamiętają, Kant powiada, że filozofii moralnej nie interesują nasze zamiary¹⁰. Filozofia moralna bada reguły naszego działania. Jakąż to regułą chcę się posłużyć, skoro ten depozyt został u mnie zdeponowany? Proszę zobaczyć, jak to jest sprytnie skonstruowane: nikt się o tym nie dowie, jeśli ja te pieniądze zachowam dla siebie, i są tysiące empirycznych powodów, które przemawiają za tym, żebym ja te pieniądze zostawił u siebie i dobrze je wykorzystywał, zamiast oddać je rodzinie zmarłego, żeby oni następnego dnia przepuścili te pieniądze na jakieś nonsensowne działania.

Ale to nie zamiary – moje dobre czy złe – się liczą. Liczy się reguła postępowania. Jakąż to regułą ja chcę się w tym wypadku kierować? Że mogę sprzeniewierzyć depozyt wtedy, kiedy uznam to za stosowne z jakichkolwiek powodów: „mogę sprzeniewierzyć depozyt, jeśli uznam to za stosowne”.

Kant mówi: spróbuj podnieść teraz swoją subiektywną regułę do rangi powszechnego prawa. Zastanów się, co by było, gdyby wszyscy działali według tej zasady. Co by się stało? Instytucja depozytu straciłaby sens i przestałaby istnieć, ponieważ każdy wiedziałby, że nikomu nie może zaufać, iż zdeponowane pieniądze zostaną zwrócone.

Żeby posłużyć się innym przykładem – kłamstwa. Chcemy czasem skłamać z takich czy innych powodów. Kant, który jest w tym wypadku absolutnie bezlitosny, nie dopuszcza żadnych wyjątków, jeśli chodzi o kłamstwo, co zresztą doprowadziło już za życia Kanta do silnych kontrowersji. Słynna jest kontrowersja z Benjaminem Constantem, który przeciwstawił się temu rygoryzmowi i stwierdził, że są sytuacje, w których jednak to kłamstwo wydaje się mniejszym złem¹¹. Ale Kant powiada: my możemy chcieć skłamać w jakiejś sytuacji, ale nie chcemy powszechnego prawa kłamania¹². To powszechne

¹⁰ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.13.

¹¹ Por. odpowiedź Kanta, która zawiera także główne zarzuty Constanta w: Immanuel Kant, *O rzekomym prawie kłamania z miłości bliźniego*, tłum. Paweł Łuków, Anna Szyrwińska, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004, r. 13, nr 4(52), s. 25–29. Kant stwierdza m.in.: „Prawdopodobność w wypowiedziach, których nie sposób uniknąć, jest formalnym obowiązkiem człowieka wobec każdego, niezależnie od tego, czy powstanie stąd duża strata dla niego samego lub dla innych; i chociaż, oszukując tego, kto niesprawiedliwie przymusza mnie do wypowiedzi, nie wyrządzam mu żadnej nieprawości, to przecież popełniając takie oszustwo, dopuszczam się nieprawości w najistotniejszej części obowiązku w ogóle, przez co oszustwo to można nazwać kłamstwem (choć nie w sensie prawniczym); tzn. sprawiam, w stopniu, w jakim jest to dla mnie możliwe, że nikt nie wierzy wypowiedziom (deklaracjom) w ogóle, a wobec tego też, że upadają i tracą moc wszystkie prawa, które opierają się na umowie, co jest nieprawością wyrządzoną człowieczeństwu w ogóle” (s. 26 [VIII 426]).

¹² Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 52–53 (IV 422–423). Opisane tu stanowisko Kanta nie jest bezpośrednią odpowiedzią na zarzut Constanta, ale

prawo kłamania kasowałoby w ogóle instytucję i prawdomówność, i kłamstwo. Kłamstwo udaje się tylko dlatego, że istnieje instytucja wzajemnego zaufania i prawdomowości – instytucja w sensie powszechnie uznawanej praktyki. Za każdym razem, kiedy chcemy postąpić sprzecznie z prawem moralnym, tak uważa Kant, chcemy po prostu zrobić dla siebie wyjątek. Nie chcemy, by wszyscy tak postępowali. Chcemy, by inni trzymali się pewnej reguły, ale dla siebie chcemy zrobić wyjątek.

Można powiedzieć, że imperatyw kategoryczny w sformułowaniu tego tak zwanego testu uogólnialności ma nam właśnie zdać sprawę z tego, że gdybyśmy ten nasz wyjątek podnieśli do rangi reguły, to przestałby być wyjątkiem i znikłaby też nasza korzyść.

Kant uważa wręcz, że w tej maksymie podniesionej do rangi prawa zachodzi logiczna sprzeczność¹³, że ona jest sprzeczna sama ze sobą. Mnie się wydaje, że to jest jakiś rodzaj skrótu myślowego. Bardziej precyzyjnie trzeba by to chyba ująć jakoś tak: taka sprzeczna z prawem moralnym maksyma, czyli maksyma, w której ja chcę zrobić dla siebie wyjątek, podniesiona do rangi powszechnego prawa, jest sprzeczna z pewną instytucją, w ramach której ja w ogóle chcę podjąć moje działania.

Jeszcze inny przykład, często podawany w podręcznikach etyki, to jest ten słynny gapowicz, który przemieszcza się środkami komunikacji miejskiej, nie zapłaciwszy za bilet, czyli właśnie ktoś, kto chce dla siebie zrobić wyjątek. Gdyby zastosować test uogólnialności, to co sprawiłaby podniesiona do rangi powszechnego prawa zasada: nie zapłacę za bilet, jeśli nie będę miał na to ochoty albo jeśli uznam za stosowne nie płacić? Sprawiałaby, że oczywiście nikt nie płaciłby za bilety, a komunikacja po prostu przestałaby funkcjonować, przestałaby jeździć wszystkie autobusy i tramwaje. Niepłacenie za bilet i jednocześnie korzystanie z komunikacji miejskiej udaje się tylko dlatego, że inni płacą. Owa subiektywna zasada, że nie będę płacił, jeśli tylko nie będę chciał, podniesiona do rangi powszechnego prawa, skasowałaby samą instytucję komunikacji, z której chcę skorzystać. To jest właśnie ta sprzeczność między moją intencją skorzystania z instytucji a subiektywną zasadą, która gdyby została podniesiona do rangi powszechnego prawa, tę instytucję by zablokowała.

To jest ciekawe: Kant zakłada, że postępowanie zle w sensie moralnym, czyli postępowanie niemoralne, nie polega z naszej strony na jakichś diabolicznych planach, na naszych przewrotnych intencjach, tylko po prostu to jest taka klasyczna, jakże często spotykana w życiu zasada, że my chcemy zrobić dla siebie wyjątek – niech wszyscy postępują według pewnej reguły, tylko nie ja.

stanowi komentarz do przywołanej w formie przykładu w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* postawy kogoś, kto chce zaciągnąć pożyczkę, wiedząc, że jej nie spłaci.

¹³ Por. tamże, s. 53–55 (VIII 422–424).

Imperatyw kategoryczny, rozumiany jako test uogólnialności, pokazuje nam, że nie da się tej zasady podnieść do rangi powszechnego prawa, że gdyby wszyscy robili wyjątek dla siebie, to wtedy instytucja czy praktyka rządzona pewnymi regułami po prostu przestałaby działać. Na tym polega ta sprzeczność i stąd ten test, który powinniśmy wykonywać, gdy chcemy dowiedzieć się, czy nasza subiektywna zasada postępowania jest zgodna z prawem moralnym.

11.4 Kant: test uogólnialności maksymy, cz. 3

Proszę zobaczyć, to jest ten formalizm w etyce, o którym często się mówi w kontekście Kanta. Tu nie ma jakiegos gotowego zestawu obowiązków. Gdy mówię o prawie moralnym to, tak jak już państwu sygnalizowałem¹⁴, nie chodzi o jakąś księgę, do której mogę zajrzeć i zobaczyć w spisie treści czy w skorowidzu gdzieś pod jakimś hasłem, czy moje działanie jest tam zapisane, czy nie. Oczywiście takiej księgi nie da się nawet skonstruować, bo działań, które chcemy podjąć, jest nieskończenie wiele. Każdy dla siebie musi przeprowadzić ów test.

Powiem na marginesie, że to nie jest takie zupełnie niekontrowersyjne. Są tacy filozofowie kantyści, nawet osobiście ich znam, którzy się bardzo denerwują, jak się mówi o teście uogólnialności w kontekście Kanta. Powiadają: to jest w ogóle nieporozumienie, tu nie ma mowy o żadnym teście¹⁵. No jest, w *Metafizyce moralności*. Nie w *Uzasadnieniu*, tylko właśnie w *Metafizyce moralności* Kant mówi explicite o próbie, której rozum poddaje pewne maksymy¹⁶. No to jak to rozumieć? Można to nazwać próbą, można nazwać testem. Jest to właśnie pewnego rodzaju test uogólnialności, ale ten test trzeba przeprowadzić w odniesieniu do każdej konkretnej maksymy, subiektywnej zasady, którą chcemy się kierować. Powtarzam: nie ma gotowego scenariusza. Już tutaj ujawnia się owa zasada autonomii, o której zaraz będziemy mówić bardziej konkretnie, że to zawsze jest indywidualna, inicjowana przez każdy podmiot działający, sprawiający coś w świecie, próba, inicjowany eksperyment, inicjowany test.

Zatem prawo moralne ma tutaj formalny charakter. To jest pewna procedura, którą my musimy przeprowadzić, żeby sprawdzić, czy możemy działać

¹⁴ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.15.

¹⁵ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.17.

¹⁶ Kant pisze wprost: „Swoje działania musisz więc najpierw rozważyć ze względu na ich subiektywną zasadę; to jednak, czy ta zasada obowiązuje także obiektywnie, możesz poznać tylko po tym, że gdy twój rozum wystawia ją na próbę polegającą na tym, aby pomyśleć sobie ciebie samego jako podmiot, który przez tę zasadę ustanawia powszechne prawo, wówczas owa zasada okazuje się odpowiednia do takiego powszechnego prawodawstwa” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 37 [VI 225]).

w pewien sposób: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹⁷.

11.5 Kant: test uogólnialności maksymy,

cz. 4: rozumienie logiczne i wolitywne

Kant precyzuje, że ten test można rozumieć dwojako¹⁸. Bywa czasem tak, że nie możemy sobie nawet *pomyśleć* pewnej maksymy podniesionej do rangi powszechnego prawa. Tak jest w przypadku owego depozytu, tak jest w przypadku kłamstwa – nie możemy sobie nawet pomyśleć w spójny sposób podniesienia do rangi prawa powszechnego maksymy dopuszczającej kłamstwo czy sprzeniewierzenie depozytów, dawanie fałszywych obietnic i tak dalej.

Czasem natomiast możemy sobie wprowadzić taką subiektywną regułę pomyśleć jako powszechne prawo, ale nie moglibyśmy, mówi Kant, *chcieć*, żeby ta subiektywna reguła miała się powszechnym prawem stać.

W zależności od tego, który z tych testów nasza maksyma przechodzi, a na którym się blokuje, otrzymujemy różnego typu obowiązki. Jeśli nasza maksyma nie przechodzi testu uogólnialności – nie może stać się powszechnym prawem – w tym sensie, że nie możemy nawet pomyśleć sobie subiektywnej reguły działania, które sobie zamierzeliśmy, jako powszechnego prawa – otrzymujemy zakaz bezwzględny tego działania i odpowiadający mu komplementarny tak zwany zupełny obowiązek. To zostało przetłumaczone na język polski jako „zupełny” lub „niezupełny”, co jest może trochę dziwną formułą¹⁹. Szczególnie mówiąc, nie mam lepszego pomysłu. W oryginale w języku niemieckim to są słowa *vollkommen* i *unvollkommen*. Kto zna język niemiecki, ten wie, że słowo *vollkommen* to jest nie tylko „zupełny”, ale także „doskonały”, „pełny”, więc o coś takiego tutaj chodzi. Mamy więc „doskonały” w sensie: „absolutny”

¹⁷ Por. przyp. 4.

¹⁸ Por.: „Niektóre czyny są tego rodzaju, że maksyma ich działania nie da się bez sprzeczności nawet *pomyśleć* jako ogólne prawo przyrody; cóż dopiero, żebyśmy mogli jeszcze *chcieć*, iżby ono miało się stać takim [*scil.* ogólnym prawem – *tłum.*]. Przy innych [czynach – *tłum.*] nie znajdujemy wprowadzić tej wewnętrznej niemożliwości, ale niemożliwością jest *chcieć*, żeby maksyma ich była wyniesiona do ogólności prawa przyrody, ponieważ wola taka zaprzeczałaby sama sobie” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 54–55 [IV 424]). Warto dodać, że polski przekład nie do końca jednoznacznie oddaje tekst oryginalny. Pierwsza część cytatu dotyczy czynów, których maksymy w ogóle *nie da się pomyśleć* jako ogólnego prawa przyrody (a więc tym bardziej nie da się *chcieć*, aby takim prawem się stała), druga natomiast czynów, które wprowadzić *da się pomyśleć* jako ogólne prawa przyrody, ale *nie da się chcieć*, aby takimi się stały. Chodzi tutaj więc o odróżnienie logicznej niemożliwości zaistnienia prawa od niemożliwości wolitywnej i w tym kierunku idzie dalszy wywód Kłoca-Konkołowicza.

¹⁹ Por. tamże, s. 51 (IV 421).

obowiązek lub też właśnie obowiązek nieabsolutny w tym znaczeniu, że pozostawia on pewnego rodzaju sferę, w której możemy dokonywać jeszcze pewnych przesunięć czy decyzji. Zaraz podam przykłady takich obowiązków zupełnych i niezupełnych, żeby to stało się jasne.

Czyli: imperatyw kategoryczny jest pewnego rodzaju testem, procedurą, którą dysponujemy po to, żeby poddać testowi dowolne subiektywne reguły, którymi chcielibyśmy się kierować. Na tym polega siła kantowskiej etyki, że to nie jest jakaś gotowa księga, do której możemy zaglądać – to jest pewna formalna procedura, która jest, można powiedzieć, otwarta na nieskończoną wielość ludzkich działań i na nieskończoną wielość subiektywnych reguł tych działań, czyli maksym. Kant myślał tak: i tu, w Królewcu, i gdzie indziej, i w moich czasach, i za dwieście lat podmioty moralne będą mogły tą procedurą, którą zaproponowałem, badać swoje maksymy – czyli swoje subiektywne reguły działania – które kiedyś mogą być zupełnie inne od tych, które dzisiaj się spotyka. Ale to nie zmienia postaci rzeczy, procedura jest ta sama.

Ten test ma zarówno wersję logiczną, związaną z możliwością spójnego pomyślenia subiektywnej reguły jako powszechnego prawa, jak i wersję, którą moglibyśmy nazwać wolitywną, związaną z chceniem²⁰. Czasem jest tak, że subiektywną regułę możemy pomyśleć jako powszechne prawo, ale – mówi Kant – nie moglibyśmy chcieć, żeby taka reguła stała się powszechnym prawem. Jeśli nie moglibyśmy chcieć, otrzymujemy właśnie względny zakaz i odpowiadający mu niezupełny obowiązek. Jeżeli nie możemy wręcz pomyśleć takiej maksymy jako powszechnego prawa, to otrzymujemy zakaz bezwzględny i komplementarny wobec niego obowiązek zupełny.

Spróbujmy opowiedzieć sobie o tych obowiązkach. Sam Kant zresztą podaje – żeby było jasne – *przykłady* obowiązków. Wspominaliśmy, że mówi się czasem, że u Kanta nie wiadomo skąd zjawia się jakiś imperatyw kategoryczny. Próbowalem państwu pokazać, że on nie spada z nieba, tylko że Kant przeprowadza dokładną analizę, że znika ów warunek, który występował w imperatywach hipotetycznych, stąd zostaje tylko powszechność prawa i stąd bierze się operacja podnoszenia subiektywnej reguły do poziomu obiektywnego prawa. Tak samo z tymi obowiązkami. Czasem to tak bywa przedstawiane, że Kant przedstawia zupełną, wyczerpującą listę obowiązków: że są cztery obowiązki. To fajnie, to nie tak dużo tych obowiązków – jeśli tylko cztery, to jeszcze damy radę.

No więc to nie tak, to nie są wszystkie obowiązki. Myślę, że jest już teraz jasne, że Kant nie może przedstawić zupełnej listy obowiązków, bo nie jesteśmy w stanie przedstawić wyczerpującej listy działań, które możemy chcieć podjąć.

²⁰ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UWr, Wrocław 2007, s. 62–63.

Nie jesteśmy w stanie przedstawić wyczerpującej listy tych subiektywnych reguł, którymi możemy chcieć się kierować. Więc obowiązki będą się generować za każdym razem, kiedy będziemy przeprowadzać test uogólnialności. Także te cztery obowiązki, o których teraz powiem, to są przykłady, ale przykłady dość ważne. To są akurat ważne obowiązki – nie pierwsze lepsze z brzegu, tylko rzeczywiście dość centralne.

11.6 Kant: obowiązki wobec siebie i innych

Powiedzieliśmy sobie o podziale na obowiązki zupełne i niezupełne czy – jak kto woli – doskonałe i niedoskonałe, całkowite i niecałkowite, *vollkommen* i *unvollkommen*, ale to nie jest jedyny podział. Kant przeprowadza także drugi typ podziału obowiązków. To też jest ważne i warto o tym wiedzieć: on upierał się, że istnieją obowiązki nie tylko wobec innych, ale także wobec samego siebie²¹. To jest dla jego etyki kluczowe. Powiem na marginesie, że to nie jest samo przez się jasne. Są stanowiska etyczne, zgodnie z którymi obowiązki mamy tylko wobec innych ludzi. Ale Kant zakłada, że istnieją zarówno obowiązki wobec innych, jak i obowiązki wobec siebie. Te dwa typy podziałów krzyżują się i w konsekwencji otrzymujemy obowiązki zupełne wobec siebie, niezupełne wobec siebie i obowiązki zupełne wobec innych i niezupełne wobec innych²².

11.7 Kant: przykłady obowiązków wobec siebie

Teraz wreszcie obiecane przykłady, bo to zaczyna pewnie brzmieć jak jakieś magiczne formuły. Co jest obowiązkiem zupełnym wobec siebie? Co jest tym doskonałym czy pełnym, czy też może bezwzględnym, absolutnym obowiązkiem wobec siebie? Zdaniem Kanta takim obowiązkiem jest obowiązek podtrzymania swojego życia²³ albo, formułując to negatywnie, zakaz samobójstwa. Kant jest przekonany o tym, że zakaz samobójstwa jest bezwzględny i obowiązuje w każdym wypadku.

²¹ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 51 (IV 421).

²² W notatkach do wykładu można znaleźć tabelę, którą Kloc-Konkołowicz przy okazji wykładów o Kancie we wcześniejszych latach zapisywał także na tablicy:

OBYWIAZKI	ZUPEŁNE	NIEZUPEŁNE
WOBEC SIEBIE	zakaz samobójstwa	nakaz rozwijania własnych talentów
WOBEC INNYCH	zakaz fałszywych obietnic [zakaz kłamstwa – <i>red.</i>]	nakaz udzielania pomocy

²³ Por. tamże, s. 51–52 (IV 421–422).

To oczywiście prowadzi do pewnego rodzaju trudności, z których Kant zresztą zdawał sobie sprawę. W *Metafizyce moralności*, tym znacznie późniejszym dziele, wiele rozdziałów z teorii etycznej kończy się takimi pytaniami kazuistycznymi i tam Kant rozważa kwestię, czy może czasem zdarzać się, że dochodzi do samobójstwa, w którym ten, który podejmuje to działanie, wcale nie kieruje się miłością własną²⁴. To może zabawnie brzmieć, bo ktoś może zapytać: czy samobójca kieruje się miłością własną? Ale Kant mówi właśnie coś takiego: że ten, kto popełnia samobójstwo, dlatego że mu się znudziło życie, po prostu chce sobie ulżyć i z miłości własnej odbiera sobie życie. Trochę to brzmi zabawnie, choć temat nie jest zabawny. To sformułowanie może brzmieć paradoksalnie, ale rozumiemy intencje Kanta, że powód działania jest właśnie taki, żeby sobie ulżyć.

Oczywiście Kant zdaje sobie sprawę z tego, że na przykład w czasie wojny ktoś może odebrać sobie życie, żeby poddany torturom nie zdradził towarzyszy walki. Jest członkiem ruchu oporu, nie chce wydać swoich towarzyszy. To jest wtedy akt heroiczny i może niekoniecznie podpada to pod tę kantowską kategorię. O takich problemach Kant dyskutuje w *Metafizyce moralności*, ale w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* podaje podtrzymanie życia jako przykład zupełnego obowiązku wobec samego siebie – albowiem tylko spełniwszy ten obowiązek, możemy spełniać w ogóle jakiekolwiek inne obowiązki. Tymczasem maksyma, ta subiektywna reguła samobójcy, to jego zdaniem: z miłości własnej odbieram sobie życie, żeby już nie mieć więcej trosk²⁵. Podtrzymanie życia to jest więc obowiązek absolutny czy bezwzględny wobec siebie.

Oczywiście musi on to jakoś uzasadnić – państwo słyszą, że można by z tym dyskutować – więc powiada: gdybyśmy podnieśli tę subiektywną regułę odbierania sobie życia, jak tylko nam się znudzi, do rangi powszechnego prawa, to ona zlikwidowałaby w ogóle życie na naszej planecie²⁶. To – tyle Kant – niby jest logicznie sprzeczne i dlatego podtrzymywanie życia to jest obowiązek zupełny.

²⁴ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Antyk, Kęty 2005, s. 93–95 (VI 422–424). *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, obok *Metafizycznych podstaw nauki prawa*, stanowią część dzieła znanego jako *Metafizyka moralności*, por. przyp. 1 i 3 do wykładu 12 z 19.01.2021. *Metafizyka moralności* została opublikowana w roku 1797 w dwóch częściach, a *Uzasadnienie metafizyki moralności* w 1785.

²⁵ Por.: „Maksyma jego brzmi zaś: Z miłości własnej biorę sobie za zasadę skrócić sobie życie, jeżeli w razie swego dłuższego trwania bardziej grozi ono cierpieniami, niż obiecuje przyjemności” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 52 [IV 422]).

²⁶ Por.: „Ale tutaj widzimy wnet, że przyroda, której prawem byłoby niszczenie samego życia przez to samo uczucie, którego celem jest pobudzanie do popierania życia, popadłaby sama z sobą w sprzeczność, a więc nie mogłaby istnieć jako przyroda [...]” (tamże).

Teraz obowiązek niezupełny, nieabsolutny czy niedoskonały wobec samego siebie. Na czym polega? Otóż Kant powiada: chodzi nie tylko o zachowanie życia w sensie negatywnym, o ochronę go przed śmiercią, ale także w sensie pozytywnym, o wspieranie naszego życia jako pewnego rozwoju. Ma on tutaj na myśli rozwijanie własnych talentów. Rozwijanie własnych talentów jest obowiązkiem niezupełnym wobec siebie, ponieważ możemy sobie wprowadzić – mówi Kant – bezsprzecznie wyobrazić świat, w którym nikt nie rozwija swoich talentów, ale nie chcielibyśmy żyć w takim świecie²⁷.

Na tym przykładzie widać doskonale różnicę między obowiązkiem zupełnym a niezupełnym. Obowiązek zupełny nie dopuszcza żadnych wyjątków: w każdym wypadku mamy trwać przy swojej egzystencji. Natomiast w przypadku rozwijania talentów, gdy mamy wiele talentów, to nie jest jasne, które talenty rozwijać, w jakiej kolejności, ile czasu na to poświęcać. To zostaje pozostawione nam do indywidualnej decyzji: ile czasu gramy na gitarze, a ile czasu uczymy się włoskiego, ile czasu czytamy Kanta, a ile czasu oglądamy wykład profesora Kłoca-Konkołowicza, żeby rozwinąć własne talenty. Otóż nie jest jasne, w jakiej kolejności, w jakim stopniu rozwijamy nasze talenty i umiejętności, i w związku z tym to jest obowiązek niezupełny. To jest obowiązek, bowiem my powinniśmy te talenty rozwijać, ale sami właśnie musimy zdecydować, w jakim stopniu, w jakiej kolejności i który z naszych talentów rozwinemy bardziej, a który mniej. To jest obowiązek wobec siebie, ale o charakterze niezupełnym.

11.8 Kant: przykłady obowiązków wobec innych

Teraz obowiązki wobec innych. Obowiązek zupełny wobec innych to jest obowiązek prawdomówności, nieskładania fałszywych obietnic i przyrzeczeń²⁸. Jak już mówiliśmy wcześniej, prawa kłamania czy łamania obietnic, czy sprzeniewierzenia depozytów nie możemy w ogóle pomyśleć jako powszechnego prawa, bo wtedy nie istniałyby pewnego typu instytucje czy praktyki. Hegel na to złośliwie powie: panie profesorze Kant, a kto panu powiedział, że instytucja depozytu musi istnieć?²⁹ A niektórzy odpowiedzą: panie profesorze Hegel, pan nieuważnie przeczytał Kanta, bo on wcale nie twierdzi, że instytucja depozytu musi istnieć. Kant twierdzi tylko, że ten, kto chce sprzeniewierzyć

²⁷ Por.: „przyroda mogłaby wprowadzić przy takim ogólnym założeniu jeszcze istnieć [...] atoli nie może on [człowiek – *red.*] żadną miarą chcieć, żeby stało się to ogólnym prawem przyrody [...]. Albowiem jako rozumna istota chce on koniecznie, żeby się w nim rozwinęły wszystkie władze, ponieważ są mu one przecież użyteczne i dane do rozmaitych możliwych celów” (tamże, s. 53 [IV 423]).

²⁸ Por. tamże, s. 52 (IV 422–423).

²⁹ Por. wykład 18 z 23.03.2021, punkt 18.14.

depozyt, gdyby podniósł swoją subiektywną regułę do rangi prawa powszechnego, czyli gdyby wszyscy mogli sprzeniewierzać depozyty, skasowałby instytucję depozytu. To nie znaczy, że instytucja depozytu musi istnieć. To znaczy: jeśli istnieje instytucja depozytu – podkreślam: jeśli – to subiektywnej maksymy, subiektywnej reguły sprzeniewierzenia depozytu nie da się zrobić powszechnym prawem. O taką sprzeczność tu chodzi. Hegel ma jeszcze inne racje, ten jego zarzut można rozumieć głębiej. Kiedyś do tego jeszcze wrócę. Teraz zaznaczam tylko na marginesie, że tutaj taka krytyka się pojawia.

Więc mamy ten bezwzględny, absolutny zakaz składania fałszywych obietnic, zakaz kłamstwa, mówiąc prościej. Obowiązek zupełny wobec innych to jest prawdomówność.

A jaki jest obowiązek niezupełny wobec innych? Wspieranie celów związanych ze szczęśliwością innych, udzielanie innym pomocy, wspieranie ich³⁰. Znowu: nie w każdym wypadku jasne jest, jak bardzo, w jakim stopniu mam pomóc i komu najpierw, a komu potem. Sami państwo wiedzą, uczestnicząc w różnego rodzaju działaniach o charakterze charytatywnym, wspomagającym, że zawsze można sobie postawić pytanie, czy ja na pewno swoją pracę, zaangażowanie jako wolontariusz czy swoje pieniądze przeznaczyłem dla tych naprawdę najbardziej potrzebujących. Dlatego właśnie Kant tutaj ustępuje trochę ze swojego rygoryzmu i powiada: tu już różnie bywa. Nie jest jasne, czy ja mam tego kogoś, kto jest w potrzebie, wesprzeć taką kwotą czy inną kwotą, jak to rozważyć, ile mogę mu dać, jednocześnie nie rujnując samego siebie i własnej rodziny i tak dalej. Tu jest jednak pewna przestrzeń szarości, gdzie musimy sami zdecydować. Mamy obowiązek wspierania innych, przeciwdziałania ich biedzie, chorobie, wspierania ich również w rozwoju talentów, umiejętności, ale znowu – tak jak w przypadku rozwijania własnych talentów – musi pozostać pewna sfera do naszej decyzji: kogo wesprzeć, w jakim stopniu, w jakiej kolejności i tak dalej.

Macie zatem państwo mniej więcej te przykłady, które uzmysławiają, czym są obowiązki zupełne i niezupełne wobec siebie i innych. Kant upiera się, że te obowiązki za każdym razem generowane są przez zastosowanie testu uogólnialności, tylko że raz w wersji logicznej, a raz w wersji wolitywnej.

11.9 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 2: formuła prawa przyrody

Oprócz tej podstawowej formuły imperatywu kategorycznego, którą już państwu tutaj przytoczyłem, pojawiają się w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* jeszcze inne sformułowania. Jedno z nich będzie dla nas szczególnie

³⁰ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 54 (IV 423).

interesujące, bo jest związane z pojęciem woli powszechnie prawodawczej, ale zanim do tego przejdę, przytoczę państwu te inne sformułowania. Oprócz tego podstawowego: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”³¹ – mamy jeszcze sformułowanie, które brzmi w ten sposób: „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”³².

Niektórzy mówią, że to jest nowe sformułowanie imperatywu kategorycznego³³. A jeśli tak mówią, to myślą, że tych sformułowań w *Uzasadnieniu* w ogóle jest cztery. Ja się z tym nie do końca zgadzam. Mnie się wydaje, że to tak zwane drugie sformułowanie z pojęciem prawa przyrody to jest tak naprawdę tylko doprecyzowanie tego pierwszego sformułowania. Kant chce nam jeszcze lepiej uzmysłowić bezwyjątkowość powszechnego prawa. Mamy sobie wyobrazić, że wszyscy bez wyjątku będą stosować się do naszej subiektywnej reguły postępowania. Jak to ktoś kiedyś z kantystów napisał: tak jakbyśmy zahipnotyzowali wszystkich i wszyscy robili dokładnie to samo, co my chcemy zrobić³⁴. To jest właśnie ta bezwyjątkowość praw przyrody: prawo przyrody w rozumieniu kantowskim obowiązuje w każdym przypadku. Więc to nie jest, moim zdaniem, żadne nowe sformułowanie imperatywu kategorycznego, tylko doprecyzowanie jego sensu. Podnieść subiektywną regułę do rangi powszechnego prawa to znaczy wyobrazić sobie, że wszyscy bez wyjątku w każdym przypadku kierują się tą moją subiektywną regułą tak, jakby to było prawo przyrody, które działa zawsze. To jest, moim zdaniem, nie drugie sformułowanie, lecz jeszcze bardziej precyzyjna wersja sformułowania pierwszego.

11.10 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 3: zakaz instrumentalizacji

To drugie, rzeczywiście już nowe sformułowanie³⁵ brzmi tak: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie

³¹ Por. przyp. 4.

³² Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 51 (IV 421).

³³ W notatkach i innych dostępnych materiałach brak wskazówek, kogo konkretnie Kloc-Konkołowicz mógł tutaj mieć na myśli.

³⁴ Podobnie jak powyżej, tutaj także brak wskazówek umożliwiających ustalenie, kogo konkretnie Kloc-Konkołowicz przywołuje.

³⁵ Opierając się na notatkach do wykładu i dalszym wywodzie, można stwierdzić, że Kloc-Konkołowicz uważa, iż poza podstawową formułą imperatywu kategorycznego (test uogólnialności) w *Uzasadnieniu...* można znaleźć jeszcze dwie inne jego formuły (zakaz instrumentalizacji, formuła autonomii), natomiast omówiona powyżej formuła prawnoprzyrodnicza stanowi tylko wariant formuły podstawowej.

każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”³⁶.

To jest też bardzo słynna, znana, często przywoływana i inspirująca innych myślicieli formuła. W przyszłym semestrze będziemy mieli okazję rozmawiać o Johnie Rawlsie – on powraca do tej formuły³⁷. Nie tylko zresztą on, wspomniany przeze mnie kiedyś Robert Nozick³⁸ także nie tylko korzysta z tej właśnie kantowskiej formuły imperatywu kategorycznego, ale też w istotny sposób buduje na niej swoją koncepcję obowiązków wobec innych. Rawls będzie nawet twierdził, że wręcz przelicytował Kanta, poszedł dalej jeszcze w swoim sformułowaniu tej reguły, mówiąc: mamy innych traktować zawsze tylko jako cel. U Kanta jest zaś: także jako cel, nigdy tylko jako środek. Do tego, na czym polega ta różnica między Rawlsem a Kantem, jeszcze wrócę, kiedy będziemy mówić o Rawlsie.

Na razie wróćmy do pytania: skąd się ten zakaz instrumentalizacji bierze? Tak to się często nazywa w literaturze: zakaz instrumentalizacji. Kant formułuje zakaz instrumentalizacji innych i nas samych.

Słyszą państwo, że o ile w przypadku formuły z prawem przyrody można powiedzieć, że nadal obracamy się wokół tego pierwszego, fundamentalnego sformułowania imperatywu kategorycznego, że to są te same pojęcia, to tutaj pojawiają się już nowe pojęcia: człowieczeństwo, cel, środek. Jak to się ma do tej pierwszej formuły imperatywu kategorycznego?

Różne są tu interpretacje. Niektórzy mówią tak: traktowanie innych i siebie samego zawsze jako celu, a nigdy tylko jako środka, jest pewną maksymą, subiektywną regułą postępowania, która może być podniesiona do rangi powszechnego prawa i w tym sensie jest obowiązkiem. Mielibyśmy zatem do czynienia tutaj nie tyle z formułą imperatywu kategorycznego, ile z pewną regułą, która przeszła test imperatywu kategorycznego.

Kant, zanim wprowadzi tę słynną formułę zakazu instrumentalizacji, opisuje to tak: „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna i s t n i e j e jako cel sam w sobie [...]”³⁹. To byłoby wsparcie dla tych, którzy uważają, że to nie tyle jest przekształcenie pierwszej formuły imperatywu kategorycznego, ile efekt zastosowania testu uogólnialności do pewnej maksymy, mianowicie do reguły, która polega na tym, żeby innych i samego siebie traktować zawsze także jako cel, a nigdy tylko jako środek. To brzmi, jakby Kant tak powiedział.

³⁶ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 62 (IV 429).

³⁷ Por. wykłady 24 z 02.06.2020 i 25 z 09.06.2020. Nawiązanie przez Rawlsa do kantowskiego imperatywu omówione jest w wykładzie 25, punkt 25.13.

³⁸ Do teorii Nozicka Kloc-Konkołowicz nawiązał w wykładzie 7 z 01.12.2020, m.in. punkty 7.11–7.12, por. też nawiązania w wykładach 24 z 02.06.2020, punkt 24.13 i 25 z 09.06.2020, punkt 25.18.

³⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 60 (IV 428).

Są inni interpretatorzy, którzy próbują jednak jakoś pokazać, że to nie jest po prostu jakaś maksyma, która przeszła test uogólnialności, tylko że te oba sformułowania imperatywu, choć skonstruowane przy użyciu zupełnie innych pojęć, są sobie jednak w sensie logicznym równoważne. Jak mamy to interpretować? Tu są dwa elementy, o których warto pamiętać.

Po pierwsze, Kant, wprowadzając ten zakaz instrumentalizacji, powiada: każdy podmiot myśli o sobie jako o celu, a nie jako o środku⁴⁰. Faktycznie, jeśli państwo się zastanowi nad tym, co robią, to – jak sobie wcześniej powiedzieliśmy – najczęściej tym, co robimy, jest zastosowanie imperatywów hipotetycznych, a to znaczy, że to, co robimy codziennie, najczęściej służy osiągnięciu jakichś innych celów. Można powiedzieć: te cele mają różną hierarchię, są cele bardziej szczegółowe, potem mamy cele bardziej ogólne. Jednak zawsze na końcu jest samo istnienie tego działającego podmiotu jako celu.

Osiągamy cele mniej lub bardziej ogólne, cele empiryczne, które stają się środkami do osiągnięcia kolejnych celów. Po co uczestniczysz w wykładach profesora Kloca-Konkołowicza? Żeby zdać egzamin. A po co chcesz zdać egzamin? Żeby skończyć studia. A po co chcesz skończyć studia? Żeby poświęcić się nauce albo żeby mieć wspaniałą pracę. A po co chcesz się poświęcić nauce albo mieć wspaniałą pracę? Po to, żeby osiągnąć cele szczęśliwości. Po co chcesz osiągnąć cele szczęśliwości? Tu już trochę się gubimy z odpowiedzią, mówimy: no bo moje jak najlepsze istnienie jest celem. Istnieje gdzieś kres tych pytań, kres relatywizacji każdego osiąganego celu. Jest nim coś bezwarunkowego, to jest nasze własne istnienie. Każdy podmiot rozumny, mówi Kant, musi postrzegać siebie jako ostateczny cel swoich działań; pojmuje siebie jako cel nieuwarunkowany, który już nie jest zrelatywizowany do czegoś poza nim.

A więc: ja traktuję siebie jako ostateczny cel wszelkich bardziej szczegółowych czy bardziej ogólnych podejmowanych działań i tak traktuje siebie każdy inny podmiot rozumny. To dlatego ta subiektywna reguła, którą każdy się kieruje – że traktuję siebie jako ostateczny cel swoich działań, jako cel już niemożliwy do zrelatywizowania do czegoś innego – jest też prawem obiektywnym. Ponieważ każdy w ten sposób myśli o sobie. W tym sensie moglibyśmy powiedzieć, że ta subiektywna reguła przechodzi test uogólnialności, bo wszyscy tak siebie traktują.

Ale to nie jest jakaś dowolna maksyma. To jest ten drugi element czy drugi wymiar. To nie jest jedna z wielu różnych reguł, tylko można powiedzieć, że to jest fundamentalna reguła naszego działania. Co więcej, ta fundamentalna reguła, którą się kierujemy, zgodnie z którą traktujemy siebie samych jako ostateczny, już nie relatywny cel działań, wskazuje jednocześnie, że możemy być podstawą formułowania nieuwarunkowanych praw. Kant tak jakby powiada:

⁴⁰ Por. tamże, s. 61–62 (IV 429).

dobrze, mam imperatyw kategoryczny w tym sformułowaniu „postępuj według takiej maksymy, co do której możesz chcieć, aby stała się prawem powszechnym”, ale kto to jest ten czy ta, który albo która może sformułować w ogóle takie bezwarunkowe prawo? Kimś, kto może takie bezwarunkowe prawo sformułować, jest ktoś, kto sam jest bezwarunkowy⁴¹. Nie za bardzo po polsku to brzmi, ale chcę, żebyście państwo uchwycili sens: to nie jest jakaś przypadkowa maksyma postępowania. Ta maksyma postępowania jest wyrazem tego, że my sami jako podmioty jesteśmy celem wszelkich naszych działań i tylko takie podmioty, których istnienie samo jest celem bezwarunkowym, mogą być podstawą sformułowania bezwarunkowego prawa, którego wyrazem jest imperatyw kategoryczny. Nieuwarunkowane podmioty w tym sensie, że one same są ostatecznym celem, który nie jest już środkiem do czegoś innego – i tylko takie podmioty mogą sformułować ideę nieuwarunkowanego prawa, a zatem prawa powszechnego w rozumieniu imperatywu kategorycznego.

W tym sensie to nowe sformułowanie imperatywu kategorycznego, któremu Kant nadaje nazwę imperatywu praktycznego⁴², jest, jego zdaniem, równoważne pierwszemu sformułowaniu. Żeby to udowodnić, pokazuje w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, że te cztery obowiązki, o których mówiliśmy wcześniej, zostałyby wygenerowane dokładnie tak samo przy zastosowaniu owego praktycznego imperatywu, czyli zakazu instrumentalizacji, jak przy zastosowaniu testu uogólnialności. W przypadku bezwzględnego zakazu samobójstwa: jeśli chcę odebrać sobie życie, bo mi się znudziło i chcę sobie ulżyć, to – mówi Kant – uprzedmiotawiam własne istnienie i instrumentalizuję samego siebie. Dalej: jeśli składam obietnice bez pokrycia, sprzeniewierzam się moim przyrzeczeniom, okłamuję innych – uprzedmiotawiam, instrumentalizuję innych, traktuję ich jako środek do osiągnięcia własnych celów, a nie jako cel. Zastosowanie imperatywu praktycznego da ten sam efekt: zakaz takich działań. Dalej: jeśli nie rozwijam swoich talentów – znowu: instrumentalizuję siebie. Może: nie wspieram, zaniedbuję siebie. Tutaj może trudniej zrozumieć, co to znaczy „instrumentalizuję siebie”: zaniedbuję swój rozwój. Natomiast w czwartym przypadku – niewspierania innych, nieudzielania pomocy innym – instrumentalizuję innych w tym sensie, że ich zaniedbuję, nie dbam o nich, korzystam z nich i ich usług wtedy, kiedy są środkami do realizacji moich celów, ale nie traktuję ich jako celów samych w sobie, bo nie wspieram tego, by mogli się takimi celami stać, nie wspieram ich rozwoju, ich szczęśliwości.

⁴¹ Por.: „Przypuśćmy jednak, że istniałoby coś, czego istnienie samo w sobie posiada bezwzględną wartość, a co jako cel sam w sobie mogłoby tworzyć podstawę pewnych praw; w takim razie w tym i tylko w tym leżałaby podstawa (*Grund*) możliwego kategorycznego imperatywu, tj. praktycznego prawa” (tamże, s. 60 [IV 428]).

⁴² Następująca tu rekonstrukcja por. tamże, s. 62–65 (IV 429–430).

W tym, że Kant próbuje pokazać, iż zastosowanie imperatywu praktycznego, zakazu instrumentalizacji, da te same obowiązki, co zastosowanie testu uogólnialności, manifestuje się, że uważa on te dwie formuły imperatywu kategorycznego za równoważne, choć, jak państwo widzieli, dojście do tego drugiego sformułowania nie jest takie proste i nastręcza sporo trudności interpretatorom.

Muszę powiedzieć, że dopiero za którymś razem, gdy to czytałem, dotarło do mnie, skąd się w ogóle bierze ten zakaz instrumentalizacji. To nie było żadne olśnienie, lecz po prostu uważna lektura. Najczęściej tak jest, że tych wielkich myślicieli trzeba czytać wiele razy z nadzieją, że może za którymś razem wreszcie złapiemy...

U Kanta mamy tu więc po prostu poszukiwanie podstawy pierwszego sformułowania imperatywu kategorycznego: kto jest w ogóle zdolny do sformułowania takiej idei bezwarunkowego prawa, nieodniesionego do żadnego empirycznego celu? Ten kto sam jest nieempirycznym celem, celem samym w sobie. Stąd bierze się zakaz instrumentalizacji.

11.11 Kant: imperatyw kategoryczny, cz. 4: formuła autonomii i wpływ Rousseau

Te dwie formuły imperatywu kategorycznego – test uogólnialności i zakaz instrumentalizacji, podnoszenie subiektywnych reguł do rangi powszechnego prawa i traktowanie siebie i innych jako celów samych w sobie, a nie tylko jako środków – moim zdaniem łączą się ze sobą w trzeciej formule imperatywu kategorycznego, która brzmi w ten sposób: postępuj tak, „żeby wola dzięki swej maksymie mogła zarazem uważać sama siebie za powszechnie prawodawczą”⁴³.

To jest sformułowanie imperatywu kategorycznego, na którym nam tutaj w ramach wykładu z filozofii społecznej zależy najbardziej. Tutaj zresztą też widać to, o czym państwu już mówiłem, mianowicie inspirację pismami Rousseau, ideą woli powszechnej⁴⁴: wola powszechnie prawodawcza. Każdy, kto dokonuje uogólnienia swojej subiektywnej reguły postępowania, każdy, kto podnosi swoją subiektywną regułę postępowania do rangi powszechnego prawa, stawia siebie w tym eksperymencie myślowym w roli powszechnego prawodawcy, a zatem traktuje swoją wolę jako powszechnie prawodawczą. W tym akcie stanowienia prawa stanowi on prawo dla wszystkich, łącznie z sobą samym. W tym sensie traktuje innych tak samo jak siebie, czyli traktuje i siebie, i innych jako cel tego działania. W tej idei woli powszechnie prawodawczej łączy się test uogólnialności z zakazem instrumentalizacji. Dobrze pomyślane!

⁴³ Tamże, s. 70 (IV 434).

⁴⁴ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.15.

Jak państwo widzą, nie chodzi o recytowanie z pamięci różnych formuł imperatywu kategorycznego, lecz trzeba zrozumieć związki między tymi formułami: skąd się one biorą, dlaczego jedna z drugą jest związana.

Zatem każdy, kto dokonuje podniesienia swojej subiektywnej reguły⁴⁵ – powtórzmy to: tej reguły działania, którą chce się kierować – stawia siebie w roli powszechnego prawodawcy, który sam podlegać będzie stanowionemu przez siebie prawu. To jest idea autonomii: podlegać prawu, które się samemu stanowi. Ale jak pamiętamy, to prawo stanowimy nie tylko dla samych siebie, lecz dla wszystkich. Dlatego nie może w nim być wyjątków, a mówiąc za Rousseau, przywilejów⁴⁶. Pamiętają państwo? Wola powszechna jest zawsze przeciwko przywilejom. Zobaczcie państwo, że Kant mówi to samo: wola powszechnie prawodawcza jest przeciwko robieniu wyjątków dla siebie. Stanowiąc powszechne prawo, któremu sam też podlegam, nie mogę instrumentalizować innych dla własnych celów, więc nie mogę oczekiwać tego, że inni będą stosować się do reguły, a ja nie.

11.12 Kant: państwo celów

Tutaj pojawia się pewna idea, którą Kant formułuje, mianowicie takie wyobrażenie pewnej wspólnoty wszystkich istot rozumnych, które traktują się nawzajem jako cele same w sobie. Kant nazywa to państwem celów, *Reich der Zwecke*⁴⁷. Może ładniej byłoby powiedzieć: królestwo celów. Lecz to „państwo” też jest tutaj dobre, bo niemieckie słowo *Reich* oczywiście ma różne znaczenia. Ma też znaczenie królestwa, ale może wybór tego pojęcia państwa jest o tyle dobry w polskim tłumaczeniu, że podkreśla się w ten sposób element stanowienia prawa, reguł prawnych, które wszystkich obowiązują.

Dokonując testu uogólnialności, stosując imperatyw kategoryczny, stawiam się w roli prawodawcy dla państwa celów, czyli dla wyobrażonej wspólnoty wszystkich istot rozumnych⁴⁸ – nie tylko ludzi, lecz wszystkich istot rozumnych. Jest to zatem wspólnota wyobrażona, która przekracza granice czasu i przestrzeni i nie jest konkretną wspólnotą polityczną. W tym sensie, jak już mówiłem⁴⁹, Kant przenosi, transponuje pomysł Rousseau z wolą powszechną w przestrzeń praw moralnych i zdejmuje granice – to jest prawo stanowione dla wszystkich istot rozumnych.

⁴⁵ Chodzi o podniesienie subiektywnej reguły do rangi powszechnego prawa.

⁴⁶ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.1.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 68–69 (IV 433), por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 29–30.

⁴⁸ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 68–70 (IV 432–434).

⁴⁹ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.6.

Mamy zatem wyobrazić sobie nas samych jako członków pewnej idealnej, wyobrażonej, pomyślanej wspólnoty istot, które same siebie i wszystkich pozostałych traktują jako cele same w sobie i z których każda zdolna jest nie tylko do podlegania prawom tej wspólnoty, ale też do ich stanowienia. Państwo celów to są wszystkie istoty rozumne jako cele same w sobie oraz ich cele, te cele, które każda z tych istot ma, a które nie kłócą się z celami pozostałych.

11.13 Habermasa interpretacja kantowskiej idei autonomii

Państwo już się domyślają, że idea tego powszechnego prawodawstwa jest dla nas kluczowa. Dlaczego? Chciałbym to państwu pokazać, odwołując się do prac już bardzo nam bliskich, współczesnych, czyli do tego, co mówi Jürgen Habermas w różnych swoich pracach, między innymi w *Faktyczności i obowiązaniu*, tam gdzie opisuje istotę nowoczesnego prawa. Otóż powiada on, że nowoczesne prawo stanowione w państwach demokratycznych i praworządnych musi być skonstruowane w taki sposób, by obywatel mógł je traktować nie tylko jako zewnętrzną faktyczną granicę dla swojego działania – jako tę barierę, ten płot, jak nam to obrazowo pokazywał kiedyś Hobbes – ale też jako efekt pewnych racjonalnych dyskursów i osiągniętej na ich podstawie zgody⁵⁰. Innymi słowy: uczestnik wspólnoty polityczno-prawnej musi móc postawić siebie w roli prawodawcy, nawet jeśli zazwyczaj, na co dzień, zajmuje wobec reguł prawnych postawę, którą Habermas nazywa strategiczną.

Proszę zobaczyć, że to jest bardzo ciekawie skonstruowane. Nowoczesne prawo polega na tym, że my musimy móc zająć wobec reguł prawnych postawę czysto strategiczną, to znaczy: wiem, co jest zabronione, wiem, co jest dozwolone, i poruszam się tak, by nie wpaść na ten hobbesowski płot. Ale to prawo musi być też tak skonstruowane, żebym ja mógł postawić siebie w roli nie tylko strategicznej, ale także, jak to nazywa Habermas, performatywnej⁵¹, czyli

⁵⁰ Poniższa rekonstrukcja por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Scholar, Warszawa 2005, s. 43–48, 119. W kwestii postawy strategicznej i habermasowskiej krytyki Hobbesa por. także wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.7.

⁵¹ Por. Jürgen Habermas, *O wewnętrznym związku państwa praworządnego i demokracji*, w: tenże, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 251–252. Habermas pisze wprost: „Pozostawia ono [prawo – red.] mianowicie swoim adresatom swobodę co do tego, czy będą oni traktować normy tylko jako faktyczne ograniczenie przestrzeni swoich działań i podchodzić strategicznie do dających się skalkulować następstw możliwych naruszeń reguł, czy też chcą być posłuszni ustawom w nastawieniu performatywnym – mianowicie z szacunku dla wyników wspólnego kształtowania woli, które roszczą sobie pretensje do prawowitości”.

ustanawiającej coś, projektującej. Ja muszę móc rozumieć siebie nie tylko jako użytkownika, ale też jako współautora praw, bo ja te prawa stanowią nie jak dyktator, nie jak despota, ale jako współobywatel państwa celów, w którym wszyscy nawzajem traktują się jako cele. Jako współautor praw, które mają swoje oparcie w racjonalnych dyskursach, muszę uznać wszystkich innych za równoprawnych uczestników tych dyskursów.

Tak właśnie Habermas rozumie ideę autonomii, którą zaczerpnął od Kanta, w kontekście nowoczesnych demokratycznych społeczeństw. Obywatele w takich społeczeństwach są skłonni zaakceptować tylko takie normy prawne, na które mogliby wyrazić zgodę w racjonalnych dyskursach. To jest drugie życie kantowskiej idei autonomii. Habermas oczywiście posługuje się innymi pojęciami. Można powiedzieć, że znowu odnosi ideę autonomii do wspólnoty politycznej, a nie do tej wyobrażonej wspólnoty państwa celów, ale bez Kanta tej idei sformułować się nie da. Zdaniem Habermasa przełomowy charakter kantowskiej teorii autonomii polega właśnie na tym, że Kant zwraca uwagę na to, że my oczywiście możemy, i często tak robimy, przyjmować wobec reguł prawnych postawę strategiczną, czyli tę, która rządzi się imperatywami hipotetycznymi – jeśli chcę osiągnąć jakiś cel, jeśli nie chcę wpaść w konflikt z prawem, muszę robić to i to, a tego nie wolno mi robić; to jest postawa strategiczna – ale muszę mieć też możliwość zajęcia postawy performatywnej, bo tylko wtedy mogę pewne reguły zaakceptować w sposób racjonalny, to znaczy ze względu na racjonalny wgląd w racje stojące za owymi regułami. Jednak żeby móc te reguły, te prawa zaakceptować z dobrych powodów, muszę móc wyobrazić sobie siebie jako ich współtwórcę. To już nie jest postawa strategiczna – to jest postawa performatywna.

Stanowienie praw, którym się zarazem podlega, jest zatem autonomią, a autonomia wyrasta ponad wszelkie empiryczne interesy, bo wyrasta ponad postawę strategiczną w jej najróżniejszych formach. Postawienie się w roli prawodawcy związane jest z porzuceniem postawy strategicznej, a zatem także z porzuceniem postawy, w której instrumentalizujemy inne istoty rozumne. Człowiek Kanta, tak jak obywatel Habermasa, zdolny jest nie tylko do postawy strategicznej, w której wylicza sobie, co może zrobić, jak osiągnąć swoje cele w granicach wyznaczonych przez prawo, gdzie traktuje innych jako środki do osiągnięcia własnych celów, ale także do postawy prawodawcy, który siebie i innych traktuje jako cele w projektowanych regułach działania. Projektuje prawo, które będzie powszechnie obowiązywać innych i jego samego w poczuciu wspólnoty z równymi sobie podmiotami.

Członek kantowskiego państwa celów musi więc traktować innych członków tego państwa właśnie jako cele. Musi wyobrazić sobie siebie jako stanowiącego prawo dla wspólnoty istot, które wszystkie są celami samymi w sobie, nie zaś jedynie środkami do realizacji jego celów. Proszę zobaczyć, jak pięknie w tej

idei powszechnego prawodawstwa łączy się stanowienie powszechnego prawa, to podniesienie swojej subiektywnej reguły do rangi powszechnego prawa, z zakazem instrumentalizacji siebie i innych. Kant pisze tak: „Albowiem istoty rozumne podlegają wszystkie prawu [mówiącemu – *tlum.*], że żadna z nich nie powinna nigdy traktować ani sama siebie, ani nikogo innego tylko jako środek, lecz zawsze zarazem jako cel sam w sobie”⁵².

11.14 Kant: idea autonomii jako ludzkiej godności

Czym jest autonomia? To jest pytanie, na które każdy, kto ten kurs ukończy, powinien znać odpowiedź. To nie jest wskazówka na egzamin, tylko to jest po prostu moje głębokie przekonanie, że jeśli coś mamy wynieść z kursu filozofii społecznej, to między innymi właśnie rozumienie idei autonomii. Nie wystarczy powiedzieć, że autonomia to jest podleganie tylko takiemu prawu, które się samemu stanowi, bo ktoś mógłby to opacznie zrozumieć: każdy stanowi prawo dla siebie, każdy walczy o własne sprawy. To nie jest autonomia. Autonomia to rzeczywiście podleganie prawu, które się samemu stanowi, ale to prawo stanowi się w specyficzny sposób: traktując i siebie, i innych, którzy temu prawu podlegają, jako cele same w sobie, niczym prawodawca, troszczący się o całość wspólnoty – czy tej konkretnej, polityczno-prawnej u Habermasa, czy jak u Kanta, wyobrażonej wspólnoty celów, państwa celów, tego świata intelektu, jak to nazywa – troszczący się o wszystkich jako o cele i ze względu na tę postawę kształtujący normy prawne. To jest podleganie prawu, które każdy stanowi dla siebie, ale to prawo nie jest prywatne, nie jest subiektywne – ono jest powszechne i uwzględnia wszystkich jako cele same w sobie. To dopiero jest autonomia.

Autonomia to jest absolutnie centralne pojęcie *Uzasadnienia metafizyki moralności*. W niej właśnie, zdaniem Kanta, tkwi podstawa ludzkiej godności. Posługuje się on pojęciem ludzkiej godności i powiada: „na podstawie idei g o d n o ś c i istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, tylko temu, które zarazem sama nadaje”⁵³. „A więc jedynie moralność i ludzkość, o ile jest zdolna do moralności [czytaj: o ile jest zdolna do autonomii – *J.K.-K.*] są tym, co posiada godność”⁵⁴. Kant stwierdza: w tym, że podlegam prawu, nie ma jeszcze nic szczytnego. To nie jest źródło godności, że ja podlegam prawu. Ale że ja je stanowią, to jest źródło godności. Ale jak je stanowią?

⁵² Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 69 (IV 433). Rekonstrukcja w niniejszym akapicie por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 69.

⁵³ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 70 (IV 434).

⁵⁴ Tamże, s. 71 (IV 435).

Nie dla siebie, nie dla własnych interesów, ale dla wszystkich, ze mną włącznie. A zatem zarówno innych, jak i siebie traktuję jako cele. To, że jestem w stanie wyobrazić sobie siebie w tej roli powszechnego prawodawcy dla wspólnoty wszystkich istot rozumnych, jest źródłem ludzkiej godności – jedynym źródłem ludzkiej godności.

To pojęcie ludzkiej godności, *dignitas*, jest bardzo istotne. Przewija się ono często w historii filozofii. Ludzką godność można wywodzić z różnych źródeł. Można sobie na przykład wyobrazić, że źródłem ludzkiej godności jest bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Stwórcy, Boga. Notabene o *imago Dei*, obrazie Bożym, i teorii obrazu u Fichtego bardzo pięknie mówił całkiem niedawno profesor Christoph Asmuth, fichteanista, który „przyjechał” do nas przez internet. Może niektórzy z państwa to wiedzą, ale pewnie dla niektórych to będzie zaskoczenie: Fichte w swojej późnej filozofii posługuje się filozoficznym pojęciem obrazu. To niesamowite – początek dziewiętnastego wieku! Różne bardzo ciekawe rzeczy się z tym obrazem dzieją w filozofii późnego Fichtego. Nie wiem, czy będę miał czas państwu kiedyś o tym opowiedzieć, może się uda⁵⁵. W każdym razie tutaj tylko na marginesie mówię, że profesor Asmuth powiada tak: idea obrazu u Fichtego oznacza także to, że człowiek nie jest już obrazem Stwórcy, tylko jest obrazem, który sam kształtuje siebie jako obraz i obraz całego świata⁵⁶.

Można więc powiedzieć, że Fichte właśnie w obrazowy sposób mówi to samo co Kant. Człowiek sam nadaje sobie godność jako prawodawca państwa celów. Jedynym źródłem ludzkiej godności jest to, że człowiek może sobie siebie wyobrazić nie tylko jako kogoś, kto prawom podlega, bo w tym jeszcze nie ma nic szczytnego, ale jako kogoś, kto to prawo stanowi i to w taki sposób, że nie instrumentalizuje innych.

Żebyście państwo nie myśleli, że to jest tylko moja interpretacja, przeczytam fragmenty, w których Kant wyraźnie mówi o autonomii jako źródle ludzkiej godności. Oczywiście niektórzy zaraz zadadzą pytanie: a co, jeśli ktoś nie stawia się w roli prawodawcy, bo na przykład nie może, gdyż znajduje się w stanie śpiączki albo jest dzieckiem, które, zdaniem Kanta, nie jest jeszcze zdolne do autonomii i trzeba je dopiero do niej wychować? Co z tymi wszystkimi przypadkami granicznymi? To się często dyskutuje w etyce: co wtedy,

⁵⁵ Kloc-Konkołowicz nie zdążył wrócić do tego wątku w opracowanych tu wykładach. W kwestii szerszego znaczenia pojęcia „obrazu” w filozofii Fichtego por. rozdział „Obraz i obrazowość jako główne pojęcia transcendentalnej epistemologii Fichtego” w: Marek J. Siemek, *Obraz i obrazowość jako główne pojęcia transcendentalnej epistemologii Fichtego*, tłum. Małgorzata Koronkiewicz, w: tenże, *Dzieła*, t. 3: *Fichte w kontekście*, red. Bartosz Działoszyński, Wydawnictwa UW, Warszawa 2017, s. 181–200

⁵⁶ Por. Christoph Asmuth, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, s. 87–91.

gdy ludzie nie są w stanie z takich czy innych powodów podjąć pewnego typu działań? Czy oni nie mają godności? Kant oczywiście nie chce głosić tak absurdałnej teorii, dlatego powiada: źródło ludzkiej godności leży w *zdolności* do autonomii.

Pamiętajmy, że – wracam do tego – kantyzm to nie jest żadna koncepcja samozadowolenia moralnego⁵⁷. Ja nie wiem, czy rzeczywiście działam z pobudek moralnych, nie wiem, czy mi się kiedykolwiek w życiu udało urzeczywistnić autonomię. Ale nie to jest tutaj kluczowe, lecz to, że ja rozumiem tę ideę. Istoty rozumne są zdolne do autonomii. Skończone istoty rozumne nie zawsze działają z pobudek autonomicznych, ale są zdolne do rozumienia idei autonomii. Ta zdolność nadaje im godność – to jest stanowisko Kanta.

Kant pisze: „*A u t o n o m i a* jest więc podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”⁵⁸, a „godność człowieka polega właśnie na zdolności nadawania powszechnych praw, chociaż pod warunkiem, że temu samemu prawu zarazem sam będzie podlegać”⁵⁹.

Autonomia pełni także rolę kryterium filozofii moralnej – jedyne jej kryterium. Czyn zgodny z autonomią jest dozwolony, a czyn niezgodny z jej zasadą jest zabroniony⁶⁰.

11.15 Kant: krytyka heteronomicznych systemów etycznych

W tym miejscu Kant przeprowadza także krytykę wszystkich systemów etycznych⁶¹. To jest bardzo ciekawy moment. Powiada: drogi czytelniku, bystry, inteligentny, pozwolisz, że nie będę cię teraz zanudzał zbijaniem kolejnych systemów etycznych, bo mam nadzieję, że widzisz już, że wszystkie systemy etyczne, jakkolwiek by były definiowane, które nie są oparte na autonomii, nie są systemami filozofii moralnej – albowiem są oparte na heteronomii. Co to znaczy? O ile autonomia – tłumacząc dosłownie: „własne prawo” – jest podstawą działań moralnych, o tyle heteronomia, czyli „prawo zaczerpnięte z zewnątrz”, nigdy nie może być podstawą czynów prawdziwie moralnych.

Żeby trochę zejść z tego diapazonu: utylitaryzm. Mamy utylitarystyczne systemy etyczne, w których powiada się, że działanie słuszne to jest działanie maksymalizujące szczęście lub uśrednioną użyteczność albo coś podobnego. Kant powiada: a co to znaczy? Jeśli chcesz być szczęśliwy, jeśli chcesz

⁵⁷ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.17.

⁵⁸ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 72 (IV 436).

⁵⁹ Tamże, s. 78 (IV 440).

⁶⁰ Kloc-Konkołowicz parafrazuje sformułowanie Kanta: „Czyn zgadzający się z autonomią woli jest dozwolony, nie zgadzający się z nią jest niedozwolony” (tamże, s. 77 [IV 439]).

⁶¹ Poniższa rekonstrukcja por. tamże, s. 80–85 (IV 441–445).

maksymalizować uśrednioną satysfakcję, uśrednioną użyteczność i tak dalej, postępuj tak i tak. Czyli mają tu państwo imperatyw hipotetyczny. To nie jest imperatyw kategoryczny. To nie jest autonomia. Prawo zostało wzięte z zewnątrz, mamy jakiś zewnętrzny cel i konstrukcję: jeśli chcesz osiągnąć taki cel...

Mamy jeden przykład systemów heteronomicznych. Drugi przykład – proszę tam zajrzeć, bo to jest bardzo ciekawe. Wyobraźmy sobie jakiś etyczny system oparty na perfekcjonizmie, na pojęciu doskonałości. Jeśli chcesz osiągnąć stan doskonałości, czyń to i to. Znowu mamy imperatyw hipotetyczny. Ja państwu mówiłem, że imperatywy hipotetyczne mogą być bardzo wyrafinowane i zawiłe. Ktoś może działać w sposób szlachetny, bo chce być doskonały. Chce na przykład być tym wspomnianym już przeze mnie arystotelesowskim Megalopsychosem⁶². Z punktu widzenia Kanta to jest heteronomia, konstrukcja: „jeśli... – to...”.

Czyli utilitaryzm, perfekcjonizm, ale również systemy etyczne o fundamentach teologicznych Kant wrzuca do tego samego worka. Mówi, że to jest dokładnie ten sam mianownik. Co to znaczy: jeśli chcesz osiągnąć zbawienie, postępuj tak, a nie rób tego? Kant mówi, że to mogą być słuszne przykazania. W praktyce może wyjść na to samo: ten, kto przestrzega etyki o fundamentach teologicznych, może robić dokładnie to samo, co kantowski podmiot moralny, ale z innych powodów, i o to tutaj chodzi. Ta etyka o fundamentach teologicznych ma znowu charakter heteronomiczny, prawo pochodzi z zewnątrz, nie z samostanowienia rozumnego podmiotu: jeśli chcesz osiągnąć zbawienie, szczęśliwość w zaświatach, postępuj w taki czy inny sposób. Tymczasem Kant powiada: nie, bo ten czyn moralny nie jest celem samym w sobie – nie skłania nas do tego działania autonomia, nie skłania nas prawo, które płynie z naszego własnego rozumu.

Dlatego Kant mówi: ja sobie daruję teraz zbijanie wszystkich po kolei systemów etycznych, bo mam nadzieję, że mój czytelnik widzi zasadę⁶³. One są oparte na heteronomii, na imperatywach hipotetycznych: powinieneś robić to i to, jeśli chcesz osiągnąć doskonałość, użyteczność, szczęśliwość, zbawienie i tak dalej. Tymczasem, dalej Kant, u mnie nie ma tego „jeśli”: postępuj tak i tak, bo to ma być powszechne prawo dla wszystkich istot rozumnych. To jest autonomia i tylko ona może być podstawą prawdziwego systemu etycznego. To kryterium autonomii jest ostre i odcina wszystkie systemy etyczne, które opierają etykę na takich czy innych imperatywach hipotetycznych, jakkolwiek by były wyrafinowane.

⁶² Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.21.

⁶³ Por.: „Zresztą sądzę, że mogę być zwolniony od bardziej szczegółowego zbijania tych wszystkich systemów etycznych. Jest to tak łatwe [...], że byłaby to zbyteczna praca” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 83 [IV 443]).

11.16 Kant: wolność a determinizm

Teraz już na sam koniec: Kant w ostatniej części *Uzasadnienia metafizyki moralności* zajmuje się ciekawym problemem relacji między pojęciem wolności a pojęciem autonomii. Wprowadza pojęcie wolności praktycznej i powiada, że istoty rozumne, a zatem istoty, które mogą działać tylko przy założeniu wolności działań, które sobie przypisują, są też wolne w praktycznym sensie⁶⁴. To jeszcze nie jest żaden teoretyczny dowód tej wolności, ale one są w praktycznym sensie wolne, bo nie mogą podjąć działania inaczej, jak tylko przypisując je sobie. Uznają siebie za źródło działania – a zatem są także w praktycznym sensie wolne.

Ten problem rozważa Kant już w pierwszej krytyce, w *Krytyce czystego rozumu*. Idea wolności – pyta – co to w ogóle jest? To jest to, że podmiot zakłada, iż może sam być źródłem działania⁶⁵. Sam może zapoczątkować pewien łańcuch przyczynowo-skutkowy. To jest idea spontaniczności, samorzutności – ja zaczynam działanie, a nie: działanie to jest efektem takich czy innych ciągów przyczynowo-skutkowych, czy to zewnętrznych, czy wewnętrznych, psychologicznych.

No dobrze, mówi Kant, ale jeśli tak rozumiemy wolność... Pamiętamy przecież, że żadne działanie u Kanta nie może obyć się bez praw, bez reguł. Nie ma czegoś takiego, jak działanie, którym nie rządzą jakieś prawa. Więc jeśli tym działaniem wolnym nie rządzą prawa przyrody w najogólniejszym rozumieniu – niezależnie, czy to będzie przyroda zewnętrzna, czy to będzie, by tak rzec obrazowo, przyroda wewnętrzna, czyli moja psychologia: moje skłonności, dotychczasowy tryb życia, sytuacje życiowe, które mnie doprowadziły do tego miejsca – możemy wyjaśniać działanie na najróżniejsze sposoby; jeżeli mamy pojmować działanie jako wolne, zapoczątkowane przez nas, czyli wolne od determinacji przyrodniczych w najogólniejszym tego słowa rozumieniu, ale nadal to ma być działanie, to musi ono podlegać jakiemuś prawu.

Jakie to jest prawo? To jest prawo moralne, mówi Kant⁶⁶. Jeśli nie prawo przyrody, to prawo moralne. Prawo moralne oczywiście w tym kantowskim rozumieniu, czyli autonomia. Jeśli nie heteronomia, jeśli nie podległość zewnętrznemu, narzuconemu prawu przyrody, to autonomia, to własne prawo.

⁶⁴ Por.: „KaŹda istota, która nie moŹe działać inaczej, jak w imię idei wolności, jest dlatego właŹnie w praktyce rzeczywiŹcie wolna, tj. mają dla niej waŹność wszystkie prawa złączone nierozdzielnie z wolnością, tak jak gdyby wola jej takŹe sama w sobie była wolna i z punktu widzenia teoretycznej filozofii trafnie była za wolną uznana [...]” (tamŹe, s. 88 [IV 448]).

⁶⁵ Por. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 40–41 (B XXVII–B XXVIII).

⁶⁶ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 86–87 (IV 446–447).

Jednak żebyśmy mogli pojmować samych siebie jako zdolnych do autonomii, to z kolei musimy zakładać, że rozumowe racje, ta idea prawodawstwa powszechnego dla wszystkich istot rozumnych, może w ogóle skłonić nas do działania; że imperatyw kategoryczny, wyobrażenie sobie samych siebie jako powszechnych prawodawców, może skłaniać naszą wolę do działania. Tak może być tylko, jeżeli potrafimy świadomie wyłączyć, zatrzymać, odsunąć inne przyczyny naszego działania – czyli być wolnym od bezpośredniej determinacji przez prawa przyrody, przez psychologię i tak dalej.

11.17 Kant: transcendentalizm jako uzasadnienie filozofii moralnej

Kant przyznaje, że kręcimy się tutaj trochę w kółko. Zakładamy, że jesteśmy wolni, bo możemy podlegać prawom moralnym, i uważamy, że podlegamy prawom moralnym, bo jesteśmy wolni. Przyznaje, że to jest pewnego rodzaju błędne koło⁶⁷. Jak z niego wyjść? Kant twierdzi, że jedynym sposobem wyjścia z tego odsyłania do siebie nawzajem idei wolności, rozumianej jako niezależność od przyrody, i prawa moralnego – rozumianego jako samostanowienie, autonomia, stanowienie dla siebie i dla innych praw, którym się samemu podlega – jest przyjęcie jego koncepcji transcendentalizmu, czyli rozdzielenia na zjawiska i rzeczy same w sobie.

Ten podział dotyczy nie tylko przedmiotów przez nas poznawanych, obiektów, które nam się jawią, ale również nas samych⁶⁸. Zjawiskiem w tym wypadku jest nasza jaźń psychologiczna, podmiot psychologiczny, który zmienia się w czasie: my jako konkretne, empiryczne podmioty, które urodziły się tu i tu, wychowały się tu i tu, chodziły do takiej szkoły, miały takie uczucia, a potem miały inne uczucia, miały takie postawy, a potem miały inne postawy. Podstawą tego podmiotu psychologicznego, mówi Kant, jest podmiot sam w sobie, jest nią owa rzecz sama w sobie, rozumiana w tym wypadku jako jaźń. To jest to „ja” transcendentalne.

Kant twierdzi, że tylko rozróżnienie punktów widzenia – zjawiska i rzeczy samych w sobie – pozwala nam wyjść z tego błędnego koła⁶⁹. W jakim sensie wyjść? W takim, że my jako zjawiska, podmioty psychologiczne podlegamy oczywiście pewnym prawom przyrody i w tym sensie jesteśmy podlegli

⁶⁷ Por.: „Tutaj pojawia się – trzeba to otwarcie przyznać – pewnego rodzaju błędne koło, z którego zdaje się wyjść nie można. Przyjmujemy, że w porządku przyczyn sprawczych jesteśmy wolni, żeby w porządku celów uważać się za podległych prawom moralnym, a następnie uważamy się za podległych tym prawom, ponieważ przyznaliśmy sobie wolność woli [...]” (tamże, s. 92 [IV 450]).

⁶⁸ Por. tamże, s. 94 (IV 451).

⁶⁹ Por. tamże, s. 95–96 (IV 452–453).

heteronomii: podlegamy prawom, które przychodzą do nas z zewnątrz, które są nam narzucane. Natomiast jako podmioty transcendentalne, jako rzeczy same w sobie możemy być źródłem autonomii, możemy być jej podstawą. Jako cele same w sobie możemy być podstawą autonomii.

Co to znaczy? Żeby to jeszcze inaczej ująć: to jest pewnego rodzaju myśl. Tak to formułuje w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Kant: że to jest tylko pewien punkt widzenia, który możemy świadomie przyjąć, żeby spojrzeć na swoje działanie jako na działanie wolne. Co to jest za punkt widzenia? To jest idea państwa celów, którego jesteśmy członkiem. Nie znajdziemy tego państwa na mapie, nie znajdziemy go na co dzień w naszym doświadczeniu, ale to jest pewna rozumowa idea. Mój rozum przenosi mnie do tego wyobrażonego państwa celów, czyni mnie jego członkiem i w ten sposób wynosi mnie ponad to, co empiryczne.

Mówiłem wcześniej o tym novum, jakim jest filozofia krytyczna Kanta. Ktoś może sobie pomyśleć: ojej, to jest jakaś metafizyka, jakiś inny, nadzmysłowy świat. Kant rzeczywiście posługuje się pojęciami takimi, jak świat intelektualny czy nadzmysłowy, ale powiada: ja tego świata nie odczuwam i nie widzę. To jest tylko pewna idea⁷⁰, pewna myśl, która jest mi niezbędna, żebym mógł nadać swojej wolności sens pozytywny. Albowiem negatywny jest jej nadać łatwo: niezależność od determinacji – przyrodniczych, psychologicznych i tak dalej. Jednak żeby nadać tej wolności sens pozytywny, to ja muszę dołączyć tutaj pewną ideę, myśl. Ta myśl to jest wyobrażenie sobie siebie samego jako członka państwa celów⁷¹.

Gdybym był tylko istotą rozumną, tylko owym członkiem państwa celów, moje czyny zawsze byłyby zgodne z autonomią. Gdybym był tylko istotą zmysłową, tylko podmiotem psychologicznym, moje czyny byłyby zawsze wyjaśnialne jedynie w kategoriach przyrodniczych i zawsze podlegałbym heteronomii. Ponieważ jestem skończoną istotą rozumną, czyli jestem i rozumny, i zmysłowy, mogę działać z powodów heteronomicznych, ale mogę też działać z powodów autonomicznych. Mam dostęp do idei autonomii i dlatego prawa owego państwa celów jawią mi się jako imperatywy, jako nakazy.

11.18 Kant: perspektywa autonomii i perspektywa przyrodoznawstwa

Kant wyciąga stąd bardzo ciekawe konsekwencje. Mianowicie powiada, że my możemy każde działanie postrzegać z perspektywy przyrodniczej i z perspektywy wolności: „wolność i konieczność nie tylko bardzo dobrze mogą razem

⁷⁰ Por. tamże, s. 94–95, 109–110 (IV 451–452, 461–462).

⁷¹ Por. tamże, s. 110 (IV 462).

istnieć, ale także muszą być pojęte jako koniecznie połączone w tym samym podmiocie⁷². Każde działanie można postrzegać jako wolne i jednocześnie jako zdeterminowane przez prawa przyrody w zależności od perspektywy, jaką się przyjmuje. Można wyjaśnić każde działanie, odwołując się do praw przyrody, do praw psychologii, do takiej czy innej historii, do takich czy innych okoliczności, i można też zrozumieć je, posługując się trochę innymi kategoriami, jako wolne, przyjmując punkt widzenia autonomii i państwa celów.

Te dwie perspektywy muszą być możliwe, ale ta perspektywa autonomii, ta perspektywa wolności jest u Kanta ważniejsza. To ona jest podstawą tej drugiej, bardziej ograniczonej perspektywy przyrodniczej determinacji, tak jak „ja” transcendentalne, jaźń transcendentalna jest podstawą podmiotu psychologicznego.

To może nie jest dla nas takie istotne, ale warto zrozumieć, że Kant w ten sposób daje praktyczny dowód na słuszność stanowiska transcendentalnego, które odróżnia zjawiska od rzeczy samych w sobie. Dla nas może istotniejsze jest, że idea świata intelektu, świata nadzmysłowego, zyskuje tutaj wyłącznie praktyczny charakter. Ta idea potrzebna jest nam tylko ze względu na wolne działanie. Powtarzam: my tego świata ani nie czujemy, ani go nie widzimy. Tylko myśl przenosi nas do tego świata, czyni nas jego członkami po to, abyśmy mogli początkowo negatywnej idei wolności jako niezależności od tego, co przyrodnicze, nadać pozytywny sens. Jaki? Samostanowienia, autonomii, nadawania sobie praw.

Jednocześnie ciekawe dla nas jest też to, że ten świat intelektu, ten świat nadzmysłowy to już nie jest świat obcowania z ideami. To jest świat obcowania z innymi istotami rozumnymi⁷³, odniesienia do innych istot rozumnych jako celów samych w sobie. Świat nadzmysłowy zostaje przez Kanta przebudowany. To już nie jest platoński świat idei, lecz jest to świat nadzmysłowy praktyczny – w znaczeniu odniesienia do działań moralnych – i intersubiektywny, bo to jest państwo celów. Świat nadzmysłowy jako państwo celów to jest świat nadzmysłowy jako intersubiektywna wspólnota istot rozumnych, które się nawzajem do siebie odnoszą w procesie wyobrażonego stanowienia prawa.

11.19 Kant: filozofia moralna a przesąd ludu

Proszę państwa, moje postanowienie noworoczne było takie: zmieścić się z wykładem w półtorej godziny. Nie udało się. Oczywiście wrócimy do tych kwestii, do autonomii kantowskiej. Chciałbym na następnym wykładzie

⁷² Tamże, s. 101 (IV 456).

⁷³ Por.: „[...] idea czystego świata intelektu, jako ogółu wszystkich inteligencji [...]” (tamże, s. 110 [IV 462]).

opowiedzieć o tym, jakie to ma konsekwencje dla kantowskiej filozofii prawa i państwa, ale nie mogę sobie darować, żeby tego spotkania z pojęciem imperatywu kategorycznego, autonomii i tak dalej nie zakończyć cytatem na temat Kanta. Wypowiedzi, cytatów na jego temat jest mnóstwo, ale to jest mój ulubiony. Wyszedł spod pióra autora, który może nie darzył Kanta jakąś wielką estymą i z wielu powodów znajdował się z pewnością na antypodach kantowskiej filozofii moralnej. Jego autorem jest mianowicie Fryderyk Nietzsche. Otóż napisał on tak: „Dowcip Kanta. – Kant chciał w uderzający «cały świat» sposób dowieść, że «cały świat» ma słuszość: – był to tajemny dowcip tej duszy. Pisał przeciw uczonym na korzyść przesądu ludu, lecz dla uczonych, a nie dla ludu”⁷⁴.

To że Kant pisał dla uczonych, a nie dla ludu, to chyba dzisiaj było słychać, bo nie zawsze łatwo jest pojąć to, co on mówi, choć mówi rzeczy, jak sądzę, jak najbardziej koherentne i naprawdę niesłychanie inspirujące i ciekawe. Natomiast ja bym tu tylko zmodyfikował jedno słowo. Kant nie pisał w zgodzie z przesądem ludu. Kant był po prostu przekonany, że to nie jest tak, że my musimy przeczytać *Uzasadnienie metafizyki moralności*, żeby wiedzieć, jak postępować słusznie. Lud, ci prości ludzie, do których tu aluzję czyni Nietzsche, już, zdaniem Kanta, wiedzą, jak postępować i postępują już moralnie. A to dlatego, że ta autonomia, o której mówi, tkwi w ich umysłach i sumieniach⁷⁵. Kant co najwyżej wyłożył ją w sposób precyzyjny, ale ona już jest w nas, w naszych moralnych działaniach, o ile w ogóle takie działania rzeczywiście się w świecie wydarzają.

Za tydzień opowiem państwu o prawnym wymiarze autonomii u Immanuela Kanta. Serdecznie dziękuję za dzisiejsze spotkanie.

⁷⁴ Fryderyk Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff, nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910–1911, s. 199 (aforyzm 193).

⁷⁵ Por.: „Wykazaliśmy tylko za pomocą rozwinięcia pojęcia moralności będącego już w powszechnym użyciu, że autonomia woli tkwi w nim w sposób nieuchronny, a raczej stanowi jego podstawę” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 85 [IV 445]).

12.1 Kant: historia recepcji Metafizyki moralności – 12.2 Kant: prawo a prawodawstwo – 12.3 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i chcenie – 12.4 Kant: wolna wola – 12.5 Kant a Hobbes: wolność i rozum – 12.6 Kant: prawa natury i prawa moralne – 12.7 Kant: prawa jurydyczne i prawa etyczne – 12.8 Kant: obowiązki prawne i obowiązki etyczne – 12.9 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 1 – 12.10 Kant: etyka a prawo, przykłady – 12.11 Kant: legalność a moralność – 12.12 Polemika z habermasowską interpretacją relacji prawa i moralności u Kanta – 12.13 Kantowski idealizm w ujęciu prawa – 12.14 Kant: trzy warunki prawidłowego użycia pojęcia prawa – 12.15 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 2 – 12.16 Kant: wolność – 12.17 Kant: prawo a imperatyw kategoryczny – 12.18 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i autonomia – 12.19 Wolność jako zasada nowoczesnego świata – 12.20 Kant: wolność a przymus i prawo – 12.21 Kant: prawo i intersubiektywny wymiar wolności – 12.22 Kant: antycypacja pojęcia uznania – 12.23 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 7: umowa społeczna jako obowiązek – 12.24 Kant: komentarz do zasad Ulpiana – 12.25 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 8: jednostronny przymus hobbesowskiego suwerena – 12.26 Wzajemny przymus a wzajemne uznanie

Serdecznie państwa witam na kolejnym wykładzie z filozofii społecznej.

Chciałbym dzisiaj zgodnie z obietnicą opowiedzieć trochę o kantowskiej filozofii prawa. Można by jej poświęcić osobny cykl wykładów czy całoroczne seminarium, więc to, co dzisiaj opowiem, to będą tylko zupełnie podstawowe elementy, wzięte z kantowskich wstępów czy to do *Metafizyki moralności*, czy właśnie do *Teorii prawa*¹.

¹ *Teoria prawa* to skrótowa nazwa pierwszej części *Metafizyki moralności*. Polskie tłumaczenia pełnego tytułu tej części to *Metafizyczne elementy teorii prawa* (w przekładzie

Chciałbym pokazać państwu, po co była ta nasza poprzednia wycieczka do Królewca, podczas której „zwiedzaliśmy” *Uzasadnienie metafizyki moralności*, czyli tekst, który jest uważany za jeden z podstawowych, jeśli chodzi o kantowską filozofię moralną. Otóż myślę, że państwo zobaczą, iż bez tych kategorii, które tam omówiliśmy, bez zrozumienia, czym jest imperatyw kategoryczny, pojęcie woli powszechnie prawodawczej, specyficzne kantowskie pojęcie moralności, pojęcie autonomii, nie da się tak naprawdę zrozumieć kantowskiej filozofii prawa. Jestem głęboko przekonany, że po prostu nie można jej rozważać w jakiejś abstrakcji od jego etyki. Jakie są tego powody? To właśnie dzisiaj postaram się państwu pokazać.

Przegląd podstawowych pojęć i kategorii kantowskiej filozofii prawa poprowadzi nas potem do specyficznego zagadnienia, o którym już wcześniej trochę państwu opowiadałem. Natknęliśmy się na ten problem w różnych innych teoriach, między innymi u Jana Jakuba Rousseau², ale nie tylko. Chodzi mianowicie o pojęcie własności. O nim chciałbym państwu trochę później opowiedzieć i potraktować to jako rodzaj przejścia do kolejnego autora, o którym chcielibyśmy trochę porozmawiać, czyli do Fichtego. Rozważania dotyczące jego koncepcji prawa, a w szczególności koncepcji własności, ostatecznie doprowadzą nas do tego, czym chciałbym zwieńczyć nasze spotkania w tym semestrze: mianowicie do fichteańskiej teorii intersubiektywności. Taki jest program na nasze dwa najbliższe spotkania – to dzisiejsze i to następne – które nam zostały do zakończenia semestru zimowego.

12.1 Kant: historia recepcji *Metafizyki moralności*

A zatem: kantowska filozofia prawa. Będę się odnosił do *Metafizyki moralności*, a w szczególności do *Teorii prawa* z 1797 roku. *Metafizyka moralności* przez długi czas była traktowana z pewną podejrzliwością. Niektórzy twierdzili wręcz, że Kant osuwa się tu z powrotem w jakieś przedkrytyczne stanowisko, właściwie niekantowskie, w dogmatyzm. Przez pewien czas to dzieło było zanedbane, ale już dłuższy czas temu zostało odzyskane dla badań nad kantyzmem i dzisiaj traktowane jest już jako w pełni równoprawne, ważne dzieło. Właściwie, jeśli ktoś zajmuje się kantowską etyką czy filozofią prawa, to nie może tego dzieła pomijać.

Ewy Nowak) lub *Metafizyczne podstawy nauki prawa* (w przytaczanym w niniejszym opracowaniu przekładzie Włodzimierza Galewicza). Dzieło znane jako *Metafizyka moralności* ukazało się pierwotnie w 1797 r. w dwóch częściach, jako (według tłumaczenia Galewicza) *Metafizyczne podstawy nauki prawa* (= *Teoria prawa*) i *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie* (= *Teoria etyczna*). W kwestii polskich tłumaczeń *Metafizyki moralności* zob. niżej, przyp. 3.

² Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkty 9.13 i 9.15.

O tym, że to dzieło było trochę na uboczu rozważań dotyczących Kanta, świadczy fakt, że polskie tłumaczenie *Metafizyki moralności* w całości ukazało się wcale nie tak dawno, a *Uzasadnienie metafizyki moralności*, o którym mówiliśmy sobie ostatnio, było znane o wiele wcześniej³.

12.2 Kant: prawo a prawodawstwo

Decydującym w kantowskiej teorii prawa rozróżnieniem dla relacji między prawem a moralnością, o której już wspomniałem⁴, okazuje się w *Metafizyce moralności* rozróżnienie nie tyle na zewnętrzne i wewnętrzne prawa, ile na zewnętrzne i wewnętrzne prawodawstwo⁵. To jest bardzo ważne i warto to sobie od razu uświadomić. Mamy chyba naturalną tendencję do myślenia o tym, że jak Kant mówi o moralności, to mówi o jakichś wewnętrznych prawach. To sumienie, prawo moralne jest gdzieś w nas⁶, a prawo stanowione jest gdzieś na zewnątrz. A zatem prawo moralne czy moralność dotyczy

³ *Metafizyka moralności* w kanonicznej serii Biblioteki Klasyków Filozofii PWN ukazała się w przekładzie Ewy Nowak dopiero w 2005 r. (Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. Ewa Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005). Niemal równolegle swoje tłumaczenie, w dwóch oddzielnych tomach, odwzorowujących oryginalne dwuczęściowe wydanie *Metafizyki moralności* z 1797 r., opublikował Włodzimierz Galewicz (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Antyk, Kęty 2005; tenże, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006). Przekłady obu części autorstwa Galewicza zostały następnie włączone do tomu 5 toruńskiego wydania *Dzieł zebranych Kanta*, już pod wspólnym tytułem *Metafizyka moralności* (Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011).

Natomiast polski przekład *Uzasadnienia metafizyki moralności* autorstwa Mściława Wartenberga został opublikowany już w 1906 r. we Lwowie nakładem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a następnie – w kanonicznej wersji przejranej przez Romana Ingardena – w 1953 r. w ramach Biblioteki Klasyków Filozofii PWN i od tego czasu był wielokrotnie wznawiany.

Kloc-Konkołowicz przytacza cytaty z *Metafizyki moralności* zazwyczaj we własnym tłumaczeniu, jeśli nie oznaczono inaczej, w wersji opublikowanej w monografii *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej* (Wydawnictwo UW, Wrocław 2007). W przypisach podajemy adres bibliograficzny i treść cytatów w tłumaczeniu Galewicza, ponieważ to na nie Kloc-Konkołowicz powołuje się bezpośrednio, por. niżej, punkt 12.24.

⁴ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.8.

⁵ Podobnie jak w przypadku wykładów dotyczących *Uzasadnienia metafizyki moralności*, notatki do wykładu jednoznacznie wskazują, że wykładana tu interpretacja *Metafizyki moralności* jest rekonstrukcją ustaleń zawartych w Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 81–125.

⁶ Na nagraniu Kloc-Konkołowicz, przybierając dostojną minę, uroczystym gestem kładzie dłoń na klatce piersiowej.

wewnętrznych praw, a prawo stanowione – reguł obowiązujących w naszych stosunkach zewnętrznych.

Otóż Kant od samego początku, od pierwszych stron przeciwstawia się takiemu ujęciu. To nie różnica działań regulowanych przez prawo, nie różnica praw, tylko różnica typu *prawodawstwa* decyduje o tym, czy znajdujemy się na gruncie moralności, czy na gruncie prawa.

12.3 Kant: wola arbitralna, wola rozumna i chcenie

Zanim opowiemy sobie o tych dwóch typach prawodawstwa, chciałbym wprowadzić jeszcze inne rozróżnienie. Mówiliśmy już sobie o tym przy okazji *Uzasadnienia*: wiele razy wracało to pojęcie woli⁷. Otóż Kant w *Metafizyce moralności*, w *Teorii prawa* bardzo wyraźnie odróżnia dwie instancje ludzkiego chcenia. Jest coś, co nazywa się czasem wolą własną, czasem wolą arbitralną i coś, co nazywa się wolą rozumową, wolą rozumną⁸. To są dwie instancje tej samej władzy, czyli ta sama władza naszego pożądanego czy chcenia, ale postrzegana z dwóch perspektyw.

Po co Kant wyróżnia te dwa momenty? Otóż wola arbitralna czy wola własna odnosi się bezpośrednio do podejmowanych przez nas działań – to jest instancja, która o nich decyduje. Natomiast wola rozumowa czy też rozumna

⁷ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.19.

⁸ W notatkach do wykładu można znaleźć dodatkową informację, że chodzi o podział na „wolę własną (arbitralną, *Willkür*) i wolę rozumną (*Wille*)”. Kant formułuje przywołany tu podział następująco: „Władza pożądanego opartego na pojęciach, o ile podstawa determinująca ją do działania mieści się w niej samej, nie zaś w przedmiocie, nazywa się władzą działania lub niedziałania zależnie od własnego rozstrzygnięcia. Jeżeli łączy się ona ze świadomością zdolności swojego działania do wytworzenia przedmiotu, nazywa się zdolnością wyboru (*Willkür*). Jeżeli nie jest połączona z taką świadomością, wówczas jej akty nazywa się życzeniem (*Wunsch*). Władza pożądanego, której wewnętrzna determinująca podstawa, a przez to też samo rozstrzygnięcie (*Belieben*), mieści się w rozumie podmiotu, nazywa się wolą (*Wille*). Wola jest zatem władzą pożądanego, rozpatrywaną nie tyle w odniesieniu do działania (tak jak zdolność wyboru), ile raczej w odniesieniu do podstawy determinującej zdolność wyboru do działania; ona sama nie jest więc właściwie poprzedzana przez żadną podstawę determinującą, lecz jest samym praktycznym rozumem, o ile ten może determinować zdolność wyboru” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 25 [VI 213]).

Kloc-Konkołowicz w swoich wykładach o Kancie jako odpowiednikiem niemieckiego *Willkür* posługuje się głównie terminem „wola arbitralna”, zgodnie z propozycją zawartą w wersji tłumaczenia autorstwa Ewy Nowak. W wersji Włodzimierza Galewicza niemiecki termin oddawany jest jako „zdolność wyboru”, „wybór” lub czasem jako „wola”. W kwestii polskiego przekładu kantowskiego pojęcia *Willkür* por. przypis Galewicza na s. 25 cytowanego wydania *Metafizycznych podstaw nauki prawa* oraz przypis Nowak na s. 16 *Metafizyki moralności* w wydaniu Biblioteki Klasyków Filozofii PWN.

odnosi się do „podstawy determinacji woli arbitralnej”⁹. Czyli tak możemy sobie to wyobrazić: mamy dwie instancje i wola własna czy wola arbitralna decyduje bezpośrednio o tym, jakie działania podejmujemy, natomiast wola rozumna wyznacza podstawę determinacji tej wcześniejszej woli arbitralnej. Czyli w tym kantowskim modelu za działanie bezpośrednio „odpowiedzialna” jest wola własna, która odpowiada temu, co w takim klasycznym słowniku filozofii nazywało się *liberum arbitrium*. Natomiast wola rozumna, którą Kant po prostu utożsamia z rozumem praktycznym – czyli rozumem w jego praktycznym zastosowaniu – odnosi się do działania wyłącznie pośrednio, a bezpośrednio właśnie do owej woli arbitralnej.

W przypadku człowieka, tak jak w przypadku każdej istoty rozumnej, można w obrębie jego chcenia wyróżnić te dwie instancje. Ale tak nie jest w przypadku wszystkich istot: są takie, u których wola ma charakter jednolity. Kant tak właśnie myśli o zwierzętach. Wola zwierzęca, czyli to, co można nazwać, sięgając znowu do klasycznego słownika, *arbitrium brutum*, jest jednolita, dlatego że podstawa determinacji, określenia tej woli zwierzęcej w odróżnieniu od owej woli własnej – ludzkiej czy po prostu należącej do istoty rozumnej – tkwi zawsze poza samym zwierzęciem, w jakimś zewnętrznym przedmiocie¹⁰.

Kant, rozróżniając te różne rodzaje istot i charakterystyczne dla nich rodzaje woli, buduje takie szczeble wolności. Żebyśmy to sobie jakoś uświadomili, wiedzieli, o czym mówimy, i nie pogubili się w tych abstrakcyjnych terminach, weźmy przykład, który Kant sam podaje: kula bilardowa uderzona kijem do bilarda toczy się, ale nie działa sama z siebie¹¹. Kant był wielbicielem tej gry, która się dzisiaj prawidłowo nazywa snooker, i stąd pewnie ten przykład¹². Bila uderzona kijem toczy się, ale to nie jest jej działanie, bo ona została do tego pobudzona z zewnątrz.

⁹ Oryg.: „Bestimmungsgrund der Willkür”, tłum. J.K.-K., por. warianty tego pojęcia w polskim przekładzie: „podstawy determinującej zdolność wyboru” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 25 [VI 213]), „pewnym motywem woli” (tamże, s. 31 [VI 218]), por. przyp. 8, a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 85.

¹⁰ Por.: „Wybór [*Willkür* – red.], który dawałby się determinować tylko przez skłonność (zmysłowy popęd, *stimulus*), byłby wyborem zwierzęcym (*arbitrium brutum*)” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 25 [VI 213]).

¹¹ W pismach Kanta redakcji nie udało się odnaleźć użycia tego przykładu. Najprawdopodobniej Kloc-Konkołowicz użył tu skrótu myślowego, odwołując się do metafory użytej przez Hume’a w słynnej analizie przyczynowości, do której pośrednio nawiązuje Kant. Przykład kul bilardowych Kloc-Konkołowicz przytacza także w swojej monografii, tam nie przypisując jednak jego autorstwa Kantowi (por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 85).

¹² Kloc-Konkołowicz stosuje tu pewien skrót myślowy. Snooker powstał dopiero w 1875 r., a więc Kant nie mógł w niego grać. W kwestii zamiłowaniu młodego Kanta do gry

A teraz wyobraźmy sobie zwierzę, które widzi pełną miskę i rzuca się na nią, żeby zjeść swój obiad albo śniadanie. Otóż to zwierzę wykonuje działanie, które wynika z samego tego zwierzęcia. To jest jego własne działanie, ono samo działa, ale podstawa determinacji woli tej istoty, jaką jest zwierzę, tkwi poza nią – czyli w przedmiocie, a w tym przykładzie w tej stawie właśnie.

Natomiast w przypadku woli ludzkiej podstawa determinacji tkwi w niej samej.

Mamy więc różne szczeble wolności. Mamy sytuację przedmiotu, który się po prostu porusza, ale nie działa, mamy sytuację istoty, która działa, ale podstawa tego działania, podstawa determinacji woli do tego działania, tkwi poza tą istotą, i wreszcie mamy istotę, która działa sama z siebie, a podstawa determinacji woli tkwi w niej samej.

Jeszcze jedno zastrzeżenie: wolę należy odróżnić u Kanta od chcenia w rozumieniu jakiegoś życzenia¹³. Jeśli ja mówię „chciałbym”, a to znaczy „życzyłbym sobie”, to to nie jest wola w kantowskim rozumieniu, ponieważ wola związana jest ze „świadomością możliwości [...] urzeczywistnienia obiektu”¹⁴ tej woli, czyli zaistnienia pewnego stanu rzeczy.

Teraz następuje w tej kantowskiej teorii moment niezwykle ważny i brzemienisty w skutki. Jego pominięcie czy niezrozumienie prowadzi do bardzo częstych dezinterpretacji kantowskiej teorii.

12.4 Kant: wolna wola

„Wolną wolą”, w znaczeniu „wolną wolą własną” czy też „arbitralną”, nazywa Kant taką „wolę, która *może być* [choć nie zawsze *jest* – J.K.-K.] determinowana [to znaczy określana – J.K.-K.] przez czysty rozum”¹⁵. Czyli: wolę – w tym

w bilard por.: „Po zakończeniu swoich przedpołudniowych wykładów [Kant – red.] szedł z przyjemnością do kawiarni, wypijał szklankę herbaty, rozmawiał o wydarzeniach dnia albo rozgrywał partię bilarda” (Stefan Kaczmarek, *Immanuel Kant. Portret filozofa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995, s. 39). Ponadto, według Christopha Friedricha Heilsberga, kolegi z okresu studenckiego, wygrane w grze w bilard pomogły Kantowi opłacić studia na Albertynie (por. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. Andrzej M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 24).

¹³ Por. przyp. 8.

¹⁴ Oryg.: „Bewußtsein des Vermögens [...] zur Hervorbringung des Objects”, tłum. J.K.-K., por. polski przekład przytoczony w przyp. 8: „świadomością zdolności swojego działania do wytworzenia przedmiotu”.

¹⁵ Oryg.: „Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür”, tłum. i podkreślenie J.K.-K., por. polski przekład: „Wybór, który może być determinowany przez czysty rozum, nazywa się wolnym wyborem” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 25 [VI 213]); por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 86).

najprostszym znaczeniu instancji inicjującej działanie i kierującej nim – czyni wolną już sama *możliwość* podlegania rozumowi.

Dlaczego to jest takie istotne? Jeślibyśmy nie uwzględnili tego punktu, to wówczas musielibyśmy pójść dalej. Rzeczywiście istniały takie interpretacje kantowskiej filozofii praktycznej, w których powiada się tak: mamy już kantowskie pojęcie autonomii, wiemy, co to jest wolność – jest to podleganie rozumnemu stanowieniu, które wyraża się w formie imperatywu kategorycznego – a zatem każdy, kto działa niezgodnie z imperatywem kategorycznym, czyli na przykład działa wbrew pewnym regułom moralnym, nie działa w sposób wolny¹⁶. Jeśli zaś nie działa w sposób wolny, to nie możemy go czynić odpowiedzialnym za jego działanie. To rodziłoby kolosalny problem z punktu widzenia nie tylko etyki, ale także prawa. Nie moglibyśmy przypisywać podmiotom pewnego typu działań, najczęściej tych działań, które prawo, zwłaszcza prawo w sensie retrybucyjnym, ma zawsze na celowniku, czyli owych przekroczeń reguł prawnych, bo te podmioty nie działałyby w sposób wolny.

Właśnie po to, by ustrzec się przed taką dezinterpretacją, która prowadziłaby tę teorię do zupełnej niezgodności z naszym doświadczeniem, Kant podkreśla *możliwość* podlegania – a nie faktyczne podleganie – prawu rozumowemu, *możliwość* podlegania bezpośrednio czystemu rozumowi, czyli wolną wolę ludzką czy też każdej istoty rozumnej. Mówiąc jeszcze inaczej, znaczy to, że ludzka wola jest z kantowskiego punktu widzenia zawsze wolna, w negatywnym przede wszystkim tego słowa znaczeniu. To negatywne znaczenie można w ten sposób wyrazić, że ludzka wola nie podlega bezpośredniej determinacji przez bodźce zmysłowe. To całkowicie wystarcza do uznania jej za wolną, a zatem także wystarcza jako podstawa przypisywania podmiotom odpowiedzialności za podejmowane przez te podmioty działania. Kant powiada także w ten sposób, że ludzka wola jest „wprawdzie *pobudzana*, ale tym samym jeszcze nie *determinowana*” przez pobudki zmysłowe¹⁷. Pobudki zmysłowe, materialne, pobudzają naszą wolę, ale to jeszcze nie znaczy, że ją determinują, ostatecznie określają do działania.

Ten dystans między pobudkami zmysłowymi a naszą decyzją do działania jest tutaj kluczowy. Gdyby go nie było, to – powtarzam – trudno byłoby przypisywać ludziom odpowiedzialność za wszelkie podejmowane przez nich działania, a zatem na przykład pociągać ich do odpowiedzialności.

¹⁶ W kwestii interpretacji Kanta, z którą Kloc-Konkołowicz tutaj polemizuje, por. np. Wojciech Kozyra, *Kant o wolności i woli*, „Edukacja Filozoficzna” 2018, nr 65, s. 95–115, w szczególności s. 103–104.

¹⁷ Tłum. J.K.-K., por.: „Ludzki wybór [*Willkür – red.*] jest natomiast wyborem, do którego popędy mogą co prawda p o b u d z a ć, lecz którego nie mogą one d e t e r m i n o w a ć [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 25 [VI 213]).

W *Religii w obrębie samego rozumu*, innym dziele Kanta, znajduje się takie sformułowanie, które bodaj Henry E. Allison jakoś wydobył stamtąd i nazwał *incorporation thesis*, czyli tezę o włączaniu¹⁸. Kant formułuje tam twierdzenie, że to my sami decydujemy o włączeniu pobudek zmysłowych do naszej maksymy, do tej subiektywnej reguły działania¹⁹. To właśnie czyni nas odpowiedzialnymi za wszelkie działania: zarówno te zgodne z prawem moralnym czy z prawem stanowionym, jak i te niezgodne z prawem.

Czyli ludzka wolność polega nie tylko na tym, że nasze działania wypływają z nas samych, a nie z jakichś mechanicznych oddziaływań zewnętrznych przedmiotów, ale też na tym, że to my sami decydujemy, jakie racje dopuszczamy do determinowania naszej woli. To jest bardzo ważne. To są te dwie instancje. Mamy nie tylko wolę własną czy arbitralną, która bezpośrednio już zawiaduje działaniem, ale ponadto to my decydujemy o tym, co determinuje tę wolę arbitralną, co jest podstawą naszej decyzji o działaniu. Czy tą podstawą są pobudki zmysłowe, czy jest nią rozum.

12.5 Kant a Hobbes: wolność i rozum

Tak zbudowane negatywne pojęcie czy ujęcie wolności – to „puste miejsce”, jak Kant lubi to nazywać²⁰ – jest uzupełniane przez rozum, który „sam z siebie”²¹ może stanowić podstawę determinacji woli. To właśnie znaczy twierdzenie, które Kant często powtarza, że rozum może być „sam dla siebie praktyczny”²².

¹⁸ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 23.

¹⁹ Por.: „specyficzną cechą wolności woli jest to, że może ona zostać zdeterminowana do działania tylko przez taką pobudkę, którą człowiek przyjął do swojej maksymy (uczynił to ogólnym prawidłem, według którego chce postępować)” (Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 44 [VI 24]).

²⁰ Metafora pustego miejsca ma na celu wskazanie, że między koncepcją konieczności w przyrodzie i koncepcją świata inteligibilnego powstaje systemowa luka, wymagająca wyjaśnienia, jak one się łączą. Wyjaśnieniem tym jest koncepcja prawa moralnego: przyczynowości dokonującej się przez wolność w ramach działania rozumu praktycznego (por. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 83 [V 49]); por. też uwagi Kłoca-Konkołowicza w *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*: „Kant nie dopuszcza możliwości działania niepodlegającego żadnemu prawu: trzeba zatem znaleźć prawo, które mogłoby rządzić działaniem niezdeteminowanym przez zmysłowe pobudki. Kant odnajduje je w prawie moralnym, wypełniającym konkretną treścią «puste miejsce» wolności transcendentalnej” (s. 307).

²¹ W monografii Kłoca-Konkołowicza sformułowanie to oznaczone jest jako dosłowny cytat w tłumaczeniu własnym, ale trudno jednoznacznie wskazać jego podstawę w tekście oryginalnym (por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 86).

²² Tłum. J.K.-K., por.: „czysty rozum sam przez się może być praktyczny” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 26 [VI 213–214]); por. także Immanuel Kant,

Innymi słowy: pozostając rozumem czystym, czyli niezależnym od doświadczenia, może jednocześnie stanowić motywację do działania. Tutaj mają państwo jak na dłoni ową różnicę, o której ja już wspominałem, gdy rozmawialiśmy sobie o Hobbesie. Mówiłem wtedy o bezsilności rozumu²³, o jego pasywności czy bierności, o tym, że rozum jest zawsze tylko niewolnikiem namiętności, wysłannikiem żądz, jak to się u Hobbesa nazywało, czyli że ma wymiar tylko instrumentalny – jest nam potrzebny po to, żeby znaleźć najlepsze środki do osiągnięcia celów, które determinuje nasza zmysłowa natura.

Właśnie tutaj Kant wyraźnie odróżnia się od takich autorów, jak Hobbes czy Hume, powiadając: rozum sam z siebie może inicjować działanie. A dokładniej znaczy to, że rozum może stać się podstawą determinacji naszej woli arbitralnej, czyli tej, która bezpośrednio odpowiada za działanie. Rozum sam z siebie może nas skłaniać do działania, a to właśnie znaczy, że czysty rozum może być praktyczny. To jak państwo widzą, nie jest wcale oczywiste.

Po opisie tego, jak wygląda ta nasza wola, po kantowskim twierdzeniu, że składa się z dwóch instancji – woli arbitralnej odpowiedzialnej bezpośrednio za działanie i woli rozumnej, czyli po prostu rozumu praktycznego, który może stanowić podstawę determinowania woli arbitralnej (albo tę podstawę stanowić mogą pobudki zmysłowe) – po tym opisie chciałbym przejść już do rozróżnień różnych typów praw i potem typów prawodawstwa.

12.6 Kant: prawa natury i prawa moralne

Kant powiada, że – myśmy już o tym mówili przy okazji *Uzasadnienia metafizyki moralności* – każdym działaniem kierują pewne prawa. U Kanta nie ma czegoś takiego, jak działanie poza regułą. Jeżeli mówimy w ogóle o działaniu, to znaczy, że potrafimy zrekonstruować regułę, która tym działaniem kieruje²⁴. Tak naprawdę istnieją zatem tylko dwie kategorie praw, powiada²⁵: prawo natury albo prawo moralne. Prawo moralne Kant nazywa też prawem wolności. Myślę, że to określenie „prawo wolności” trzeba tutaj rozumieć dwojako. To jest prawo, które wolność jakoś ogranicza, ale przede wszystkim to jest prawo, które tę wolność wyraża. Prawo jest manifestacją i zapisem wolności.

Uzasadnienie metafizyki moralności, tłum. Mściław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 109 [IV 461]). Wartenberg tłumaczy niemieckie wyrażenie *für sich selbst* jako „sam przez się”. Nowsze tłumaczenie oddaje ten zwrot właśnie jako „sam dla siebie” (tenże, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 218).

²³ Por. wykład 3 z 03.11.2020, punkt 3.7.

²⁴ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.13.

²⁵ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 26 (VI 214), a także tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 3 (IV 387).

To jest taki specyficzny pogląd. Gdy rozmawialiśmy sobie o Johnie Locke'u²⁶, to wspominałem o tym, że już częściowo u niego, a u Kanta w pełnym wymiarze prawo nie jest przede wszystkim rozumiane jako coś, co wolność ogranicza z zewnątrz jako obcy element, ale samo jest manifestacją i wyrazem wolności. Jest formą, którą wolność przyjmuje, manifestując się w świecie. W tym sensie prawa moralne są właśnie prawami wolności.

Kant sugeruje nam, że wolność, manifestując się jako prawo moralne, to jest działający w zmysłowym, realnym świecie nasz czysty praktyczny rozum. Rozum zanurzony w zmysłowości to jest właśnie prawo moralne.

12.7 Kant: prawa jurydyczne i prawa etyczne

Dopiero po dokonaniu tych podstawowych, fundamentalnych rozróżnień i przedstawieniu źródła i formy praw wolności w odróżnieniu od praw natury czy praw przyrody Kant przeprowadza podział praw wolności. Mianowicie przeprowadza go ze względu, jak już o tym wspominałem, na rodzaj prawodawstwa: zewnętrznego bądź wewnętrznego. To w praktyce oznacza: ze względu na rodzaj pobudek, jakie mają motywować do działania wedle tych praw²⁷. W ten sposób wyróżnione zostają tak zwane prawa jurydyczne, przy których możliwe jest prawodawstwo zewnętrzne, oraz prawa etyczne, przy których możliwe jest tylko prawodawstwo wewnętrzne.

Teraz niektórzy z państwa powiedzą: o matko, prawa moralne, prawa etyczne, prawa jurydyczne... Straszny mętlik! Proszę państwa, to jest u Kanta wszystko dość jasno i logicznie poukładane. Musimy to sobie w taki właśnie sposób przedstawić: prawa moralne to są prawa wolności. Istnieją tylko dwa rodzaje praw: prawa przyrody i prawa wolności (czyli prawa moralne). Te prawa moralne ze względu na rodzaj prawodawstwa dzielą się na prawa jurydyczne i prawa etyczne. Jak państwo widzą, jak już kiedyś o tym wspominałem, to jest bardzo częsty problem i bardzo częsty błąd popełniany w potocznych dyskusjach, gdy się na zmianę mówi „moralność” i „etyka”²⁸ i nie bardzo wiadomo, jak to odróżnić. U Kanta to jest bardzo klarownie przedstawione, choć muszę przyznać na marginesie, że Kant nie do końca trzyma się tego

²⁶ Por. wykład 6 z 24.11.2020, punkty 6.18–6.19.

²⁷ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 31 (VI 218–219). Kant wprowadza ten podział następująco: „Wszelkie więc akty normodawcze [*Gesetzgebung – red.*] [...] mogą jednak różnić się ze względu na pobudki. Akt normodawczy, który pewne działanie czyni obowiązkiem, a równocześnie ten obowiązek pobudką, jest aktem etycznym [*ethisch – red.*]. Ten natomiast, który nie włącza tego ostatniego [elementu – *thum.*] do normy, a więc dopuszcza także inną pobudkę poza samą ideą obowiązku, jest aktem jurydycznym [*juridisch – red.*]” (tamże).

²⁸ Por. wykłady 7 z 01.12.2020, punkt 7.18, i 10 z 22.12.2020, punkt 10.8.

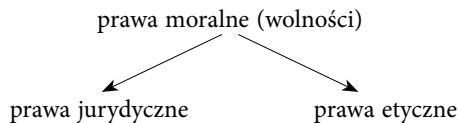
klarownego podziału²⁹ i w ten sposób sam dokłada się trochę do wrażenia tego mętliku.

Jeszcze raz, prawa moralne to są prawa wolności. Te prawa moralne dzielą się na prawa jurydyczne i prawa stricte etyczne³⁰. Wiem, że na początku to może trudno zrozumieć, ale powiem tak: w tym momencie widać już, dlaczego nie sposób mówić o kantowskiej filozofii prawa, nie mówiąc wcześniej o kantowskiej filozofii moralnej, o czym państwu wspominałem na początku tego wykładu. Zarówno prawa stricte etyczne, jak i prawa jurydyczne, te stanowione, to są prawa wolności. Czy to się komu podoba, czy nie – wielu się nie podobało i krytykowano za to Kanta, a nawet do dzisiaj się krytykuje³¹ – Kant zakłada, że imperatyw kategoryczny stoi tam gdzieś na górze i to z niego wypływają te dwa rodzaje praw. Imperatyw kategoryczny to u niego nie jest tylko coś, co dotyczy jakichś wewnętrznych praw, wewnętrznej, zinterioryzowanej moralności. Imperatyw kategoryczny to jest pewna reguła, która dotyczy wszystkich praw wolności, a zatem także praw stricte jurydycznych, prawa – jak je nazywamy – stanowionego.

Zatem prawa etyczne nie odnoszą się do jakichś wewnętrznych działań, do jakichś naszych wyobrażeń, wewnętrznych poruszeń, pragnień, żeby świat był lepszy i wszyscy byli dobrzy, tylko te prawa odnoszą się do pobudek, które stoją za naszymi działaniami. Do podstawy określenia czy determinacji woli, jak to Kant lubi nazywać³².

²⁹ Por. niżej, punkt 12.11, a także przyp. 25 w wykładzie 10 z 22.12.2020.

³⁰ Z gestykulacji Kłoca-Konkołowicza na nagraniu wynika, że przedstawia on następujący schemat, który można znaleźć w notatkach do wykładu i który przy okazji stacjonarnych wykładów w poprzednich latach zwykł rysować na tablicy:



Warto raz jeszcze podkreślić (por. przyp. 27 w wykładzie 10 z 22.12.2020), że ta interpretacja kantowskiego podziału praw przez Kłoca-Konkołowicza jest późniejsza niż prze-myślenia zawarte w jego monografii, gdzie pisze on: „wedle Kanta zarówno prawo moralne [a nie etyczne, jak jest to przedstawione wyżej – *red.*], jak i prawo jurydyczne (zewewnętrzne, stanowione) są prawami wolności” (Jakub Kłoc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 97).

W świetle powyższych doprecyzowań wydaje się, że Kłoc-Konkołowicz, używając w wykładzie sformułowania „prawa stricte etyczne”, miał na myśli po prostu prawa etyczne.

³¹ Por. Jakub Kłoc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 119–121. Kłoc-Konkołowicz przywołuje m.in. krytykę Horkheimera, o której wspominał, omawiając koncepcję Hobbesa. Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.7.

³² Por. przyp. 9.

Jeszcze inaczej: do tego samego typu działania mogą odnosić się zarówno prawa jurydyczne, jak i prawa etyczne. Teraz sięgnę do określenia Otfrieda Höffego, niemieckiego filozofa, jednego ze znakomitych znawców Kanta i filozofii kantowskiej. Ukuł on mianowicie taką metaforę, moim zdaniem bardzo plastyczną i bardzo dobrą, która oddaje kantowskie intencje. Powiada, że prawa etyczne domagają się od działającego podmiotu swoistego „przelicytowania” działań zgodnych z prawem jurydycznym³³ – czyli domagają się od działającego podmiotu czegoś więcej niż tylko przestrzegania prawa stanowionego. To przelicytowanie ma polegać na tym, że postępowanie zgodne z prawem ma być podejmowane ze względu na to prawo – i to jest właśnie prawo etyczne. Natomiast prawo jurydyczne, odnosząc się nawet do tego samego działania, pozostawia kwestię motywacji, pobudek, które nas do tego działania prowadzą, otwartą.

Podajmy przykład, żeby znowu nie bujać w abstrakcyjnych obłokach. Dotrzymywanie umowy³⁴ nie jest żadnym wewnętrznym działaniem. Ono odbywa się w relacji między co najmniej dwiema osobami lub jakimiś innymi instancjami, które tę umowę zawierają. Przyjmijmy dla uproszczenia, że mamy umowę zawartą między dwiema osobami. Dotrzymywanie warunków tej umowy jest wymagane przez prawo jurydyczne, stanowione. Tego prawa jurydycznego nie interesuje rodzaj pobudek, jaki prowadzi mnie do przestrzegania zawartej przeze mnie umowy. Mogę przestrzegać tej umowy z najprostszego powodu – ze strachu przed sankcją, jaka mi grozi za jej nieprzestrzeganie. Jak państwo wiedzą, prawo jurydyczne jest tak zbudowane, że jest realistyczne. Nie chce zbyt wiele oczekiwać od podmiotów, więc zaopatrzone jest w sankcje i oczekuje od nich po prostu tego, że ze strachu przed zastosowaniem sankcji będą stosować się do zapisów prawa.

Mogę z różnych innych powodów przestrzegać tego prawa, niekoniecznie ze strachu przed sankcją. Mogę na przykład chcieć uchodzić za człowieka praworządnego. Albo mogę lubić stawać przed lustrem i mówić sobie: „Jestem człowiekiem praworządnym. Przestrzegam prawa”. Istnieją miliony pobudek, dla których ludzie mogą przestrzegać prawa jurydycznego.

Chodzi jednak o to, mówi Kant, że prawa jurydycznego nie obchodzi, jakiego rodzaju pobudki prowadzą nas do działania zgodnego z przepisami

³³ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 97. Kloc-Konkołowicz zaczerpnął tę metaforę z nieprzełożonej na język polski książki: Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, s. 77. Użyty przez Höffego termin *Überbietung* w innej, dostępnej po polsku książce Höffego przetłumaczony został jako „spotęgowanie” (por. tenże, *Immanuel Kant...*, s. 168).

³⁴ Poniższa rekonstrukcja por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 32 (VI 219–220).

prawa. A zatem dotrzymywanie warunków umowy jest obowiązkiem prawnym w sensie prawa jurydycznego. A co, jeżeli ktoś dotrzymuje warunków umowy nawet w sytuacji, gdy zniknęła sankcja? Powiedzmy, że państwo i jego agendy, policja i tak dalej nagle wyparowały, a ja nadal dotrzymuję warunków umowy ze względu na samo prawo. Mam rozumny wgląd w racje, które stoją za koniecznością dotrzymywania warunków umowy. Wtedy dopiero działam w sposób etyczny i tego właśnie wymaga ode mnie etyka, mówi Kant, żebym postępował nie tylko zgodnie z prawem jurydycznym, ale też żeby podstawą mojego postępowania zgodnego z prawem było samo to prawo.

Ja wiem, że to może brzmieć w sposób dość zawiły, ale myśl jest bardzo prosta. Prawo jurydyczne nakazuje nam pewne działania, ale nie nakazuje nam konkretnej pobudki, która ma prowadzić do tego działania. Kwestię pobudek pozostawia nam do wyboru. Etyka nakazuje nam to samo działanie, ale już nie pozostawia nam do wyboru różnych pobudek, tylko daje nam do wyboru jedną, mianowicie samo to prawo, które nam to działanie nakazuje. W tym sensie u Kanta etyka wymaga od nas więcej niż prawo. Moralność wymaga od nas więcej niż legalność. Moralność przelicytowuje legalność³⁵. Taka to jest konstrukcja. Czyli: postępowanie zgodne z prawem ma być podejmowane ze względu na to prawo.

Jak państwo widzą, to nie różnica działań, do których odnosi się etyka czy prawo jurydyczne, tutaj decyduje, tylko różnica pobudek, które nas do tego działania prowadzą³⁶, a zatem, jak Kant powiada, różnica między różnymi typami *prawodawstwa* dla woli.

12.8 Kant: obowiązki prawne i obowiązki etyczne

Co z tego wynika? Jeśli mielibyśmy to sobie wyobrazić jako dwa zbiory, to zbiór obowiązków prawnych zawierałby się niejako w zbiorze obowiązków etycznych.

³⁵ W tym fragmencie uwidacznia się problem podziału: moralny–jurydyczny–etyczny, przedstawiony wyżej. Wydaje się bowiem, że konsekwentnie stosując się do terminologii przedstawionej powyżej, Kloc-Konkołowicz powinien wyrazić tę myśl następująco: „Etyczność przelicytowuje jurydyczność”. Jego wypowiedź nie zawiera jednak błędu terminologicznego, albowiem sam Kant, wprowadziwszy podział praw moralnych (wolności) na prawa jurydyczne (*juridisch*) i etyczne (*ethisch*), nazywa zgodność z prawem jurydycznym „legalnością” (*Legalität*), a zgodność z prawem etycznym – „moralnością” (*Moralität*). Na tym polega wspomniane przez Kłoca-Konkołowicza wyżej i szczegółowo omówione w dalszej części niniejszego wykładu (punkt 12.11) przyczynienie się Kanta do niejasności terminologicznych w tym zakresie (por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 26 [VI 214]; por. także przyp. 25 i 26 w wykładzie 10 z 22.12.2020).

³⁶ Por. przyp. 27.

Nie wszystkie obowiązki etyczne są obowiązkami prawnymi, ale wszystkie obowiązki prawne stają się także obowiązkami etycznymi³⁷. To jest kantowski punkt widzenia.

Kant porównuje nawet te relacje między prawem jurydycznym i prawem etycznym, między prawem stanowionym a prawem etycznym, do relacji między przestrzenią i czasem³⁸. To jest relacja, którą Kant opisuje w swojej filozofii teoretycznej w *Krytyce czystego rozumu*. Czas i przestrzeń to są te dwie czyste formy naoczności czy zmysłowości.

Otóż Kant powiada: wszystkie przedmioty, które pojawiają się jako zjawiska w przestrzeni, pojawiają się także w czasie. Natomiast nie wszystkie, które pojawiają się w czasie, są także zjawiskami pojawiającymi się w przestrzeni. Co to znaczy? Ja sam – moja osobowość moralna czy psychologiczna zmieniająca się w czasie – jestem też pewnym obiektem. Sam siebie doświadczam jako zmieniającego się w czasie podmiotu, ale jako podmiot psychologiczny nie jestem jakimś obiektem w przestrzeni. Moje ciało jest obiektem w przestrzeni, ale nie moja psychologiczna jaźń. Ona jednak zmienia się w czasie i ja mam doświadczenie takiej zmiany w czasie. Istnieją więc pewne obiekty, które są nam dane w czasie, ale nie są nam dane w przestrzeni. Natomiast wszystkie obiekty, które jawią się nam w przestrzeni, jawią się też w czasie. Można więc powiedzieć, że ten zmysł wewnętrzny, jak czasem Kant nazywa ową czystą formę, jaką jest czas, jest szerszy, więcej obejmuje sobą niż zmysł zewnętrzny, związany z rozciągłością, z przestrzenią³⁹.

Podobnie jest w przypadku tych dwóch rodzajów prawa. Nie wszystkie obowiązki etyczne są też obowiązkami prawnymi, ale wszystkie obowiązki prawne stają się też obowiązkami etycznymi⁴⁰.

³⁷ Także tutaj na podstawie gestykulacji można stwierdzić, że Kloc-Konkołowicz opisuje schemat znajdujący się w notatkach i stosowany przezeń w latach poprzednich:



³⁸ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 26–27 (VI 214).

³⁹ Por.: „W filozofii teoretycznej mówimy: w przestrzeni istnieją tylko przedmioty zmysłów zewnętrznych, w czasie natomiast wszelkie przedmioty, zarówno zmysłów zewnętrznych, jak i zmysłu wewnętrznego, skoro przedstawienia jednych i drugich są przecież przedstawieniami i jako takie wszystkie należą do zmysłu wewnętrznego” (tamże, s. 26 [VI 214]).

⁴⁰ Por. tamże, s. 31–33 (VI 219–221).

Te relacje można też wyrazić w ten sposób, że nie dla wszystkich obowiązków, dla których możliwe jest prawodawstwo wewnętrzne, czyli etyczne, możliwe jest także prawodawstwo zewnętrzne. Podajmy znowu przykład. Mówiliśmy przy naszym omawianiu *Uzasadnienia metafizyki moralności* o tak zwanych obowiązkach niezupełnych⁴¹, na przykład o obowiązkach niezupełnych wobec siebie, mianowicie o obowiązku rozwijania własnych talentów i umiejętności. Istnieje, zdaniem Kanta, prawodawstwo wewnętrzne, z którego wypływa taki obowiązek⁴². Ale w jaki sposób mielibyśmy przekuć to teraz w obowiązek prawny?

Ktoś może powiedzieć: jest obowiązek szkolny i musimy chodzić do szkoły. Nie wiem, czy w szkole rozwija się talenty – to jest kontrowersyjna sprawa – ale tu nie chodzi tylko o okres szkolny, bowiem obowiązek rozwijania własnych talentów dotyczy przecież całego naszego życia. Zdaniem Kanta tego obowiązku wypływającego z prawodawstwa wewnętrznego nie da się przekuć na prawodawstwo zewnętrzne. Nie ma prawodawstwa zewnętrznego dla tego typu obowiązku.

To też ma ciekawe konsekwencje, jeśli chodzi na przykład o jakieś działania o charakterze charytatywnym. Pamiętają państwo, naszym obowiązkiem niezupełnym wobec innych jest świadczenie im pomocy⁴³. Ale znowu, jak pamiętamy, Kant mówił w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, że to jest właśnie obowiązek niezupełny, który pozostawia pewną przestrzeń dla naszej decyzji. Ubierając to w kategorie *Metafizyki moralności*, Kant powiada: po prostu nie da się przypisać do tych obowiązków prawodawstwa zewnętrznego. Nie da się przekuć na zewnętrzne prawa tego obowiązku etycznego niesienia pomocy innym. Znowu ktoś może powiedzieć: no zaraz, ale przecież jest na przykład obowiązek udzielenia pomocy ofiarom wypadków. Biorę udział w jakimś wypadku czy przy mnie coś się dzieje, więc mam obowiązek udzielenia pomocy. To prawda, ale są też inne rodzaje pomocy, jaką świadczymy. Przecież Kantowi nie chodzi tylko o pierwszą pomoc. Chodzi mu o generalne wspieranie innych w różnych sytuacjach dla nich trudnych. Nie wszystkie takie obowiązki dadzą się ubrać w formę prawną. To jest intuicyjnie zrozumiałe.

A zatem – powiadam raz jeszcze – nie wszystkie obowiązki etyczne stają się też obowiązkami prawnymi, ale wszystkie obowiązki prawne ostatecznie stają się także, tak twierdzi Kant, obowiązkami etycznymi. Tutaj cytat z *Metafizyki moralności*: „Wszystkie bez wyjątku obowiązki – już choćby z racji tego,

⁴¹ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkty 11.5–11.8.

⁴² Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauk o cnocie...*, s. 54–55 (VI 386–387).

⁴³ Por. tamże, s. 129–132 (VI 452–454). Zob. także wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.8.

że są obowiązkami – przynależą do etyki [...]”⁴⁴. Jeszcze raz, nie wszystkie obowiązki etyczne można przekuć na obowiązki prawne, ale do wszystkich działań, które nakazuje prawo, możemy przypisać tę specyficzną pobudkę, że będziemy wykonywać te działania ze względu na samo prawo, a nie ze względu na strach przed sankcją czy ze względu na różnego rodzaju inne powody. A wtedy wykonujemy te obowiązki z pobudek etycznych.

To jest bardzo ciekawy wątek, który niektórych następców Kanta popchnie w bardzo interesującym kierunku. Mianowicie Fichte w wielu miejscach powiada: właśnie dlatego człowiek działający z pobudek etycznych właściwie wyzwolił się spod prawa⁴⁵. To znaczy: prawo w sensie sankcji prawnych już go nie dotyczy, ponieważ on nie przestrzega reguł prawnych ze strachu przed sankcją, ze względu na nią, tylko dzięki swojemu rozumowemu wglądowi. On przestrzega tych reguł z pobudek etycznych. A zatem, powiada Fichte, można powiedzieć, że wzniosł się ponad prawo zewnętrzne, prawo jurydyczne. To wzniesienie się to jest właśnie inne określenie na to, co wcześniej nazwałem za Otfriedem Höffe „przelicytowaniem”. Etyka wymaga od nas więcej, żebyśmy działali nie tylko zgodnie z prawem, ale też ze względu na prawo.

To znowu wymaga komentarza, bo z oczywistością tych twierdzeń to jest tak, że jak na bieżąco o tym opowiadam, to się mniej więcej rozumie, o co chodzi, ale potem jakoś trudno to wszystko zrekonstruować. Spróbujmy więc to jeszcze raz skomentować.

12.9 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 1

Otóż, tak jak powiedziałem, zarówno prawo etyczne, jak i prawo jurydyczne, czyli prawo zewnętrzne czy stanowione, to są dla Kanta prawa wolności. Pamiętajmy o tym. Höffe proponuje w ten sposób to sobie uzmysłowić, że u Kanta moralność przyjmuje dwa znaczenia⁴⁶: moralność w znaczeniu węższym

⁴⁴ Tłum. J.K.-K., por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 32 (VI 219).

⁴⁵ Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.19.

⁴⁶ Por.: „Normatywna idea czegoś nieograniczenie dobrego zachowuje ważność nie tylko w odniesieniu do osobowego aspektu ludzkiej praktyki, lecz również w odniesieniu do aspektu instytucjonalnego, zwłaszcza w odniesieniu do prawa i państwa. Ponieważ w przypadku ludzkiej praktyki możemy rozróżnić te dwa aspekty, dlatego też mamy dwie podstawowe formy moralności [zwei Grundformen der Sittlichkeit – red.], z jednej strony, moralność [die Moralität – red.] jako wyróżnik osoby ludzkiej [die Sittlichkeit einer Person – red.] (die Moralität – tłum.), z drugiej strony, rozumowe pojęcie prawa, sprawiedliwość polityczną jako moralność [die Sittlichkeit – red.] w wymiarze współzycia ze sobą tychże osób.

Jakkolwiek idea moralności (Sittlichkeit – tłum.) dotyczy również porządku prawnego i państwowego, to jednak w *Uzasadnieniu* oraz w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant mówi przede wszystkim o aspekcie osobowym” (Otfried Höffe, *Immanuel Kant...*, s. 164). Powyższy

i moralność w znaczeniu szerszym. Moralność w znaczeniu szerszym to jest po prostu to, co dzisiaj się chętnie nazywa w filozofii normatywnością. Prawa wolności to są prawa, które związane są z normatywnością w ogóle. One są właśnie skierowane do istot, które rozumieją wymiar normatywny, czyli wymiar zobowiązania, obowiązku.

I jest węższe pojęcie moralności, powiada Höffe, które Kant nazywa etyką. To jest to prawodawstwo, które odnosi się do takich działań, które podejmujemy nie ze względu na sankcje prawne, tylko ze względu na samo prawo.

Nie ma tu więc zarzucanej często i po dziś dzień Kantowi wizji wewnętrznej wolności etycznej przeciwstawionej prawu zewnętrznemu. To przede wszystkim Hegel przyczynił się do takiego sposobu widzenia Kanta, a zwłaszcza kantystów. Kiedyś będę o tym opowiadał⁴⁷, że w pewnym momencie wrzucił ich do jednego worka z romantykami, ponieważ dostrzegł tutaj niebezpieczeństwo mirażu wewnętrznej wolności: pięknej duszy człowieka, który jest właśnie w swoim wnętrzu etyczny i przeciwstawia się jakiemuś zewnętrznemu prawu, które jest formalne, bezduszne, zimne i tak dalek; albo który na przykład w ogóle jest obrażony na świat, bo świat idzie jakimś swoim torem, a on tę swoją czystą etyczność nosi w swoim wnętrzu.

Kant dwoi się więc i troi, żeby powiedzieć: mnie w ogóle nie o to chodzi, nie chodzi mi o to, że etyka jest w naszym wnętrzu, a prawa są na zewnątrz. Do tych samych działań może odnosić się prawodawstwo jurydyczne i prawodawstwo etyczne. To zależy od tego, jakie pobudki determinują naszą wolę arbitralną do podejmowania działań przepisanych przez prawo. Jeśli te pobudki są dowolne, to po prostu przestrzegamy prawa. Jeśli przestrzegamy tego prawa ze względu na samo prawo, czyli dlatego że zrozumieliśmy, jaka racja stoi za tą regulacją prawną, to działamy w sposób etyczny i nie interesują nas wtedy sankcje. Nawet gdyby tych sankcji nie było, gdyby one nam nie groziły, to i tak zastosowalibyśmy się do reguły prawnej, i to właśnie znaczy, że działamy z pobudek etycznych.

cytat podajemy na podstawie polskiego tłumaczenia monografii Otfrieda Höffego w wydaniu z 2003 r., w którym niemieckie *Sittlichkeit* przełożone zostało jako „moralność”, co wydaje się bliższe pojęciowości stosowanej przez Kłoca-Konkołowicza. Przekład tego samego tłumacza w wydaniu z 1995 r. oddaje w tym miejscu *Sittlichkeit* jako „etyczność”, dlatego w celu uniknięcia nieporozumień, o których wspominał Kłoc-Konkołowicz, redakcja zdecydowała się uzupełnić cytowany przekład niemieckimi terminami, które podajemy w nawiasach kwadratowych na podstawie niemieckiego oryginału. W sprawie trudności z przekładem pojęcia *Sittlichkeit* por. przyp. 26 do wykładu 10 oraz m.in. przypis tłumacza w cytowanej monografii Höffego, s. 157–158.

⁴⁷ Por. wykład 17 z 16.03.2021, punkt 17.2.

12.10 Kant: etyka a prawo, przykłady

Mamy na to tysiące przykładów. Jeśli ktoś na drodze, na której jest ograniczenie do 30 kilometrów na godzinę albo nawet mniej, bo tam dzieci grają w piłkę albo dzieje się coś podobnego, jedzie wolno, bo myśli sobie, że gdzieś jest radar, to przestrzega reguły prawnej. Ale z jakiego powodu to robi? Ze strachu przed sankcją, że zapłaci mandat. Jeśli ktoś zwalnia i myśli: „Jest ograniczenie prędkości, to znaczy, że moja zbyt szybka jazda może nieść zagrożenie dla innych, więc muszę zwolnić” – to w kantowskim sensie działa z pobudek etycznych. Na zewnątrz to jest to samo, obaj wykonują to samo działanie, przestrzegają tej samej reguły – ale z zupełnie innych pobudek.

Czy też ten człowiek kasujący bilet w środkach komunikacji miejskiej. Mówiliśmy sobie o gapowiczu⁴⁸, żeby powiedzieć, na czym polega robienie wyjątków dla siebie i niemożność podniesienia takiej maksymy do rangi prawa. Tutaj też to widać: jeśli ktoś kasuje bilet, bo boi się kontroli i mandatu, to stosuje się do reguły i to mu się chwali. Prawo niczego więcej od niego nie oczekuje. A że on się do niej stosuje, ponieważ nie chce płacić mandatu? I bardzo dobrze, niech nie chce. Mnie interesuje – mówi prawodawstwo zewnętrzne – tylko to, żeby przestrzegać tej reguły. Jeśli ktoś kasuje bilet, bo uważa, że nieprzyswoicie jest oczekiwać, że inni będą łożyć na środek transportu, którym on będzie sobie jeździł, nie płacąc, to już przelicytował poziom jurydyczny i stosuje się do reguły ze względu na regułę, to znaczy ze względu na swoje zrozumienie tej reguły, na swój racjonalny wgląd.

Zobaczcie państwo, jak to pięknie działa! Jak to się wiąże pięknie z pojęciem woli prawodawczej: ktoś, kto działa w taki sposób, sam mógłby tę regułę ustanowić, bo gdy się nad tym zastanowi, to widzi, że nie ma innej metody, tylko że wszyscy muszą zapłacić za bilet.

12.11 Kant: legalność a moralność

Ten podział na dwa możliwe typy działania – przestrzeganie reguły z różnych pobudek, z różnych powodów i przestrzeganie reguły ze względu na racjonalny wgląd, sensowność tej reguły – ten podział ujmuje Kant również w ten sposób, że nazywa jedno działanie legalnym, a drugie moralnym⁴⁹. Mamy legalność

⁴⁸ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.3.

⁴⁹ Por.: „Zgodność działania z prawem obowiązku to jego p o p r a w n o ś ć (*legalitas*); natomiast zgodność maksymy działania z prawem to jego m o r a l n o ś ć (*moralitas*). M a k s y m a zaś jest subiektywnym pryncypium działania [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 38 [VI 225]); por. tłumaczenie Ewy Nowak: „Gdy działanie zgadza się z prawem obowiązku, uważa się je za *legalne* (*legalitas*); kiedy zaś maksyma zgodna jest

i moralność naszych działań. Jak już mówiłem wcześniej, sam Kant nie trzyma się konsekwentnie swoich definicji pojęciowych. Niestety, nawet najwięksi myśliciele się nie trzymają, może zresztą na tym polega ich wielkość – nie wiem, pochwała niekonsekwencji⁵⁰. Kantowi zdarza się nawet czasem zamiast „transcendentalny” powiedzieć „transcendentny”, chociaż przecież cała jego filozofia teoretyczna opiera się właśnie na rozróżnieniu między tym, co transcendentne, i tym, co transcendentalne. Tak jest i tutaj. Działanie, które Kant zalicza do etyki, nazywa po prostu działaniem moralnym⁵¹. Znowu: moralny – etyczny. Natomiast do działania ze względu na prawo jurydyczne nazywa działaniem legalnym⁵² – ale to jest intuicyjnie dla nas wyczuwalne.

Legalność i moralność dotyczą często tych samych działań. Legalność to spełnienie wymogów prawa zewnętrznego, jurydycznego, zewnętrzna zgodność czynów z prawem, bez względu na pobudki, które do tych czynów motywują. Moralność to nie tylko zewnętrzna, ale i wewnętrzna zgodność czynów z prawem: oprócz zgodności zewnętrznej konieczne jest to, by te działania podejmowane były ze względu na prawo.

Pozwolę sobie zacytować, bo Kant bardzo zwięźle i przejrzysto definiuje oba te pojęcia w pewnym miejscu *Metafizyki moralności*, mianowicie powiada tak i to sobie spróbujmy zapamiętać: „Zgodność działania z prawem jest legalnością (*legalitas*), zgodność maksymy działania z prawem jest jej moralnością (*moralitas*)”⁵³ – maksymy, czyli subiektywnej reguły działania. Czyli: jeśli tylko nasze działanie jest zgodne z prawem, to działamy w sposób legalny. Jeśli maksyma, czyli subiektywna reguła naszego działania, jest zgodna z prawem, to działamy w sposób moralny.

z pryncypium praktycznym, to jest ono wówczas moralne (*moralitas*). Maksyma stanowi subiektywne pryncypium postępowania [...]” (tenże, *Metafizyka moralności...*, s. 34). Widać więc, że tutaj Kloc-Konkołowicz stosuje terminy zaproponowane w tłumaczeniu Nowak. Zob. też przyp. 25 do wykładu 10 z 22.12.2020 i przyp. 53 niżej.

⁵⁰ Kloc-Konkołowicz czyni aluzję do znanego eseju Leszka Kołakowskiego *Pochwała niekonsekwencji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Puls, Londyn 2002, s. 252–262.

⁵¹ Oryg.: *Moralität*, por. przyp. 35.

⁵² Oryg.: *Legalität*, por. tamże.

⁵³ Oryg.: „Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit (*legalitas*) – die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit (*moralitas*) derselben”, polskie przekłady tego cytatu zob. wyżej, przyp. 49. Kloc-Konkołowicz powtarza tu swoje autorskie tłumaczenie tego zdania oraz jego interpretację zawarte w: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 98. Co istotne, pojęcie *Pflichtgesetz* przekłada – w odróżnieniu od innych polskich tłumaczy – po prostu jako „prawo”, a nie jako „prawo obowiązku”. Warto też podkreślić, że w tym cytacie Kant posługuje się pojęciem *Sittlichkeit*, a nie *Moralität*, jak to było w przypadku cytatu omówionego wyżej w przyp. 35.

12.12 Polemika z habermasowską interpretacją relacji prawa i moralności u Kanta

Podsumowując, możemy zatem powiedzieć, że moralność to jest legalność wzbogacona o czystość pobudek, legalność przelicytowana czystością pobudek. Dlaczego to jest ważne, żeby to w ten sposób zrozumieć? Dlaczego tak dobra jest ta metafora przelicytowania, wzniesienia się niejako na wyższy poziom? Bowiem można powiedzieć, że kiedy działamy moralnie, zaczynamy od legalności i wnosimy się na wyższy poziom. Otóż zacni skądinąd filozofowie, myśliciele, tacy jak Jürgen Habermas, mają skłonność do interpretowania tej relacji między moralnością i prawem jako przejawu rzekomego kantowskiego platonizmu. Tak mniej więcej pokazuje to Jürgen Habermas w *Faktyczności i obowiązaniu*, sugerując, że u Kanta jest jakieś prawo moralne, które potem w świecie zmysłowym odzwierciedla się jako prawo zewnętrzne, stanowione czy, mówiąc językiem kantowskim, jurydyczne⁵⁴. Czyli mamy relację odzwierciedlania, polegającą na tym, że zaczynamy od prawa moralnego i ono potem jakoś tak schodzi pod strzechy i przedstawia się jako prawo zewnętrzne. U Kanta jest dokładnie na odwrót. Można powiedzieć, że zaczynamy od poziomu jurydycznego i stąd ta metafora przelicytowania – jeśli wzbogacimy ten poziom jurydyczny, poziom legalności, czysto legalnego postępowania o pobudki o innym właśnie charakterze niż te związane z legalnością, to dopiero wtedy wchodzimy na poziom etyczny. To jest więc ruch wstępujący, a nie zstępujący, i to jest bardzo istotna kwestia.

Legalność u Kanta ma nawet swoisty prymat. Kant niejednokrotnie twierdzi w różnych dziełach, że praktykowanie postaw legalnych może nas prowadzić w kierunku moralności. Nie ma tu oczywiście żadnego automatyzmu. Jest on bardzo sceptyczny w odniesieniu do automatyzmu naszych działań, więc tu nie chodzi o to, że ktoś, kto działa legalnie, sto razy przestrzega prawa z powodu strachu przed sankcją, a po raz sto pierwszy w automatyczny sposób działa już zgodnie z prawem, nie myśląc nawet o sankcji. To nie jest oczywiście moralność⁵⁵, bo działanie moralne wymaga świadomej decyzji, świadomej determinacji woli przez pobudki płynące z czystego rozumu, z czystego wglądu, a więc zawsze wymaga indywidualnej decyzji. Kant jest jednak przekonany o tym, że my właśnie raczej po kimś, kto nauczył się postępować legalnie, możemy spodziewać się, że w pewnym momencie nastąpi u niego ewolucja,

⁵⁴ Por. Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Robert Marszałek, Adam Romaniuk, Scholar, Warszawa 2005, s. 121–122; a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 98–101, por. także przyp. 27 do wykładu 10 z 22.12.2020.

⁵⁵ Moralność w znaczeniu „zgodność z prawem etycznym”.

jak to sam nazywa, „rewolucja sposobu myślenia”⁵⁶, i przejście na wyższy szczebel, mianowicie na szczebel etyczny. Nie powinniśmy zaś sobie wyobrażać, że ktoś najpierw jest już wspaniałym etycznym człowiekiem, a potem jeszcze w dodatku sobie przypomni, że ma działać legalnie. To nie o to chodzi.

Stąd słynna kantowska metafora państwa diabłów z rozprawy o wiecznym pokoju⁵⁷. Oczywiście ta metafora ma charakter polemiczny, bo Kant powiada, tak w telegraficznym skrócie: wieczny pokój będzie możliwy dzięki federacji republik. A potem mówi: no tak, ale niektórzy powiedzą – republika? Żeby stworzyć prawdziwą republikę, to trzeba jakichś aniołów, a nie ludzi. Otóż nie – mówi Kant – mnie wystarczą nawet diabły, byleby były inteligentne.

Kim są te inteligentne diabły? To są oświeceni, racjonalni egoiści, czyli tacy, którzy oczywiście kierują się własnym interesem, ale są na tyle inteligentni, że wiedzą, iż najlepiej ten interes zrealizują, przestrzegając norm prawnych. To mi wystarczy – mówi Kant – do zbudowania republikańskiego porządku prawnego i państwowego. Trzeba więc pamiętać, że to „państwo diabłów” to jest polemika z wcześniej przytoczonym poglądem, że trzeba by aniołów, żeby zbudować prawdziwą demokrację⁵⁸. Nie, wystarczą inteligentne diabły, mówi Kant.

Ale co w tej metaforze jest ciekawego z punktu widzenia naszych obecnych rozważań? Otóż Kant tam wyraźnie mówi: to raczej od dobrego obywatela można spodziewać się, że stanie się też dobrym człowiekiem, czyli od kogoś, kto postępuje legalnie, można oczekiwać, że zacznie też postępować etycznie, niż od dobrego człowieka, że stanie się dobrym obywatelem⁵⁹.

Nie ma lepszego dowodu na nietrafność habermasowskiej interpretacji. To właśnie nie jest zejście z poziomu dobra etycznego do dobra prawnego, do legalności, tylko zaczynamy od legalności postępowania i wnosimy się na poziom etyczny. To że będziemy abstrahować od sankcji i zaczniemy działać ze względu na rozumowy wgląd, to jest pewna możliwość, która się przed nami otwiera. Ale porządek jest taki: dobry obywatel – dobry człowiek. A nie: dobry człowiek, który dodatkowo i w ograniczonym sensie jest jeszcze dobrym

⁵⁶ Oryg.: „Revolution in der Gesinnung im Menschen”, tłum. J.K.-K., por. polski przekład: „rewolucję w usposobieniu człowieka” (Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 71 [VI 47]).

⁵⁷ Por. Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porządku...*, *Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 74 (VIII 366).

⁵⁸ Warto podkreślić, że Kloc-Konkołowicz posługuje się tutaj pojęciem demokracji w jego współczesnym, a nie kantowskim rozumieniu. W *Do wiecznego pokoju* Kant krytykuje demokrację jako formę despotyzmu (por. tamże, s. 59 [VIII 352]).

⁵⁹ Por.: „(nie od moralności [*Moralität* – red.] oczekiwać należy dobrego ustroju państwowego, ale raczej odwrotnie, od tego ostatniego dobrego moralnie [*moralische* – red.] wychowania narodu)” (tamże, s. 74 [VIII 366]).

obywatelem. To jest bardzo ważne. To po dobrym obywatelu, po kimś, kto nauczył się przestrzegać prawa najpierw z czysto legalnych pobudek, można oczekiwać, że stanie się też dobrym człowiekiem – w znaczeniu: osobą działającą z pobudek etycznych. A nie na odwrót: że najpierw mamy mieć owe anioły, które działają z pobudek etycznych, a które jeszcze w niektóre dni tygodnia są też dobrymi obywatelami. Proszę zważyć na trzeźwość kantowskiej koncepcji. Zaczniemy od dobrych obywateli, to nam na początek wystarczy, a potem zobaczymy – część tych dobrych obywateli stanie się też podmiotami etycznymi.

12.13 Kantowski idealizm w ujęciu prawa

We wprowadzeniu do *Teorii prawa*, bo *Metafizyka moralności* składa się z *Teorii prawa* i z *Teorii etycznej*⁶⁰, widać bardzo wyraźnie tę specyfikę kantowskiego stanowiska i to, na czym polega kantowski idealizm w ujęciu prawa. To oczywiście jest idealizm w tym sensie, że to nie jest czysto empiryczna nauka prawa, nie jest to nauka porównawcza. Kant nie chce zgromadzić po prostu systemów prawnych, zrobić ich przeglądu, uśrednić czy sprawdzić, co one mają wspólnego, i na tej podstawie zbudować swojej teorii prawa. To jest aprioryczna teoria prawa i w tym sensie ona ma charakter idealistyczny. Kant ma bardzo dobry argument. To jest u niego ładnie opisane. Otóż powiada on tak: „Czysto empiryczna [porównawcza czy historyczna – J.K.-K.] nauka o prawie jest jak drewniana głowa w bajce Fedrusa. Mianowicie to byłaby taka głowa, która może jest i piękna, ale szkoda, że brakuje jej mózgu”⁶¹.

Ta bajka Fedrusa, bajkopisarza rzymskiego, opowiada historię o lisie i masce. Lis zakrada się do domu aktora, władowuje ten dom i w pewnym momencie natrafia na maskę. Przygląda się jej i mówi: „Jaka piękna głowa. Szkoda, że brakuje jej mózgu”. Kant wykorzystuje więc tutaj tę metaforę, żeby powiedzieć: czysto empiryczna nauka o prawie może być bardzo piękna, ale brak jej mózgu. A co to znaczy? Że brak jej rozumowej podstawy. Kant chce stworzyć dedukcyjną naukę prawa, w której prawa wolności – a wszystkie prawa, i te zewnętrzne, i te etyczne, są prawami wolności – wypływają z rozumu. To rozum jest ich podstawą.

Z jednej strony mamy więc odcięcie się od czysto empirycznej teorii prawa, ale z drugiej Kant zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że ten idealizm w ujęciu prawa można źle zrozumieć. Można myśleć o nim jak o idealnej teorii prawa, która nijak się ma do rzeczywistości.

⁶⁰ Kloc-Konkołowicz używa tu skrótowych nazw części dzieła Kanta, por. przyp. 1.

⁶¹ Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Czysto empiryczna nauka prawa jest całkiem jak ta drewniana głowa z bajki Fedrusa: może nawet piękna, tylko wielka szkoda, że nie ma w niej mózgu!” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 42 [VI 230]).

12.14 Kant: trzy warunki prawidłowego
użycia pojęcia prawa

Dlatego we wprowadzeniu do *Teorii prawa* – to jest bardzo ważne – Kant pyta, jakie są warunki, przy których my prawidłowo używamy w ogóle pojęcia prawa, i wymienia następujące⁶². Po pierwsze prawo odnosi się do zewnętrznych i praktycznych stosunków między osobami, o ile ich działania mogą mieć na siebie wzajemny wpływ jako fakty. Proszę zobaczyć, najpierw mamy idealistyczne stanowisko, ale tu jest kontra – rozważamy działania jako fakty i tylko o tyle, o ile te działania różnych osób mogą mieć na siebie nawzajem wpływ.

Druga kwestia: prawo odnosi się do relacji między wolą arbitralną jednej osoby a wolą arbitralną innej osoby, a nie na przykład wolą arbitralną jednej osoby a życzeniem czy potrzebą innej osoby. Czyli mamy działania jako fakty i wzajemne odniesienie woli arbitralnej, a nie chceń, pobożnych życzeń czy czegoś takiego.

Po trzecie prawo odnosi się wyłącznie do formy wzajemnego stosunku tych woli arbitralnych, nie zaś do materii chcenia. Prawa nie interesuje cel, jaki ktoś ma na oku przy swoim odniesieniu do chcianego przez siebie przedmiotu. Nie obchodzi na przykład prawa, czy ktoś stracił czy zyskał na kupionym przez siebie towarze, tylko jest zainteresowane tym, czy umowa kupna-sprzedaży została zawarta *lege artis*. Chodzi więc o formę, a nie o materię.

Czyli mamy działania jako fakty, wzajemne odniesienie woli arbitralnej, formę prawa, a nie materię chceń. Prawo jest zatem ujmowane formalnie, w sposób zewnętrzny, w abstrakcji od celu, jaki ktoś ma, na przykład przy zawieraniu umowy, i od intencji. Prawo odnosi się do zewnętrznych działań jako faktów, nie pytając o pobudki determinujące podmioty do działania. W innym miejscu Kant powiada wręcz, że prawo zewnętrzne można pojmować przez analogię do zasady działania i przeciwdziałania, stosującej się do swobodnie poruszających się ciał w przestrzeni⁶³.

Proszę zobaczyć, jak to wszystko się ze sobą łączy. Wcześniej mówiliśmy o tym, że Kant porównał obowiązki jurydyczne i obowiązki etyczne właśnie do przestrzeni i czasu⁶⁴. Przy czym czas odnosił się właśnie do obowiązków etycznych, można powiedzieć, że do wszelkiego typu obowiązków ze względu na ich wszechobejmujący charakter, natomiast do praw *stricte* jurydycznych, związanych z prawem stanowionym, odnosiła się metafora przestrzeni. A tutaj macie państwo: prawo zewnętrzne, prawo stanowione, ma być postrzegane przez analogię do ruchu ciał w przestrzeni, do akcji i reakcji, wzajemnego

⁶² Poniższa rekonstrukcja por. tamże.

⁶³ Por. tamże, s. 45 (VI 232–233).

⁶⁴ Por. przyp. 38.

oddziaływania, takiego zderzania się. Można powiedzieć, że prawo analizuje nasze działania jako fakty, jako obiekty w przestrzeni, które mogą na siebie wpadać, mogą ze sobą kolidować – i to właśnie ma być tutaj regulowane.

12.15 Kant: moralność, etyka i prawo, cz. 2

To trzeba zrozumieć: prawo u Kanta jest ujmowane w abstrakcji od etyki, ale nie od moralności. To jest właśnie ta różnica. Prawo jest rozumiane w abstrakcji od etyki, bo etyka jest czymś więcej niż prawo, ale prawo nie jest rozumiane w abstrakcji od moralności rozumianej w tym szerokim sensie⁶⁵ jako normatywność. Ta normatywność to jest właśnie moment obowiązku, a zatem – u Kanta – moment rozumowy. Prawo nie jest po prostu zbiorem czysto historycznych, empirycznych reguł. Ma rozumową podstawę, ale jest czymś innym niż etyka, bo etyka jest czymś więcej niż prawo. To jest ciekawe.

12.16 Kant: wolność

Ogólną zasadę prawa zewnętrznego Kant formułuje w sposób następujący: „Działaj zewnętrznie w taki sposób, by wolny użytek twojej woli arbitralnej dało się pogodzić z wolnością każdego innego człowieka pod pojęciem ogólnego prawa”⁶⁶. Mamy tu więc klasycznie liberalną definicję wolności: zgodność działań, użytku różnych woli arbitralnych z użytkowaniem tych woli przez inne osoby. Mamy odgraniczone od siebie sfery wolnego działania. Kant dodaje, zgodnie z tym, co mówiliśmy wcześniej: zasada ta „nakłada wprawdzie na mnie pewne zobowiązanie, ale wcale nie oczekuje ani też nie wymaga, abym miał ograniczać swoją wolność do owych warunków ze względu na samą tę zasadę”⁶⁷. To dopiero etyka wnosi imperatyw odrzucający wszelkie inne pobudki przestrzegania norm prawnych poza szacunkiem dla samego prawa. O tym już sobie mówiliśmy.

⁶⁵ Na nagraniu Kloc-Konkołowicz mówi „w tym wąskim sensie”, ale wydaje się to przejęzyczeniem, gdyż jest niespójne z podziałem prezentowanym wcześniej. Warto odnotować, że wspomniana w przyp. 27 do wykładu 10 z 22.12.2020 zmiana stosowanej przez Kloc-Konkołowicza pojęciowości jest widoczna także tutaj, albowiem w notatkach można znaleźć następujący zapis tej myśli: „prawo jest ujmowane w abstrakcji od moralności, choć nie od normatywności. Prawo uosabia normatywność, ale nie w jej specyficznie moralnym sensie”.

⁶⁶ Tłum. J.K.-K., por.: „działaj zewnętrznie w taki sposób, aby wolny akt twojej woli [Willkür – red.] mógł współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechnymi normami” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 43 [VI 231]).

⁶⁷ Tłum. J.K.-K., por.: „[ta norma – red.] bynajmniej nie oczekuje, ani tym bardziej nie wymaga, abym wyłącznie ze względu na to zobowiązanie s a m ograniczał moją wolność, przyznając ją sobie tylko w tym zakresie, w którym spełnione są owe warunki” (tamże).

Kant upiera się przy aprioryczności samej wolności, praw wolności i to prowadzi go do twierdzenia, że wolność i etyka wykraczają poza obszar teorii. Zdaniem Kanta wolność nie jest przedmiotem, do którego stosują się metody badawcze nauk przyrodniczych. Píše w ten sposób: „Pojęcie wolności jest czystym pojęciem rozumowym, które dlatego też dla filozofii teoretycznej jest transcendentne”⁶⁸. Dla Kanta wszelkie próby naukowego wyjaśniania fenomenu wolności są z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ wolność należy do obszaru filozofii praktycznej, jest praktycznym zastosowaniem rozumu. Wolność *jest* rozumem praktycznym, a zatem kategorie teoretyczne się tutaj nie odnoszą.

Kant precyzuje, co znaczy, że pojęcie wolności jest wobec obszaru teorii transcendentne, w sposób, który nas nie powinien zaskakiwać, bo już o tym mówiliśmy w zeszłym tygodniu. Mianowicie pojęcie to nie może znaleźć żadnego adekwatnego desygnatu, czyli tak zwanego przykładu w rzeczywistości. Pamiętamy: może nawet do tej pory nigdy nie było prawdziwego przyjaciela, mówi Kant, a my i tak wiemy, jaki powinien być prawdziwy przyjaciel⁶⁹. Może jeszcze nikt nie postępował tak naprawdę autonomicznie i moralnie, a zatem w sposób wolny, ale my i tak wiemy, co to znaczy postępowanie autonomiczne i moralne, a zatem wolne. Ta nasza świadomość, czym jest wolność, całkowicie wystarczy do celów praktycznych, a tylko w odniesieniu do takich celów wolność nabiera jakiegokolwiek sensu.

Więc to, że pojęcie wolności jest transcendentne wobec metod przyrodoznawstwa, wcale go nie osłabia, nie czyni z niego żadnej chimery, bo nasz rozum jest czymś więcej niż przyrodoznawstwem. On może być zatrudniony na obszarze przyrodoznawstwa jako rozum teoretyczny, ale dopiero jako rozum praktyczny nabiera rzeczywistości. W *Metafizyce moralności* widać, czym ona jest: rzeczywistością rozumu praktycznego są prawa.

12.17 Kant: prawo a imperatyw kategoryczny

Te prawa, jak powiedziałem, biorą się z imperatywu kategorycznego, o którym już sobie opowiadaliśmy⁷⁰. W *Metafizyce moralności* Kant nie tylko precyzuje, ale też powtarza podstawowe wglądy z *Uzasadnienia metafizyki moralności* dotyczące imperatywu kategorycznego. Powiada tak: działanie musi być najpierw rozważane ze względu na subiektywną regułę tego działania, czyli

⁶⁸ Tłum. J.K.-K., por.: „Pojęcie wolności jest czystym pojęciem rozumu i przez to też transcendentnym dla filozofii teoretycznej [...]” (tamże, s. 33 [VI 221]), por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 103.

⁶⁹ Wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.18.

⁷⁰ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.22 i przede wszystkim wykład 11 z 12.01.2021.

ze względu na maksymę: „Swoje działania musisz, po pierwsze, rozważyć ze względu na ich subiektywną zasadę”⁷¹. Zawsze, jak pamiętamy, możemy zrekonstruować tę subiektywną zasadę kierującą naszym działaniem. Nawet jeśli ona nie jest wyraźnie sformułowana, poproszeni o to czy też dokonując samodzielnie refleksji nad własnym działaniem, możemy taką zasadę zrekonstruować. Kant podkreśla, że istnieje nieskończona ilość możliwych maksym, czyli tych subiektywnych reguł działania.

Dopiero w kolejnym kroku tę subiektywną zasadę działania, ową maksymę, należy skonfrontować z wymogami prawa moralnego, które ma obiektywny charakter. Na czym polega ta konfrontacja? Ja już o tym wspomniałem. Prawa moralnego u Kanta nie można pojmować jako gotowego zestawu jakichś norm gdzieś zapisanych, jakiegoś katechizmu, dekalogu czy czegoś takiego. To jest formalna koncepcja. Prawo moralne to jest forma powszechnej, bezwyjątkowej obowiązywalności. „Imperatyw kategoryczny [pisze Kant – J.K.-K.] wypowiada wyłącznie, czym jest zobowiązanie”⁷². Jest on samą formą prawa, czyli tego bezwyjątkowego obowiązywania.

Czyli ta konfrontacja subiektywnej maksymy z prawem moralnym nie jest sprawdzeniem, czy moja subiektywna reguła postępowania, maksyma, zawiera się czy jakoś wynika z gotowego, spisanego kodeksu norm etycznych. U Kanta nie ma takiego kodeksu. Jest ona zderzeniem subiektywnej, a zatem z zasady wyjątkowej dla mnie, reguły postępowania z zasadą bezwyjątkowego obowiązywania prawa.

Stąd właśnie bierze się procedura imperatywu kategorycznego, który jest testem. Ja państwu wspominałem już o tym, że znam takich filozofów, kantystów, jednego skądinąd wybitnego kantystę – nie będę wymieniał nazwiska – który się strasznie denerwował, czego byłem świadkiem niejednokrotnie na różnych konferencjach kantowskich, jak ktoś mówił, że imperatyw kategoryczny to jest test uogólnialności, procedura testowania maksym⁷³. Bardzo go to jakoś drażniło. Ale taka jest litera pism kantowskich. Kant wyraźnie mówi w *Metafizyce moralności* o próbie, jakiej rozum poddaje maksymę, czy ta subiektywna maksyma kwalifikuje się do roli powszechnego prawa, czy też nie⁷⁴. Jak ta próba, której rozum poddaje maksymę, nie jest testem, to ja nie wiem, czym ona jest. To jest test uogólnialności.

⁷¹ Tłum. J.K.-K., por.: „Swoje działania musisz więc najpierw rozważyć ze względu na ich subiektywną zasadę [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 37 [VI 225]).

⁷² Tłum. J.K.-K., por.: „Kategoryczny imperatyw, który jako taki stwierdza jedynie, czym jest zobowiązanie [...]” (tamże).

⁷³ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.4. Szanując dyskrekcję Kłoca-Konkołowicza, redakcja postanowiła nie identyfikować wspomnianego kantysty.

⁷⁴ Por. wykład 11 z 12.01.2021, przyp. 16.

Ważne jest tylko uchwycenie tego, że gdy testujemy maksymę, tę subiektywną zasadę, czyli gdy sprawdzamy, czy ona może być powszechnym prawem, to nie konfrontujemy tej subiektywnej reguły – maksymy – z jakimś gotowym kodeksem, tylko, powtarzam, konfrontujemy ją z zasadą powszechniej obowiązującości. Czyli konfrontujemy coś własnego, ale subiektywnego, z czymś też własnym, ale powszechnym. To jest ważne rozróżnienie. My sami, w naszym wnętrzu, dokonujemy tej konfrontacji. To nie jest tak, że ktoś nam dał kodeks, a my sprawdzamy, czy tam jest ta maksyma, czy nie. Tylko: mamy maksymę, która jest własna i subiektywna, i mamy rozum, który jest własny, ale nie subiektywny, lecz powszechny. To trzeba złapać, żeby zrozumieć kantowską ideę prawa moralnego, bo jak czytamy u Kanta „prawo moralne”, to myślimy sobie: zaraz, zaraz, a gdzie to prawo jest spisane? Ono nie jest nigdzie spisane. Ono jest zawsze *in actum*⁷⁵. Prawo moralne powstaje przez procedurę imperatywu kategorycznego. Prawo moralne to jest nasza próba podniesienia subiektywnej reguły do rangi reguły powszechnie obowiązującej.

12.18 Kant: wola arbitralna,
wola rozumna i autonomia

To koresponduje z podziałem, o którym mówiłem wcześniej, na wolę arbitralną i wolę rozumną⁷⁶. Wola arbitralna jest źródłem subiektywnych reguł działania, czyli maksym. A wola rozumna jest źródłem obiektywnych reguł działania. Tak można też na to spojrzeć. Dokonanie konfrontacji maksymy z prawem moralnym to nie jest nic innego, jak tylko pewien wewnętrzny proces w obrębie naszego chcenia. To jest stawienie się woli arbitralnej przed trybunałem woli rozumnej, ale to jest ta sama wola. Proszę zobaczyć, jak to pięknie działa. To jest właśnie autonomia, bo to jest nasza własna wola. Wola arbitralna poddaje się testowi przeprowadzanemu przez wolę rozumną, ale to jest ta sama wola, to jest to samo chcenie: nasze chcenie. Dlatego prawo moralne wypływa z nas samych, tak jak subiektywne reguły działania. To my mamy sprawdzić, czy te *nasze* subiektywne reguły działania zgadzają się z też *naszym, ale nie subiektywnym* prawem moralnym.

Powiedzieliśmy sobie, że wolność manifestuje się właśnie tak, że my potrafimy dokonać tej konfrontacji, a zatem potrafimy działać w sposób autonomiczny. Co to znaczy, że my potrafimy dokonać tej konfrontacji? To znaczy, że potrafimy uczynić podstawą determinacji naszej woli arbitralnej czysty rozum. To jest właśnie wolność. I teraz ta wolność zewnętrzna, jak ją nazywa

⁷⁵ Z łac. – w działaniu.

⁷⁶ Por.: „Wola [*Willen* – red.] jest źródłem praw, władza wyboru [*Willkür* – red.] źródłem maksym” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 38 [VI 226]), por. także wyżej, punkt 12.3. Argumentacja w niniejszym akapicie por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 57.

Kant – czyli ta, która musi dać się pogodzić z wolnością wszystkich innych podmiotów – przysługuje człowiekowi już z tego powodu, że jest człowiekiem. Kant pisze: „Wolność (niezależność od przymuszającej woli innego), o ile daje się pogodzić z wolnością wszystkich pozostałych podług ogólnego prawa, jest owym jedynym źródłowym prawem przysługującym każdemu człowiekowi mocą jego człowieczeństwa”⁷⁷.

12.19 Wolność jako zasada nowoczesnego świata

Dlatego niektórzy powiadają, między innymi wspomniany już przeze mnie Jürgen Habermas, że Kanta można zaliczyć do teoretyków praw człowieka⁷⁸. Kant za dużo tych praw tutaj nie wymienia. Wymienia bowiem tylko jedno prawo człowieka: przyrodzone prawo człowieka do wolności zewnętrznej, czyli prawo do niepodlegania arbitralnej władzy innego człowieka. Można powiedzieć: jedno prawo, ale ważne, czyli prawo do wolności jako przyrodzone prawo człowieka.

Oczywiście pamiętamy Rousseau, który zakładał, że prawo wolności jest przyrodzonym prawem człowieka⁷⁹. Kant to powtarza, ale – można powiedzieć – w bardziej precyzyjny sposób. Rousseau, Kant, a potem Hegel są tu zgodni: tak rozumiana wolność jest po prostu zasadą nowoczesnego świata. To jest zasada wolności człowieka jako człowieka właśnie, a nie dopiero jako obywatela. To pryncypium Hegel, o którym będziemy sobie w przyszłym semestrze dokładniej mówić, zapisał pięknie w *Zasadach filozofii prawa* w ten sposób:

Kulturze, *myśleniu* jako świadomości jednostki w formie ogólności [proszę zobaczyć, ta ogólność właśnie tutaj jest ważna – J.K.-K.] właściwe jest ujmowanie Ja jako osoby *ogólnej*, w której wszyscy są identyczni. *Człowiek ma takie znaczenie, ponieważ jest człowiekiem*, a nie dlatego, że jest żydem, katolikiem, protestantem, Niemcem, Włochem, itd. Ta kierująca się *myślą* świadomość ma nieskończoną ważność [...] ⁸⁰.

Piękny fragment, znany, często przywoływany; i piękny ukłon w stronę Kanta.

⁷⁷ Tłum. J.K.-K., por.: „Tym jedynym, pierwotnym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi z racji jego człowieczeństwa, jest w o l n o ś ć (niezależność od przymuszającej woli kogoś innego), o ile może ona zgodnie z powszechną normą współistnieć z wolnością każdego innego” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 50 [VI 237]), por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 116.

⁷⁸ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 116–117.

⁷⁹ Por. wykład 8 z 08.12.2020, punkt 8.5.

⁸⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 206 (§ 209).

Proszę o tym pamiętać. My mamy podręcznikowe szufladki w głowie, że jak Hegel, to nie Kant, bo Hegel krytykuje Kanta... No krytykuje, oczywiście, ale jednocześnie kłania mu się w pas. Hegel przecież mówi: to jest epokowe odkrycie! Nie tylko to odkrycie, że wolność jest przysługującym człowiekowi niezbywalnym prawem przyrodzonym, ale też zrozumienie, że ta wolność łączy się z ogólnością, z myśleniem, z rozumem właśnie; że ta koncepcja rozumu, który nas łączy, bo jest w każdym z nas, a równocześnie jest wspólny nam wszystkim, funduje ową wolność, która jest w ten sposób nieusuwalna, niezbywalna i przyrodzona każdej istocie myślącej. Dlatego ten punkt ma nieskończoną ważność – mówi. Przy całej krytyce pod adresem Kanta ten punkt wystarczy, żeby się tutaj Kantowi ukłonić bez żadnej ironii czy złośliwości.

12.20 Kant: wolność a przymus i prawo

Kolejnym ważnym elementem oprócz tej niezbywalnej przyrodzonej wolności, która musi dać się pogodzić z wolnością każdego innego – zresztą z tym związanym – jest kwestia relacji wolności i przymusu. U Kanta wolność jest zawsze związana z przymusem. Ten przymus może być zewnętrzny albo wewnętrzny. Wolność etyczna związana jest z wewnętrznym przymusem. Dlaczego? Widzieliśmy to, kiedy mówiliśmy o pojęciu imperatywu w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. Kant tam wyraźnie mówił, że to działanie z szacunku dla prawa to jest działanie ograniczające miłość własną. Dlaczego imperatyw kategoryczny? Samo pojęcie imperatywu jest pojęciem nakazu. Pamiętamy: ludzka wola jest wolą rozumną, ale jest też wolą skończonej istoty rozumnej, a to znaczy, że ona do działań zgodnych z obiektywnymi prawami musi zostać przymuszona, tylko że na obszarze etyki⁸¹. Przymus w obszarze etyki może być wyłącznie wewnętrzny. Sam muszę przymusić swoją wolę arbitralną do zgodności z moją własną wolą rozumną.

Natomiast jeśli chodzi o wolność zewnętrzną, to mamy do czynienia również z zewnętrznym przymusem. W pewnym fragmencie *Wprowadzenia do teorii prawa* Kant deklaruje wręcz, że pojęcie przymusu zawiera się w pojęciu prawa zewnętrznego⁸². Do tego prowadzi rozumowanie, którego pierwsza przesłanka brzmi: „wszelki opór wobec przeszkody stojącej na drodze pewnej działalności jest wsparciem dla owej działalności i zgadza się z nią”; druga przesłanka tego rozumowania brzmi: „bezprawie jest przeszkodą stojącą na drodze wolności”⁸³.

⁸¹ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkty 10.19–10.20.

⁸² Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 43–44 (VI 231–232).

⁸³ Tłum. obu przesłanek J.K.-K., por.: „Stawianie oporu czynnikom przeszkadzającym w jakimś działaniu jest wspomaganie tego działania i zgadza się z nim” oraz „wszystko,

Stąd Kant wyprowadza wniosek o silnym pojęciowym związku wolności, prawa i przymusu. Skoro przymus prawny – czyli sankcja – jest usunięciem bezprawia, zgadza się z wolnością. Moja wolność, moje wolne działanie spotyka się z przeszkodą, bezprawiem, bezprawnym działaniem kogoś innego, kto tę moją wolność ogranicza. I teraz: jeżeli przymus prawny, czyli ta sankcja, ma wesprzeć moje wolne działanie, odepchnąć ową przeszkodę, przywrócić ją do jej granic, do jej sfery wolności, to znaczy, że ten przymus wspierający moje wolne działanie, usuwający tę przeszkodę, jest z moim wolnym działaniem zgodny i ściśle związany.

Jeśli tylko myślę o wolności zewnętrznej, sugeruje Kant, to już dopuszczam możliwość zastosowania przymusu wobec każdego, kto tę wolność narusza. Ale oczywiście dopuszczam też zastosowanie przymusu wobec mnie, gdybym to ja stanowił przeszkodę dla wolności kogoś innego.

Zatem tutaj już bardzo wyraźnie widać, że gdy Kant mówi o przymusie, to ma na myśli nie przymus jednostronny, bezprawny, tylko całkowicie symetryczny, a zatem wzajemny, który jest związany z zagwarantowaniem sfer wolności. Co to znaczy? Że nie sposób myśleć o swojej wolności zewnętrznej bez odniesienia do innych wolnych istot. Moja wolność jest zawsze odniesiona do wolności innego. Dlatego że nasze wolne działania mogą się ze sobą konfrontować, że ktoś z nas może przekroczyć granice swoich wolnych działań i zakłócić wolne działania innych, musi być możliwe zastosowanie przymusu. Ale to zastosowanie przymusu w sensie prawnym jest w pełni symetryczne. Tak jak ja mam prawo stosować przymus wobec tej osoby, która narusza moją wolność, tak ona ma prawo stosować przymus wobec mnie. A mówiąc precyzyjnie: to wspólnota prawna ma prawo stosować przymus wobec tego, kto narusza prawa innych osób.

Dlatego Kant pisze wyraźnie:

Prawo nie może być ujmowane jako składające się z dwóch elementów, mianowicie zobowiązania płynącego z normy oraz uprawnienia tego, kto zobowiązuje innego za pośrednictwem swojej woli arbitralnej, by go przymuszać. Pojęcie prawa można raczej umieścić bezpośrednio w możliwości powiązania powszechnego wzajemnego przymusu z wolnością każdego⁸⁴.

co nieprawie, przeszkadza wolności” (tamże, s. 43 [VI 231]), por. także Jakub Kloc-Konkolowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 117.

⁸⁴ Tłum. J.K.-K., por.: „prawa nie należy pojmować jako złożonego z dwóch składników, mianowicie zobowiązania wynikającego z pewnej normy i uprawnienia, na mocy którego temu, kto przez swój wybór [*Willkür* – red.] zobowiązuje kogoś innego, wolno zmusić tego drugiego do przestrzegania normy; pojęcie prawa można raczej odnieść bezpośrednio do możliwości powiązania powszechnego wzajemnego przymusu z przysługującą każdemu

Proszę zobaczyć, powszechny wzajemny przymus jest powiązany z wolnością każdego.

**12.21 Kant: prawo
i intersubiektywny wymiar wolności**

W ten dość specyficzny sposób, odnosząc się akurat do pojęcia przymusu, Kant zwraca uwagę na intersubiektywny wymiar wolności. Moja wolność łączy się z prawem potencjalnego przymusu wobec innego i jego prawem przymusu wobec mnie. Mówiąc o sobie, że jestem wolny, zawsze odnoszę się zatem także do innych i im przyznaję taki sam stopień wolności, jaki przyznałem sobie samemu.

To ma kolosalne znaczenie i nieprawdopodobnie ważne konsekwencje. W ścisłym tego słowa znaczeniu nie mogę powiedzieć o sobie, że jestem wolny, dopóki wszystkie inne podmioty rozumne nie są wolne. To jest konsekwencja, której radykalizm w pewnym sensie przestraszył samego Kanta, i on sam nigdy tego tak wprost nie wypowiedział. Tym, kto wypowiedział to wprost, był Fichte, który już wyraźnie stwierdził, że ten, kto jest wolny, stara się wszystkich innych uczynić wolnymi⁸⁵. Jednak już Kant ma tę świadomość, że o wolności zewnętrznej w pełnym tego słowa znaczeniu nie możemy mówić, dopóki porządek prawny nie obejmie wszystkich istot rozumnych, a ponieważ wszystkie znane nam istoty rozumne zamieszkują ten świat, to znaczy, że o pełnej wolności nie możemy mówić, dopóki porządek prawny nie ogarnie całego globu.

**12.22 Kant: antycypacja pojęcia
uznanie**

Dlaczego o tym mówię? To jest bowiem właśnie powód, dla którego projekt wiecznego pokoju to nie jest jakaś dodatkowa rozprawa, którą Kant napisał sobie w wolnej chwili⁸⁶. To nie tak, że pomyślał: o czym by tu jeszcze napisać? O czym jeszcze nie pisałem? Acha, o pokoju międzynarodowym. No dobra, to piszemy!

To nie jest dodatkowa rozprawa. U Kanta to jest absolutnie centralny problem: porządek prawny, który ma objąć cały świat. Wieczny pokój potrzebny jest dlatego, żeby wszystkie działające racjonalne podmioty weszły ze sobą w stosunki prawne. Mam prawo przymusić każdą napotkaną rozumną istotę do wejścia ze mną w stosunki prawne, bo jeśli ta istota odmawia nawiązania ze mną relacji regulowanych prawem, to znaczy, że zastrzega sobie możliwość rozwiązywania czy reagowania na konflikty naszych sfer wolności przez

wolnością” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 44 [VI 232]), por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 118.

⁸⁵ Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.8.

⁸⁶ Por. Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju...*

zastosowanie czystej przemocy. Czysta przemoc jest przymusem jednostronnym i dlatego bezprawnym. Uprawniony jest jedynie przymus o charakterze prawnym, a zatem powszechny i wzajemny. Dlatego Kant wyraźnie mówi: nie tylko ten, kto faktycznie naruszył moją wolność, stanowi dla mnie zagrożenie. Zagrożenie stanowi dla mnie każdy, kto odmawia wejścia ze mną w stosunki prawne.

Powiem tak: Kant w swojej filozofii nie używa jeszcze pojęcia *uznania* jako technicznego pojęcia, ale przecież to właśnie ma na myśli⁸⁷. Ten, kto odmawia wejścia ze mną w stosunki prawne, odmawia mi trwałego uznania mojej wolności i moich praw. Odmawiając nawiązania tych relacji prawnych, zastrzega sobie możliwość rozstrzygania potencjalnych konfliktów między nami przez odwołanie do siły, a nie do prawnych sankcji.

Wejście w stosunki prawne jest zatem obowiązkiem każdego podmiotu. Skoro każdy człowiek jest wolny, każdemu przysługuje prawo wolności w sposób przyrodzony, a wolność zewnętrzna *implicite* zakłada możliwość zastosowania przymusu – choć tylko przymusu powszechnego, wzajemnego, w pełni symetrycznego (a taki przymus może być stosowany tylko tam, gdzie rządzi prawo) – to znaczy, że wszystkie jednostki, wszystkie podmioty racjonalne, które są wolne, mają obowiązek nawiązania ze sobą stosunków prawnych.

12.23 Kanta polemika z Hobbesem, cz. 7: umowa społeczna jako obowiązek

Teraz mają państwo jak na dłoni to, skąd wzięła się ta polemika z Hobbesem, którą państwu przytaczałem, kiedy o nim mówiliśmy⁸⁸, ten stanowczy głos Kanta, który powiada: umowa społeczna nie jest efektem jakichś doświadczeń, jakichś rozumowań o charakterze utylitarystycznym, jakiegoś rachunku zysków i strat, tylko jest obowiązkiem – bowiem ustanowienie porządku prawnego jest obowiązkiem, gdyż tylko porządek prawny, gwarantujący zastąpienie nagiej przemocy wzajemnym, powszechnym, w pełni symetrycznym przymusem, który może być zastosowany wtedy, kiedy ktoś narusza prawa innego, gwarantuje nam wszystkim nasze przyrodzone prawo zewnętrznej wolności.

Dlatego ustanowienie porządku prawnego jest indywidualnym obowiązkiem każdego działającego podmiotu. Bez ustanowienia tego porządku ani mój, ani niczyj inny status podmiotu prawnego nie jest gwarantowany. To, że naszym, również indywidualnym, obowiązkiem jest ustanowienie porządku prawnego, jest więc niezwykle ważne.

Ten wgląd Kanta polega na tym, że w takim wyobrażonym hobbesowskim stanie natury nie sprawdzamy sobie: ach, ta wojna to nam się jednak nie opłaca

⁸⁷ Por. wykład 13 z 26.01.2021, punkt 13.15.

⁸⁸ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.19.

i może by tu zawrzeć umowę, to może jakieś większe korzyści z tego będą; tylko sam rozum nakazuje nam nawiązanie stosunków prawnych ze wszystkimi innymi. Albowiem nienawiązanie tych stosunków prawnych byłoby wyrazem naszego odrzucenia przyrodzonych praw wolności i jednocześnie brakiem zagwarantowania naszego prawa wolności.

12.24 Kant: komentarz
do zasad Ulpiana

To znajduje odzwierciedlenie w kantowskim komentarzu do ulpianowskich zasad prawnych, tam gdzie Kant mówi o ogólnym podziale obowiązków prawnych⁸⁹. Kant odwołuje się do formuł pochodzących od Ulpiana Domicjusza. Był to rzymski jurysta, jeden z najważniejszych kodyfikatorów prawa rzymskiego. Są trzy zasady, które Kant zaczerpnął właśnie z Ulpiana. Przytoczę je w ich oryginalnym sformułowaniu łacińskim. Kant przez niemieckie tłumaczenie tych formuł dokonuje ich swoistej modyfikacji. Pierwsza brzmi: *honeste vive*, co znaczy dosłownie „prowadź żywot uczciwy”, „wiedź uczciwe życie”. Druga zasada: *neminem laede*, czyli „nie wyrządzaj nikomu krzywdy, szkody”. I trzecia zasada: *suum cuique tribue*, czyli „każdemu, co mu się należy”.

O ile w przypadku tej drugiej i trzeciej zasady Kant, podając wersje niemieckie, dokonuje po prostu przekładu łacińskich sformułowań, a zatem „nie wyrządzaj nikomu krzywdy” i „należy zagwarantować każdemu, co mu się należy” – to oczywiście oznacza właśnie wejście we wspólnotę prawną, która jedynie, powiada Kant, może zagwarantować sprawiedliwość w sensie formalnym i prawnym – o tyle nas interesuje w szczególności ta pierwsza zasada: *honeste vive*⁹⁰. Kant tłumaczy tę zasadę na język niemiecki w ten sposób: „Sei ein rechtlicher Mensch”. W polskim przekładzie *Metafizyki moralności* można przeczytać „bądź człowiekiem prawnym”⁹¹. To „bądź człowiekiem prawnym” znaczy mniej więcej tyle, co „prowadź życie uczciwe”. Więc to jest dobre tłumaczenie, ale łacińskiego oryginału. Kant znał oczywiście świetnie łacinę, więc tu nie chodzi o błąd w tłumaczeniu, tylko to jest kantowskie przeformułowanie tej ulpianowskiej zasady. Jestem głęboko przekonany, na ile znam język niemiecki, że *Sei ein rechtlicher Mensch* nie znaczy „bądź człowiekiem

⁸⁹ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 49 (VI 236–237).

⁹⁰ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 36.

⁹¹ Kloc-Konkołowicz przywołuje tu tłumaczenie Włodzimierza Galewicza, por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 49. Ewa Nowak oddaje kantowski przekład jako „Prowadź żywot uczciwy (*honeste vive*)” (Immanuel Kant, *Metafizyka moralności...*, s. 50 [VI 236]).

prawym”. *Rechtlicher Mensch* to w ogóle dziwnie brzmi po niemiecku i jeśli to ma mieć jakikolwiek sens, to sens tej kantowskiej lekcji ulpianowskiej formuły prawa jest następujący: „bądź podmiotem prawa”. Moim zdaniem tylko takie tłumaczenie jest trafne: „jako człowiek bądź podmiotem prawa”. Trudno byłoby to sformułować: „bądź człowiekiem prawa”, „człowiekiem prawnym” – to bardzo dziwnie brzmi. Natomiast mniej więcej rozumiemy, o co chodzi w sformułowaniu „bądź podmiotem prawa”: zagwarantuj sobie status podmiotu prawnego. Kant precyzuje: „Nie pozwól czynić z siebie zaledwie środka w rękach innych ludzi, lecz bądź dla nich zawsze zarazem celem”⁹².

Ci, którzy uważnie słuchali poprzedniego wykładu, przypominają sobie doskonale tak zwany imperatyw praktyczny, który brzmiał: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁹³. Proszę teraz zobaczyć, że w *Metafizyce moralności* następuje swoiste odwrócenie, czyli inne rozłożenie akcentów: „Nie pozwól czynić z siebie zaledwie środka w rękach innych ludzi, lecz bądź dla nich zawsze zarazem celem”.

W obu wypadkach sens jest ten sam, bo tam też była mowa o człowieczeństwie w mojej osobie i w osobie każdego innego, ale perspektywa jest inna. Tam większy nacisk był jednak na inne osoby, na to, że ja nie powinienem tych innych osób traktować wyłącznie jako środków, ale zawsze także jako cele. A tutaj to ja mam nie pozwolić innym mnie zinstrumentalizować. Tam chodziło o to, bym to ja nie instrumentalizował innych i siebie, a tutaj chodzi o to, by inni mnie nie instrumentalizowali.

To jest określone jako pierwszy obowiązek prawny. Proszę zobaczyć, zanim przejdziemy do jakichkolwiek innych obowiązków prawnych, że pierwszym obowiązkiem prawnym jest to, iż ja mam zagwarantować sobie status podmiotu prawa, co w praktyce znaczy: nie pozwolić, by inni traktowali mnie tylko jako środek. A to z kolei znaczy: wejść z innymi w stosunki prawne. Wejście z innymi w stosunki prawne to jest zagwarantowanie i mnie samemu, i im statusu podmiotów prawa. Zanim w ogóle zaczniemy mówić o jakichkolwiek prawach, najpierw musimy zagwarantować sobie nawzajem status podmiotów praw. Proszę zobaczyć, jakie to jest ważne.

⁹² Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Nie czyn z siebie jedynie środka innych ludzi, lecz bądź dla nich zarazem celem” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 49 [VI 236]).

⁹³ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10.

12.25 Kanta polemika z Hobbesem,
cz. 8: jednostronny przymus
hobbesowskiego suwerena

To oczywiście rodzi szereg istotnych konsekwencji. Nie mamy czasu, żeby to wszystko rozwijać szczegółowo, ale zwraca się uwagę na to, że to rodzi konsekwencje także w odniesieniu do despotycznej władzy. Kant tak właśnie patrzy na hobbesowskiego suwerena: uosabia on jednostronny przymus, taki jeszcze właśnie rodem ze stanu natury, stosowany wobec obywateli. Przymus, na który według Kanta nie może być zgody, bo obywatel ma zagwarantować sobie status podmiotu prawnego, a zatem takiego, który może być przymuszany tylko przez prawo, nie przez nagą przemoc. Ów kantysta, o którym wspominałem poprzednio⁹⁴, co to tak się denerwował na ujmowanie imperatywu jako testu, tu akurat, jak sędzę, słusznie zauważył, że Kant, który bardzo ostrożnie obchodził się z cenzurą, coś tu przemycił, a mianowicie przekonanie, że prawnym obowiązkiem każdej jednostki jest niedopuszczenie do instrumentalizacji samej siebie także przez stosującą jednostronny, bezprawny przymus władzę.

12.26 Wzajemny przymus
a wzajemne uznanie

Z naszego punktu widzenia, w kontekście samej *Teorii prawa*, to tłumaczy, dlaczego nie mogę pozwolić na to, żeby inny odmówił wejścia ze mną w relację prawa. To by bowiem oznaczało, że dopuściłbym możliwość zastosowania takiego właśnie jednostronnego przymusu, jednostronnej instrumentalizacji mojej osoby przez innego. Natomiast przymus dopuszczalny, ten przymus prawny, jest – jak pamiętamy – wzajemny i powszechny. Przymus wzajemny i powszechny jest czymś innym niż przymus jednostronny już choćby dlatego – i to potraktujmy jako puentę dzisiejszego spotkania – że wzajemny przymus konieczny jest tylko tam, gdzie zawieszone zostało wzajemne uznanie. Kant, powtarzam, nie używa jeszcze tego pojęcia wzajemnego uznania jako pojęcia technicznego, ale widzimy, że jego pojęcie wzajemnego przymusu jest odwrotną stroną medalu, którego awers zostanie wykonany przez Fichtego, mianowicie w formie pojęcia wzajemnego uznania. Tam gdzie tego wzajemnego uznania nie ma, gdzie zostaje ono zagłuszone, bo ktoś narusza moje prawa, moją wolność, tam pojawia się przymus. Ale jaki? Wzajemny i symetryczny, bo tak jak inny może zostać przymuszony do cofnięcia się w granice swoich praw i swoich wolności, tak i ja mogę zostać do tego przymuszony, kiedy to ja naruszam prawa i wolności innych.

⁹⁴ Por. przyp. 73.

W przyszłym tygodniu chciałbym państwu opowiedzieć właśnie o Fichtem. Przejdziemy sobie przez kantowską teorię własności, o której powiem parę słów, do fichteńskiej teorii własności. Spróbuję państwu pokazać, jak Fichte stawia tam kropkę nad i, rozwijając pewne kantowskie idee, pewne intuicje, i doprowadza je do ostatecznych konsekwencji. A jeszcze dzisiaj chcę rzec tylko tyle, że to pojęcie wzajemnego uznania, które u Fichtego pojawia się już jako techniczna kategoria, jako problem opisany explicite, nie spada ni stąd, ni zowąd z jakiegoś platońskiego nieba idei, tylko ma swoje korzenie w kantowskiej teorii prawa. O tym państwu postaram się opowiedzieć w przyszłym tygodniu.

Za dzisiejsze spotkanie serdecznie dziękuję.

13.1 Koncepcja intersubiektywności u Kanta, Fichtego i Hegla – 13.2 Własność i wolność w klasycznej filozofii niemieckiej – 13.3 Kant: problem biedy – 13.4 Kant: równość formalna i nierówności materialne – 13.5 Kant: najwyższe dobro, cz. 1 – 13.6 Kant: postulat istnienia Boga – 13.7 Kant: najwyższe dobro, cz. 2 – 13.8 Kant a Hegel: problem biedy – 13.9 Kant: własność a praca – 13.10 Kant: własność ziemi – 13.11 Kant: intersubiektywny charakter własności – 13.12 Kant: własność prowizoryczna i peremptoryczna – 13.13 Kant: posiadanie inteligibilne i empiryczne – 13.14 Kant: odrzucenie prawa rzeczowego – 13.15 Kant: własność a uznanie – 13.16 Fichte: związek własności z działaniem – 13.17 Fichte: intersubiektywny charakter własności – 13.18 Fichte: własność a uznanie – 13.19 Fichte: problem bezdomności – 13.20 Dialektyka jako metoda filozofii społecznej

Witam państwa bardzo serdecznie na kolejnym wykładzie, ostatnim w tym semestrze. Zgodnie z zapowiedziami chciałbym opowiedzieć państwu o kantowskiej i zarazem o fichteańskiej teorii własności¹.

13.1 Koncepcja intersubiektywności u Kanta, Fichtego i Hegla

Zacniemy od koncepcji kantowskiej, tak jak została ona wyłożona przede wszystkim w *Teorii prawa w Metafizyce moralności*. Potem spróbuję państwu pokazać, w jaki sposób ta kantowska koncepcja została następnie podjęta przez Johanna Gottlieba Fichtego – jeśli powiem, że następcę Kanta, to niektórzy,

¹ W kwestii teorii własności Kanta i Fichtego por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Beati possidentes? Eigentum und Freiheit bei Kant und Fichte*, „Fichte-Studien” 2009, nr 33, s. 127–143.

zwłaszcza schopenhaueryści, poczuć się dotknięci, więc może tak: w każdym razie jednego z najciekawszych myślicieli spośród tych, którzy uważali się za następców Kanta.

13.1* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)

Takich samozwańczych następców Kanta było wielu, na przykład Schopenhauer, który uważał się za jedyne prawdziwego następcę, pozostałych kantystów odsądzając od czci i wiary. Dla całego pokolenia niemieckich filozofów tamtych czasów – końca osiemnastego i początku dziewiętnastego wieku – obowiązkiem była nie tylko lektura Kanta, ale w ogóle odniesienie się do niego, takie czy inne, afirmatywne, polemiczne. Czasem jedno i drugie – i afirmatywne, i polemiczne... Tak właśnie było w przypadku Fichtego, Hegla, Schellinga czy wielu innych filozofów tamtego czasu. W przypadku Fichtego ta zależność od Kanta jest bardzo silna. Właściwie Fichte stał się gwiazdą filozofii z dnia na dzień, kiedy to przekazał Kantowi swoją pracę dotyczącą religii i Kant ją opublikował². Wszyscy początkowo sądzili, że to jest praca Kanta, który jednak oznajmił wtedy publicznie, że to nie jego dzieło, tylko praca nieznanego do tej pory filozofa Johanna Gottlieba Fichtego.

Chciałbym też poświęcić trochę miejsca fichteańskiej teorii intersubiektywności i dedukcji intersubiektywności, którą to dedukcję czy – jak kto woli – model wzajemnego uznania przedstawia Fichte w *Podstawach prawa naturalnego*³, a zatem znowu w dziele odnoszącym się właśnie do zagadnień prawa i państwa. Zobaczymy, czy starczy nam na to dzisiaj czasu, ale i tak do tego wrócimy, bo ta teoria intersubiektywności poprowadzi nas powoli w kierunku Hegla i dialektyki panowania i służebności⁴, a następnie *Zasad filozofii prawa*⁵.

² Chodzi o dzieło znane w Polsce pod tytułem *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, mimo że nie zostało nigdy w całości przetłumaczone na język polski. Przekład fragmentów por. Johann Gottlieb Fichte, *Próba krytyki wszelkiego objawienia*, tłum. Jan Ożarowski, w: *Filozofowie o religii. Przekłady*, red. Andrzej Nowicki, Stowarzyszenie Ateistów i Wolnomyślicieli Oddział Wojewódzki w Krakowie, Warszawa–Kraków 1960, s. 145–161. Oryginalnie zostało ono wydane anonimowo jako: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Verlag der Hartungschens Buchhandlung, Königsberg 1792. Wydaje się, że zabieg anonimowej publikacji był raczej pomysłem wydawcy niż samego Kanta (por. Hansjürgen Verwey, *Einleitung*, w: Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung [1792]*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. XVII–XVIII).

³ Por. Johann Gottlieb Fichte, *Podstawy prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy*, tłum. Paweł Dybel, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 103–149. Polski przekład zawiera jedynie wybór fragmentów dzieła Fichtego, który nie obejmuje wszystkich przywoływanych przez Kłoc-Konkołowicza cytatów. W odniesieniu do fragmentów *Podstaw prawa naturalnego wedle zasad teorii wiedzy* podajemy adres bibliograficzny wydania niemieckiego, z którego korzystał Kłoc-Konkołowicz, uzupełniony, tam gdzie to jest możliwe, o odniesienie do wydania polskiego.

⁴ Por. wykłady 15 z 02.03.2021 i 16 z 09.03.2021.

⁵ Por. wykłady 17 z 16.03.2021, 18 z 23.03.2021, 19 z 30.03.2021 i 20 z 05.05.2020.

Także stopniowo, jak państwu opowiadałem, chciałem w pierwszym semestrze zrekonstruować klasyczne ujęcia umowy społecznej, które można by od biedy wsunąć do szuflady z szyldem „liberalizm”, a w drugim semestrze z kolei pokazać różne formy polemik z tym paradygmatem. Myślę, że dobrym punktem wyjścia do opisu różnych wersji tych polemik będzie koncepcja heglowska, która jeszcze utrzymując pewne związki z paradygmatem liberalnym, zaczyna się wobec niego dystansować pod pewnymi ważnymi względami. Tak jest zresztą też w przypadku Fichtego. A zresztą, gdy przyglądamy się tym myślicielom, każdemu z osobna, to okazuje się, że te etykiety więcej zaciemniają, niż rozjaśniają.

A zatem chciałbym dzisiaj, może trochę nietypowo, pokazać państwu wokół tego pojęcia własności pewne przejście między Kantem a Fichtem, a dopiero w kolejnym kroku przedstawić fichteańską koncepcję wzajemnego uznania, teorię intersubiektywności, jako coś, co właściwie stoi u podstaw teorii własności Fichtego. Dzięki temu, że zobaczymy, iż ta fichteańska koncepcja własności wyrasta z pewnych kantowskich inspiracji, będzie łatwiej zrozumieć, że jego koncepcja wzajemnego uznania także ma swoje kantowskie korzenie. Tak jak państwu mówiłem⁶, u samego Kanta pojęcie wzajemnego uznania nie występuje jeszcze jako techniczne, filozoficzne pojęcie, ale kiedy się temu przyjrzymy bliżej, to okaże się, że Fichte do stworzenia swojej koncepcji uznania został zainspirowany pewnymi elementami kantowskiej filozofii praktycznej. A o tym chciałbym państwu z pewnością opowiedzieć.

13.2 Własność i wolność w klasycznej filozofii niemieckiej

Zaczynamy od koncepcji własności. Dlaczego to jest ważne i ciekawe? Z jednej strony oczywiście nie muszę chyba tłumaczyć na wykładzie z filozofii społecznej, dlaczego kwestia własności, ale także biedy, niedostatku, bezrobocia i tak dalej to są zagadnienia z punktu widzenia filozofii społecznej istotne. Ale także z innego powodu chciałbym poświęcić trochę miejsca temu zagadnieniu. Mianowicie wydaje się ono pełnić w klasycznej niemieckiej filozofii prawa i państwa istotną rolę. W nim niejako skupiają się pewne bardzo ciekawe elementy i wymiary tej filozofii, czyli tak zwanego niemieckiego idealizmu. Tu można je zobaczyć *in concreto*. Analizując pojęcie własności czy to u Kanta, czy u Fichtego lub Hegla, można zobaczyć, jak w klasycznej filozofii niemieckiej pewne pojęcia „grają” w odniesieniu właśnie do tego bardzo namacalnego, konkretnego zagadnienia, istotnego z punktu widzenia nowoczesnego społeczeństwa. To zresztą już widzieliśmy, bo przecież temat własności pojawiał się na tym wykładzie już wcześniej, czy to kiedy rozmawialiśmy

⁶ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.22.

o koncepcji Johna Locke’a⁷, czy to kiedy mówiliśmy na przykład o Janie Jakubie Rousseau⁸.

W filozofii praktycznej tak zwanego niemieckiego idealizmu czy – jak ja wolę mówić – klasycznej filozofii niemieckiej istnieje pewna istotna tendencja do przypisywania pojęciu własności doniosłego znaczenia, które dalece wykracza poza kwestię przetrwania czy zaspokojenia ludzkich potrzeb. Własność nie jest tutaj postrzegana w pierwszym rzędzie po prostu jako środek służący ich zaspokajaniu.

W tym kontekście najślawniejsza – może od tego zaczniemy, żeby troszeczkę wyprzedzić nasze rozważania i pokazać, jak w dalszym rozwoju filozofii niemieckiej będzie się to kształtować – jest niezwykle ciekawa definicja heglowska. Otóż Hegel powiada w *Zasadach filozofii prawa*: „Z punktu widzenia wolności własność jest jej pierwszym sposobem istnienia. Istotnym celem samym dla siebie”⁹. Będę miał kiedyś jeszcze okazję opowiedzieć państwu dokładnie, jak Hegel to rozumie i jaką rolę własność pełni w całym jego systemie filozofii prawa¹⁰, ale na razie chciałem tylko przytoczyć ten cytat, żeby podkreślić tę doniosłość i znaczenie własności. Jednocześnie od razu w tym heglowskim cytacie widać powiązanie między własnością a wolnością: własność jako manifestacja wolności. Ktoś może powiedzieć: a cóż to takiego odkrywczego czy dziwnego? Przecież liberałowie także uważają prawo własności za jedno z podstawowych praw wolności.

Te podobieństwa są jednak mylące i złudne. To są pewne pozorne zbieżności. Gdy tylko zaczniemy dokładnie się temu przyglądać, to się okaże, że jednak czy Fichte, czy Hegel mają na myśli znacznie bardziej radykalną koncepcję powiązania między własnością i wolnością, niż się to śniło niektórym klasycznym liberalnym filozofom. To jest bardzo ciekawe. Jak państwo zobaczą – mnie się przynajmniej tak wydaje – już trochę Kant, a na pewno Fichte czy Hegel, można powiedzieć, że „domyślają” do końca pewne koncepcje, które można już jak najbardziej znaleźć w owych klasycznych stanowiskach liberalnych. Otóż oni tak naprawdę nie wywracają tego do góry nogami, nie mówią czegoś radykalnie nowego czy radykalnie innego, a jedynie stawiają pewne pytania, których filozofowie, tacy jak na przykład Locke, po prostu

⁷ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.5 i n.

⁸ Por. wykład 9 z 15.12.2020, m.in. punkt 9.13.

⁹ Kloc-Konkołowicz przytacza definicję Hegla na podstawie własnych notatek, najprawdopodobniej we własnym tłumaczeniu, por. polskie tłumaczenie: „ze stanowiska wolności własność jest jej pierwszym *istnieniem*, jest istotnym celem dla siebie” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 65 [§ 45]).

¹⁰ Por. wykłady 17 z 16.03.2021, punkt 17.22, i 18 z 23.03.2021, m.in. punkty 18.1, 18.3–18.6, 18.11.

nie postawili. Może nie dlatego, że nie potrafili, tylko dlatego że nie chcieli. Zobaczą więc państwo, że to jest niezwykle ciekawe, bo tutaj wcale nie ma radykalnego zerwania z tą tradycją, którą zajmowaliśmy się do tej pory, tylko jest raczej dekonstrukcja, jak dzisiaj się modnie mówi. Ja bym chyba jednak wolął powiedzieć, że to jest transcendentálna w swojej istocie próba odpowiedzi na pytanie: jak są możliwe pewne pojęcia klasycznej teorii społecznej, klasycznej teorii politycznej? Ta rewolucja, która się tutaj dokonuje, ta zmiana czy cezura, która na przykład prowadzi właśnie przez Hegla do Marksa, jest nie tyle jakimś radykalnym zerwaniem, ile odkryciem tego, co niewypowiedziane, a co stoi w tle klasycznych liberalnych koncepcji, czyli właśnie koncepcji umowy społecznej, tych nowożytnych teorii społeczeństwa i państwa; odkryciem tego, co niewypowiedziane w pojęciu własności, samowiedzy czy samoświadomości, wolności i tak dalej.

Zatem na razie tyle. Własność jest, można powiedzieć, zewnętrzną manifestacją wolności indywidualnej, sferą zmysłowej manifestacji tej wolności. Nieodrowne przejście do zasygnalizowanej tu już heglowskiej koncepcji własności stanowi, jak dzisiaj państwu pokażę, koncepcja Johanna Gottlieba Fichtego, bo w niej następuje istotne powiązanie własności z możliwością działania. Ale zanim opowiem o tym powiązaniu u Fichtego, chciałbym parę słów poświęcić kantowskiej koncepcji własności.

13.3 Kant: problem biedy

O Kancie i własności można by napisać i napisano zresztą cały wagon różnych książek. Można by temu z pewnością poświęcić też osobne zajęcia. Zaczniemy nie od własności, ale od braku własności, czyli od niedoli czy nędzy. Otóż w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, o którym sobie tutaj opowiadaliśmy, Kant powiada, że unikanie niedoli, biedy czy nędzy jest nawet pośrednim obowiązkiem w sensie moralnym¹¹. Dlaczego? Bowiem te trudne warunki – Kant tak pisze – mogą z łatwością stanowić okazję do naruszenia obowiązków moralnych¹². Przekładając to na inny język: często trudno jest wymagać od ludzi znajdujących się w skrajnej nędzy, by nakarmili się imperatywem kategorycznym – i Kant zdaje sobie sprawę z tego, że tutaj jest pewne niebezpieczeństwo. Zapewnienie sobie tego minimum subsystencji¹³, jak to się

¹¹ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.8.

¹² Kloc-Konkołowicz parafrazuje następujące twierdzenie Kanta: „Zabezpieczyć swą własną szczęśliwość jest obowiązkiem (przynajmniej pośrednio), albowiem brak zadowolenia ze swego stanu w natłoku wielu trosk i wśród niezaspokojonych potrzeb łatwo mógłby się stać wielką pokusą do uchybienia obowiązkowi” (Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściław Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 19 [IV 399]).

¹³ Por. wykład 9 z 15.12.2020, przyp. 63.

dzisiaj mówi, przyzwoitych warunków życia, jest pośrednio obowiązkiem moralnym, ponieważ te warunki w ogóle sprzyjają – twierdzi Kant – przestrzeganiu pewnych norm. A zatem można powiedzieć, że unikanie nędzy jest jakoś pośrednio przynajmniej obowiązkiem moralnym. To też być może tłumaczy, skąd bierze się obowiązek wspierania szczęśliwości innych. Tę szczęśliwość powinniśmy rozumieć tak, że to nie jest próba nieustannego rozweselania innych, lecz przyczynianie się do zapewniania im przyzwoitego poziomu życia, przede wszystkim w sensie ekonomicznym, albo też wspieranie ich w staraniu o to.

Jednak u Kanta, jak państwo widzą, ten obowiązek niesienia pomocy, wspierania tych, którzy znajdują się w sytuacji niedoli, biedy, nędzy, zamyka się jakoś w przestrzeni etycznej, a nie prawnej. Jak mówiliśmy w zeszłym tygodniu, to nie znaczy, że ten obowiązek etyczny – nawet jeśli niezupełny i, zdaniem Kanta, niemożliwy do przekucia w normy prawne – przestaje¹⁴ być przez to obowiązkiem. A co to u Kanta znaczy, że coś jest obowiązkiem, to już, mam nadzieję, państwo wiedzą – to nie są żarty.

Tyle jeśli chodzi o relację samego problemu biedy do kwestii etycznych u Kanta. Oczywiście podkreślmy, że jego zdaniem panuje tu pewien rygoryzm, a bieda czy nędza nie stanowią żadnego wytłumaczenia w przypadku naruszenia norm moralnych czy prawnych. Trochę inaczej to będzie u Hegla. Są takie fragmenty w jego *Filozofii prawa*, gdzie takiemu rygoryzmowi się on przeciwstawia. Jest taki słynny przykład z kradzieżą bochenka chleba przez kogoś głodnego¹⁵. Hegel tam się właśnie zastanawia, na czym polega rygoryzm w osądzaniu za kradzież kogoś, kto znajduje się naprawdę na skraju na przykład śmierci głodowej. Tak że są tu pewne istotne różnice. Kantowski rygoryzm moralny manifestuje się w tym, że o ile, jak powiedzieliśmy, pośrednio obowiązkiem jest unikanie sytuacji biedy czy nędzy, o tyle ta sytuacja, oczywiście zdaniem Kanta, nie jest z kolei żadnym wytłumaczeniem dla przekraczania norm moralnych.

13.4 Kant: równość formalna i nierówności materialne

Można nawet powiedzieć więcej. Zostawmy już na razie kwestie stricte etyczne u Kanta i przejdźmy do zagadnień prawnych. Nawet jeśli poruszamy się tylko w sferze legalności, to, zdaniem Kanta – i on to explicite pisze w swoich dziełach – równość obywateli wobec prawa jak najbardziej daje się pogodzić

¹⁴ Na nagraniu Kloc-Konkołowicz mówi, zapewne się przejęzyczając: „to nie znaczy, że ten obowiązek [...] nie przestaje być przez to obowiązkiem”.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Zasady filozofii prawa...*, s. 378–379 (uzupełnienie do § 127).

z ich ogromną nawet nierównością majątkową¹⁶. Znów filozofowie, tacy jak na przykład właśnie Fichte, będą jednak mieli w tej sprawie zupełnie inne zdanie. Fichte odkryje, że coś jednak jest nie tak w tej czysto formalnej równości wobec prawa, ponieważ zorientuje się, że w sytuacji skrajnej nierówności materialnej, nędzy czy bezrobocia korzystanie z gwarantowanych formalnie praw jest, delikatnie mówiąc, utrudnione¹⁷. To dzisiaj wydaje się nam oczywiste, ale jak państwo widzą, do tego też trzeba było dojść, intelektualnie dojrzeć. Kant jeszcze sądzi, że to nie jest problem. Mamy zapewnioną formalną równość wobec prawa i ona może sobie współistnieć z największą nawet nierównością majątkową. W związku z tym zarzucano mu nieraz brak społecznej wrażliwości, obronę klas posiadających, zamożnych, mieszczańskich i tak dalej¹⁸, taką stricte burżuazyjną czy kapitalistyczną postawę. Oczywiście przytaczano bardzo często te jego słynne słowa „*beati possidentes*” – szczęśliwi, którzy posiadają¹⁹. Ci, którzy zdołali już w tym wyobrażonym stanie natury zgromadzić odpowiednie zasoby, są szczęśliwi i prawo może tylko temu przyklasnąć. U Kanta państwo, ustrój obywatelski, nie dokonuje tu żadnej redystrybucji, tylko po prostu zatwierdza i gwarantuje stan posiadania, przemieniając go – jak to sobie dzisiaj opowiemy – w trwałą własność. *Beati possidentes!* – Szczęśliwi posiadacze, szczęśliwi, którzy posiadają.

Oczywiście można by tutaj mnożyć argumenty dokładające jeszcze racji do tego czarnego portretu Kanta jako kogoś niewrażliwego na sytuację społeczną. Wspomnijmy na przykład o wykluczeniu z grupy aktywnych obywateli mających prawo do udziału w sprawach publicznych, do partycypacji politycznej i współdecydowania tych osób, które utrzymują się ze sprzedaży własnej siły fizycznej²⁰. Służący, robotnicy fizyczni pracujący na dniówki – ci którzy

¹⁶ Por.: „taka całkowita równość w państwie pomiędzy ludźmi jako poddanymi znakomicie współistnieje z największą nierównością co do ilości i rozmiarów ich stanu posiadania, to znaczy z fizyczną lub duchową wyższością nad innymi albo z zewnętrznym bogactwem [...]. Ale jako poddani wobec prawa są oni wszyscy równi [...]” (Immanuel Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. Mirosław Żelazny, w: tenże, *O porzekadle..., Do wiecznego pokoju*, Comer, Toruń 1995, s. 21 [VIII 291–292]).

¹⁷ Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.24.

¹⁸ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2007, s. 91–94.

¹⁹ Por. m.in.: „A powiedzenie: «szczęśliwi są ci, którzy posiadają» [*beati possidentes* – red.] – ze względu na to, że nikt nie ma obowiązku poświadczania swojego stanu posiadania – jest zasadą prawa naturalnego, przedstawiającą pierwsze objęcie w posiadanie jako prawną podstawę nabycia, [podstawę, – tłum.] na której może się oprzeć każdy pierwszy posiadacz” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 62 [VI 251]).

²⁰ Por.: „Ten natomiast, kto ma prawo głosowania w owym prawodawstwie, zwie się obywatelem (*citoyen*, obywatel państwa, a nie mieszczanin, *bourgeois*). W tym celu,

sprzedają swoją siłę fizyczną, są wykluczeni z możliwości bycia pełnoprawnymi obywatelami. Kant nie odbiera im wszystkich praw, ale odbiera prawa polityczne. Nie dotyczy to jednak wykładowców akademickich – profesor Kant jest bezpieczny dlatego, że on wprawdzie żyje ze sprzedaży, ale nie swojej siły fizycznej, lecz swoich talentów, mocy intelektualnych. Tak że tu zabezpieczył on swoją pozycję obywatelską.

13.5 Kant: najwyższe dobro, cz. 1

Przestańmy sobie jednak dworować z biednego profesora Kanta! Broniąc go trochę przed tymi zarzutami, wróćmy jeszcze na moment do kwestii ideału etycznego, tylko na marginesie oczywiście, bo te zagadnienia etyczne nie są dla nas centralne. One nas interesują niejako przy okazji, ale skoro już trochę się tutaj podśmiewaliśmy z nieczułości, z braku wrażliwości społecznej Kanta, to szybko o tym powiedzmy.

W *Metafizyce moralności*, ale już nie w *Teorii prawa*, tylko w *Teorii etycznej*²¹, Kant prezentuje ideał etyczny. Dwa cele ludzkiego działania, będące

oprócz cech naturalnych (tego, by nie był dzieckiem lub kobietą), potrzebna mu jest tylko jedna cecha, mianowicie, ażeby był panem samego siebie (*sui iuris*), a co się z tym wiąże, by posiadał jakąkolwiek własność (można tu także zaliczyć wszelką sztukę, rzemiosło, sztuki piękne lub nauki), z której jest w stanie się utrzymać, tzn. w wypadku, gdy środki utrzymania musi on otrzymywać od innych, ażeby otrzymywał je tylko drogą sprzedaży tego, co do niego należy, a nie drogą przyzwolenia na użycie swej siły, dawanego innym; a zatem, ażeby nie służył nikomu innemu aniżeli tylko wspólnocie, we właściwym znaczeniu słowa służba. Tu rzemieślnicy i wielcy (oraz mali) właściciele ziemscy są sobie równi, mianowicie każdy ma prawo tylko do jednego głosu” (Immanuel Kant, *O porzekadle...*, s. 25 [VIII 295–296]).

Kant uzupełnia to twierdzenie o następujący przypis: „Ten, kto tworzy *opus*, może drogą sprzedaży odstąpić go komuś innemu tak, jak gdyby była to jego własność. Ale *praestatio operae* nie jest sprzedażą. Służba domowa, lokaje, robotnicy najemni, nawet cyrulicy są po prostu *operarii*, a nie *artifices* (w najszerszym znaczeniu tego słowa) i nie kwalifikują się do bycia członkami państwa, a zatem i obywatelami. Choć ten, komu polecam, by narażał mi drzew, i krawiec, któremu daję swe sukno, by mi uszył ubranie, wydają się znajdować w odniesieniu do mnie w podobnych relacjach, to tym niemniej ów pierwszy tak się różni od drugiego, jak cyrulik od wytwórcy peruk (któremu mogę przecież dać włosy na perukę), w efekcie jak robotnik najemny od wytwórcy, czy też rzemieślnika, który wytwarza dzieło należące do niego tak długo, jak długo nie zostanie ono opłacone. W ten sposób ów ostatni, jako zatrudniony w przemyśle, zamienia swą własność z innymi (*opus*), ów pierwszy powierza komuś do dyspozycji swe siły (*operam*). – Przyznaję, jest trochę trudno określić to, co konieczne, by czynić roszczenia do stanu takiego człowieka, który jest swym własnym panem” (tamże).

²¹ *Teoria etyczna* to druga część *Metafizyki moralności*. Pełny tytuł drugiej części to *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*. Por. wykład 12 z 09.01.2021, przyp. 1.

zarazem obowiązками, to własna doskonałość i cudza szczęśliwość²². Warto o tym też pamiętać, bo to bardzo ładny ideał etyczny.

13.6 Kant: postulat istnienia Boga

Niektórzy mówią, że w ten sposób Kant rozwiązał pewien problem. Mianowicie Kant w drugiej *Krytyce*²³, czyli w *Krytyce praktycznego rozumu*, może nie tyle nawet wprowadza, ile sięga do klasycznego pojęcia najwyższego dobra. Zacerpnął je z klasycznej filozofii. Najwyższe dobro to jest pełna odpowiedniość, adekwatność między zasługą moralną a szczęśliwością. Pamiętamy te rozważania, które inauguruje *Uzasadnienie metafizyki moralności*, jak to wszyscy cierpimy, gdy widzimy, że ludziom nieuczciwym się powodzi, a uczciwi cierpią czy spotykają ich jakieś życiowe niepowodzenia, bieda, niedostatek i tak dalej²⁴. Nawet intuicyjnie mamy poczucie, że coś tu jest nie tak. Ta zgodność między etyczną zasługą a zmysłową szczęśliwością to jest coś – mówi Kant w drugiej *Krytyce* – co właściwie nie leży w naszej mocy.

Stąd postulat istnienia Boga²⁵. To jest właśnie ten słynny tak zwany kantowski dowód, choć w pismach Kanta można znaleźć jeszcze co najmniej jeden inny dowód²⁶. Ale dla wszystkich, którzy nie studiują filozofii: państwo pewnie słyszeli o tym, że Kant, ten złowrogi filozof, obalił wszystkie dowody na istnienie Boga²⁷. Już na pełnym marginesie, niektórzy powiadają: bzdura, część tych rozumowań, do których odnosi się Kant, to nie są w ogóle żadne dowody i wcale nie były jako dowody zamierzone. Niektórzy kwestionują konkluzywność tych kantowskich rozumowań w stosunku do tych dowodów

²² Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tłum. Włodzimierz Galewicz, Antyk, Kęty 2005, s. 54 (VI 385–386).

²³ Trzy główne dzieła Kanta zwyczajowo nazywa się zgodnie z kryterium kolejności publikacji: *Krytykę czystego rozumu* (1781) – pierwszą krytyką, *Krytykę praktycznego rozumu* (1788) – drugą krytyką, a *Krytykę władzy sądownia* (1790) – trzecią.

²⁴ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.10.

²⁵ Por. m.in.: „Natomiast potrzeba czystego praktycznego rozumu opiera się na obowiązku uczynienia czegoś (najwyższego dobra) przedmiotem mej woli, żeby ze wszystkich moich sił przyczynić się do jego urzeczywistnienia; przy tym muszę jednak założyć jego możliwość, a tym samym warunki tejże, mianowicie Boga, wolność i nieśmiertelność, gdyż nie mogę ich udowodnić przy pomocy mego spekulatywnego rozumu, choć również nie mogę ich odeprzeć” (Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałeczki, PWN, Warszawa 1984, s. 228 [V 142]).

²⁶ W sprawie kantowskich dowodów na istnienie Boga por. Immanuel Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, w: tenże, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. Artur Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 200–216 (VIII 131–147).

²⁷ Por. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 325–371 (A 583–630/B 611–658).

na istnienie Boga. W każdym razie wszyscy, którzy w ogóle czytają jakieś książki, słyszeli pewnie o tym, że Kant obalił tradycyjne dowody na istnienie Boga, ale zaproponował swój własny.

Więc ten jego własny, moralny dowód na istnienie Boga w drugiej *Krytyce*²⁸ w telegraficznym skrócie i w dużym uproszczeniu związany jest właśnie z pojęciem najwyższego dobra. Ponieważ skończone istoty rozumne nie są w stanie zagwarantować w świecie owej odpowiedniości między zasługą etyczną a szczęśliwością zmysłową, rozum praktyczny w naturalny sposób formułuje pewien postulat: istnienia istoty najwyższej, która, znając nasze usposobienie moralne dzięki swojej wszechwiedzy, miałaby wgląd w czeluści naszego sumienia²⁹ – bo pamiętają państwo, że my przecież nie wiemy nie tylko, czy inni, ale nawet czy my sami postępujemy moralnie – i mogłaby zorientować się, czy kiedykolwiek w ogóle naprawdę zastosowaliśmy się do imperatywu kategorycznego, a jednocześnie, będąc nie tylko wszechwiedzącą, ale także wszechmocną, mogłaby dostosować szczęśliwość do owej zasługi. Stąd postulat takiej właśnie istoty.

13.7 Kant: najwyższe dobro, cz. 2

Jednakże w tej samej drugiej *Krytyce* Kant powiada w pewnym momencie, gdzieś mu się takie sformułowanie wymyka – co niektórych czytelników i badaczy filozofii Kanta wprawiło w pewien rodzaj osłupienia – że dążenie do urzeczywistnienia najwyższego dobra jest naszym obowiązkiem³⁰. Niektórzy badacze Kanta pytają: zaraz, hola, co to znaczy?³¹ Ja jeszcze rozumiem, że my

²⁸ Kantowski moralny dowód na istnienie Boga przedstawiony jest zarówno w drugiej, jak i w trzeciej *Krytyce* (tam też Kant posługuje się pojęciem „moralnego dowodu”). Poniższa rekonstrukcja Kłoc-Konkołowicza obejmuje argumenty z obu tekstów (por. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 200–215 [V 124–134] oraz tenże, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 446–457 [V 445–453]; por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 194–195).

²⁹ Por.: „będziemy musieli myśleć o tej praistocie jako o wszechwiedzącej – aby nawet najbardziej wewnętrzna treść intencji (stanowiąca o właściwej wartości moralnej działań rozumnych istot świata) nie była przed nią ukryta [...]” (Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 444 [V 444]).

³⁰ Por. przyp. 25, a także Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 201 (V 124–125). Kant pisze: „Nie ma więc w prawie moralnym najmniejszej choćby podstawy dla koniecznego związku pomiędzy moralnością a proporcjonalną do niej szczęśliwością istoty należącej do świata, jako jego część, i przeto od niego zależnej [...]. Mimo to w praktycznym zadaniu czystego rozumu, tj. w koniecznej pracy [zmierzającej – tłum.] do najwyższego dobra postuluje się taki związek jako konieczny: powinniśmy starać się o urzeczywistnienie najwyższego dobra (które więc przecież musi być możliwe)”.

³¹ Por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego...*, s. 43–44.

nie dajemy rady powiązać zasługi moralnej ze szczęśliwością i postulujemy istnienie istoty, która mogłaby to powiązać, ale w jakim sensie to powiązanie to ma być teraz nasz obowiązek?

Wracam z dygresji: niektórzy sądzą, że właśnie tutaj, w tym ideale etycznym sformułowanym w *Metafizyce moralności*, Kant pokazuje, w jakim sensie możemy realizować obowiązek taki, jak zagwarantowanie najwyższego dobra. Zobaczcie państwo te dwa cele, które są zarazem obowiązkami: jeden dotyczy doskonałości etycznej, a drugi dotyczy szczęśliwości³². Ale teraz Kant mówi: uwaga, własna doskonałość ma być naszym celem i cudza szczęśliwość. I dodaje: proszę tego nie przestawiać miejscami, nie odwracać. Mianowicie naszym obowiązkiem z pewnością nie jest dążenie do własnej szczęśliwości i do cudzej doskonałości. Niektórzy się oburzają: zaraz, mówiliśmy przecież, że z tym Kantem jest coś nie tak! Jak to, dążenie do własnej szczęśliwości nie jest obowiązkiem?

Kant ma na to bardzo prostą i jak sądzę przekonującą odpowiedź. Powiada: ludzie i tak dążą do własnego szczęścia³³. Nie musimy im tego nakazywać. Przecież pojęcie obowiązku, jak państwo pamiętają, wiąże się z pewną przykrością, to znaczy z ograniczeniem miłości własnej, z pewnym zahamowaniem, samoograniczeniem. Muszę przymusić się do zrobienia czegoś – to jest wpisane w kantowskie pojęcie obowiązku. A ja, ani chyba nikt z nas, naprawdę nie muszę przymuszać się do realizacji własnej koncepcji szczęścia. Ludzie w naturalny sposób, mówi Kant, dążą do szczęścia, więc trudno definiować to jako ich obowiązek, bo to byłoby absurdalne.

Naszym obowiązkiem nie jest też w żadnym wypadku – mówi – dążenie do czynienia innych doskonałymi. Dlatego chciałem dzisiaj o tym państwie jeszcze trochę opowiedzieć. Proszę zobaczyć, jak tu pięknie manifestuje się antypaternalistyczny rys filozofii Kanta³⁴, który uważam za niezwykle sympatyczny. Otóż my znamy takich ludzi – a nawet nam samym się to zdarza, bo to jest doświadczenie nas wszystkich – którzy przede wszystkim chcą, żeby doskonalili byli inni. Zadają sobie wiele trudu, by ich udoskonalić, moralnie i pod każdym innym względem. Kant powiada: nie, nie, nie! Ponieważ nie mam wglądu nawet w to, czy sam jestem doskonały moralnie – pamiętamy, mówiłem o tym, że nie wiemy, czy w ogóle kiedykolwiek postąpiliśmy rzeczywiście w sposób autonomiczny, jak to Kant nam opisał³⁵ – tym bardziej nie wiem więc, czy inni tak

³² Poniższa rekonstrukcja por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie...*, s. 54–57 (VI 385–388).

³³ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.21.

³⁴ Por. wykład 5 z 17.11.2020, punkt 5.21, a także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 31.

³⁵ Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.14.

postępują. Możemy, sięgając do kategorii z ostatniego wykładu³⁶, empirycznie stwierdzić, że ktoś postępuje legalnie, ale czy on postępuje moralnie, to wie tylko on sam – i to też nie do końca. Kształtowanie doskonałości moralnej wymaga jednak wiedzy pewnej. My tej wiedzy nie mamy, więc nie możemy z pewnością doskonalić moralnie innych.

Ktoś powie: no, zaraz, a wychowanie? No właśnie, jak już podkreślałem, Kant ma dość sceptyczny stosunek do przykładów w wychowaniu moralnym. Powiada: to jest tylko takie poprowadzenie za rękę owego wychowanka, tego dziecka, ale ono samo musi złapać zasadę, samo dotrzeć do zasady autonomii moralnej³⁷. Nie możemy mnożyć w nieskończoność przykładów, więc to doskonalenie innych jest tutaj pod dużym znakiem zapytania. Nie zajmujemy się doskonaleniem moralnym innych osób.

Doskonałość moralną możemy praktykować tylko w odniesieniu do samych siebie i to rzeczywiście może być nasz cel. To jest cel, który jest też obowiązkiem. Stawać się lepszym mogę tylko ja sam. Oczywiście nigdy w zadufaniu, w poczuciu „ach, udało mi się, jestem teraz lepszy”. Kant mówi, że nie wiem, czy jestem lepszy, czy gorszy, i nie o to chodzi, lecz o to, że to jest rzeczywiście cel, do którego realizacji każdy sam może i powinien dążyć. Proszę więc tego nie zamieniać, mówi Kant, i nie sądzić, że obowiązkiem jest dążenie do własnej szczęśliwości i do doskonałości innych. Jest na odwrót: dążenie do własnej doskonałości jest pewnym obowiązkiem i wspieranie celów szczęśliwości innych osób.

To znowu jest bardzo ciekawe, ponieważ także w tym pozytywnym wymiarze, czyli w wymiarze wspierania szczęśliwości innych osób, Kant jawi się jako antypaternalista. W *Metafizyce moralności* powiada wyraźnie: to nie znaczy, że ja mam innych uszczęśliwiać tak, jak ja sądzę, że oni powinni być szczęśliwi³⁸. Nic z tych rzeczy. Nie mam narzucać innym mojego wyobrażenia szczęścia, lecz mam wspierać te cele, które każda z tych innych osób formułuje sama, ale pod jednym jedynym warunkiem, że te cele szczęśliwości innych osób nie są sprzeczne z prawem moralnym. Czyli jeżeli ktoś mnie prosi o pomoc w jakimś

³⁶ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.11. Opatrzono przypisem zdanie zawiera autokorektę. Kloc-Konkołowicz wprawdzie mówi, że ktoś może stwierdzić, czy postępuje moralnie, ale następnie dodaje, że jednak „nie do końca” tak jest – zapewne uświadomiwszy sobie, że przeczy to twierdzeniu z poprzedniego zdania, iż nie możemy wiedzieć, czy postępujemy moralnie.

³⁷ Por. wykład 10 z 22.12.2020, punkt 10.17.

³⁸ Kant stwierdza wyraźnie: „Jeżeli zatem chodzi o szczęśliwość, do której mam obowiązek dążyć jako do mojego celu, to musi to być szczęśliwość innych ludzi, których (dozwolony) cel czynię tym samym również moim własnym. Jakie rzeczy wchodzą w skład ich szczęśliwości, pozostawia się przy tym ich własnej ocenie [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie...*, s. 56 [VI 388]).

działaniu, co do którego ja – oczywiście, jak to u Kanta, po przeprowadzeniu testu uogólnialności – stwierdzam, że ten cel jest absolutnie niemoralny, to nie muszę go wcale wspierać. Ale jeżeli ktoś chce, żebym mu pomógł w sprawie, która moralnie nie wzbudza żadnych wątpliwości, to ja nie mogę teraz narzucać tej osobie jakiegoś innego celu i powiedzieć jej na przykład: słuchaj, nie rób tego, zrób coś innego, bo moim zdaniem to cię bardziej uszczęśliwi.

Wybór celów szczęśliwości należy do innych osób. Jeżeli te cele szczęśliwości nie są sprzeczne z prawem moralnym, mówi Kant, to naszym obowiązkiem jest te cele wspierać.

Teraz dwa komentarze. Po pierwsze, wrócę na chwilę do najwyższego dobra. Gdybyśmy wyobrazili sobie świat, w którym każdy dbałby o swoją własną doskonałość i wspierałby cele szczęśliwości innych osób, to w pewnym sensie w tym świecie rzeczywiście realizowałoby się najwyższe dobro, ponieważ, na ile to jest dla skończonych istot rozumnych możliwe, powstałaby największa suma doskonałości etycznej po jednej stronie i największa możliwa suma szczęśliwości zmysłowej po drugiej stronie, wygenerowana przez te osoby w ich wzajemnym odniesieniu. Bardzo ciekawe.

13.8 Kant a Hegel: problem biedy

Druga sprawa: oczywiście pamiętajmy, że to, co ja teraz opowiadam, dotyczy etyki w kantowskim rozumieniu, czyli tego węższego obszaru normatywności³⁹. Proszę zobaczyć: ani perfekcjonizm indywidualny, czyli dążenie do własnej doskonałości, ani wspieranie celów szczęśliwości innych osób to nie są obowiązki prawne, to są obowiązki etyczne. Ten ideał etyczny bardzo dużo mówi o filozofii Kanta i o jego stosunku do kwestii niedoli, nędzy, tego właśnie, co moglibyśmy także nazwać pomocą społeczną. Można powiedzieć, że z jednej strony jawi się tutaj pewne ograniczenie kantowskiej filozofii, mianowicie, że dla Kanta problem niedoli, biedy, niedostatku, cierpienia i tak dalej w ogóle nie jest jeszcze problemem o charakterze prawnym czy politycznym, lecz jest to wyłącznie problem etyczny. Dobrze jednak, że chociaż tyle. Przypisywanie więc Kantowi obojętności na los pokrzywdzonych i potrzebujących, chłodu społecznego jest na pewno nieuczciwe. Choć powtarzam, można z pewnością powiedzieć, że z punktu widzenia nowoczesnego myślenia o prawie i państwie ten czysto indywidualny, etyczny wymiar takiej pomocy jest niewystarczający.

Zobaczmy, że na przykład u Hegla nastąpi istotna zmiana. On będzie powiadał: oczywiście, kwestia społecznej, socjalnej pomocy, ta indywidualna moralność, to etyczne postępowanie zawsze będzie miało swoją rolę do odegrania, ale państwo jest tym lepiej zorganizowane, im mniej zależy od takich właśnie

³⁹ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.9.

indywidualnych działań⁴⁰. Problem biedy, niedostatku, chorób powinien być właśnie regulowany systemowo i instytucjonalnie. Nie powinniśmy polegać tylko na dobrej woli samych poszczególnych działających jednostek. Proszę zobaczyć, na przestrzeni kilkudziesięciu lat nastąpi tutaj dość radykalna zmiana, ale jednak będzie to zmiana w rodzinie, bo to są w końcu bardzo bliscy sobie myśliciele⁴¹.

U Kanta to jest na razie wyłącznie obowiązek etyczny. Ale tak już poza wszystkim innym proszę sobie to zapamiętać, bo to jest, jak sądzę, po prostu piękny ideał: własna doskonałość, cudza szczęśliwość. Nie na odwrót: własna szczęśliwość i cudza doskonałość. No dobrze, trochę się zagadałem, ale to ciekawe. Podsumowując: problem biedy u Kanta, jak już powiedziałem, nie jest jeszcze problemem politycznym, ale pozostaje problemem etycznym.

13.9 Kant: własność a praca

Wróćmy teraz do kwestii własności. Otóż Kant powiada tak: „Ustrój obywatelski jest stanem prawnym, w którym dla każdego zostaje tylko zabezpieczone, ale nie ustalone i określone to, co jego własne. Wszelka gwarancja zakłada już istnienie tego, co do każdego należy”⁴².

Można więc powiedzieć, że Kant pozostaje tutaj zgodny z klasyczną teorią liberalną, w szczególności z Johnem Lockiem, i zakłada, że owa własność jakoś wyprzedza system prawny, państwowy, że skoro państwo, ustrój obywatelski, gwarantuje własność, to ta gwarancja zakłada istnienie tego, co ma być zagwarantowane, a zatem własności. Można powiedzieć, że rola systemu prawnego, ustroju obywatelskiego, sprowadza się do potwierdzenia i zabezpieczenia dokonanego już podziału własności. Ale w dokładnym opisie tego, na czym polega owo wzięcie czegoś w posiadanie, Kant okazuje się nawet jeszcze bardziej radykalny od wspomnianego już Locke’a⁴³. Rezygnuje mianowicie z obecności tego elementu, który jak państwo pamiętają, wyróżniał locke’owską teorię własności, czyli z elementu pracy zawartego w samym pojęciu własności. Praca, inaczej niż u Locke’a, nie jest wcale potrzebna do zawładnięcia przedmiotem, który staje się naszą własnością.

⁴⁰ Por. wykład 19 z 30.03.2021, punkt 19.4.

⁴¹ Omówienie relacji między filozofią kantowską i heglowską jako „kłótni rodzinnej” por. Axel Honneth, *Geleitwort*, w: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung...*, s. IX–X.

⁴² Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „bowiem ustrojem obywatelskim jest jedynie stan prawny, przez który to, co każdy posiada, jest tylko gwarantowane, lecz nie jest ustalane ani określane. Wszelka gwarancja zakłada już zatem to, co należy do pewnej osoby [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 66–67 [VI 256]). W kwestii tłumaczeń z *Metafizyki moralności* zob. wykład 12 z 19.01.2021, przyp. 3.

⁴³ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.6.

Tutaj chciałbym państwu przytoczyć taki fragment, żebyście państwo nie myśleli, że to jest tylko moja interpretacja. Kant pisze o tym *explicite*. Odnosząc się do różnych pytań związanych z pojęciem własności, powiada: czy praca na jakimś fragmencie ziemi, uprawa, nawadnianie i tak dalej, jakieś tam prace podejmowane na tym obszarze, który ma być częścią naszej własności, jest niezbędna, konieczna do uczynienia go naszą własnością? „Nie!” – z wykrzyknikiem pisze Kant. Te formy specyfikujące własność są tylko akcydentalne⁴⁴. To jest wyraźne stwierdzenie w *Teorii prawa*. A zatem to wzięcie w posiadanie własności u Kanta dokonuje się niezależnie od pracy. Faktyczne zawładnięcie przedmiotem w wyobrażonym stanie natury tworzy tak zwaną własność prowizoryczną, jak ją Kant nazywa⁴⁵.

13.10 Kant: własność ziemi

Aby jednak takie zawładnięcie przedmiotem, to przywłaszczenie – Kant używa tutaj łacińskiego pojęcia *occupatio*⁴⁶: okupacja tego przedmiotu – uznać za podstawę prowizorycznej, przynajmniej na razie, własności, trzeba, powiada, postulować pierwotną wspólną własność ziemi i znajdujących się na niej przedmiotów. Mamy takie przekonanie, że do nazwania czegoś własnością wystarczy wzięcie danego przedmiotu czy jakiegoś fragmentu ziemi w posiadanie, ale żeby w ogóle można było coś wziąć w posiadanie, to – powiada – trzeba założyć pewną pierwotną wspólność owej ziemi⁴⁷.

Tutaj jest bardzo łatwo o dezinterpretację i Kant zdaje sobie z tego sprawę. Powiada, że ta teza nie ma być rozumiana w sensie pierwotnego komunizmu, wspólnoty własności, czyli sytuacji, w której każdy z przedmiotów czy też cała ziemia byłyby wspólną własnością wszystkich ludzi⁴⁸. Jak państwo widzą, to, że istnieje jakaś wspólność ziemi na początku, to można bardzo różnie rozumieć. Kant powiada: można to tak rozumieć, że cała ziemia wraz ze wszystkimi przedmiotami należy pierwotnie do nas wszystkich, do wszystkich ludzi. Ale dodaje: nie o to mi chodzi, i używa bardzo sprytnej argumentacji, mianowicie powiada tak: taka wspólna własność byłaby możliwa dopiero mocą stosownych umów zawartych między wszystkimi. Takich umów nie ma zaś jeszcze w stanie natury, tu bowiem mówimy dopiero o wyłonieniu się własności, która może

⁴⁴ Por.: „czy do nabycia ziemi konieczne jest jej zagospodarowanie (zabudowa, uprawa, melioracja itp.)? Otóż nie! [*Nein!* – *red.*] Skoro bowiem te formy (specyfikacji) są tylko akcydensami, to nie stanowią one przedmiotu bezpośredniego posiadania [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 75 [VI 265]).

⁴⁵ Por. tamże, s. 67 (VI 257).

⁴⁶ Por. tamże, s. 69 (VI 259).

⁴⁷ Por. m.in. tamże, s. 74–75 (VI 264).

⁴⁸ Następująca rekonstrukcja por. tamże, s. 68–69 (VI 258).

stać się potem przedmiotem umowy. Więc ta wspólność ziemi i tego, co się na niej znajduje, wyobrażona jako wspólna własność – mówi – byłaby niemożliwa, ponieważ my mówimy o wspólności ziemi jako warunku własności. Wspólna własność już zakładałaby własność i jakieś umowy zawarte między właścicielami. Tę wizję, że pierwotną wspólność ziemi należy rozumieć jako sytuację, w której wszyscy jesteśmy takimi samymi właścicielami tej ziemi, w której ona należy do nas wszystkich w znaczeniu, że każdy z nas jest jej właścicielem – Kant więc odrzuca.

Można powiedzieć: różnica jest może drobna, ale ma kolosalne znaczenie i jest brzemienna w skutki. Kant mówi: nie, nie. Ja mam na myśli to, że mamy sobie ten stan natury wyobrazić jako taki, w którym każdy przedmiot może być mój albo twój. *Das Meine oder das Deine* – tak to brzmi w samym tekście oryginalnym⁴⁹. Sytuacja pierwotna, sytuacja stanu natury, to taka, w której cała ziemia i przedmioty znajdujące się na niej są potencjalnie *moją lub twoją* własnością. Tak należy rozumieć ową pierwotną wspólnotę. Nie, że wszystko jest już naszą wspólną własnością, tylko że wszystko, co jest, może stać się moje lub twoje.

Kant mówi: tylko na podstawie takiego założenia – a to jest konieczne założenie rozumu – w tym wyobrażonym stanie natury otrzymujemy uprawnienie, żeby oczekiwać od innych, że powstrzymają się od dysponowania przywłaszczonym przeze mnie przedmiotem. Proszę zobaczyć, tutaj wkracamy na teren bardzo ciekawych rozumowań, związanych z zagadnieniem, o którym kiedyś już państwu mówiłem. Opowiadałem o problemie, na który natknął się Rousseau. Rozważając ustanowienie własności, zauważył on, że to ustanowienie ma charakter jednostronny⁵⁰, i opisuje tego pierwszego właściciela, który ogrodził kawałek ziemi i zakrzyknął: „To moje!”.

Kant zмага się z tym problemem jednostronnego ogłoszenia, że coś jest *moją* własnością. Proszę zobaczyć: żebym ja w ogóle mógł ogłosić, że coś jest *moją* własnością, muszę założyć, że w pierwotnym stanie natury rzeczy w ogóle mogą być własnością, *moją lub twoją*, i dlatego mogę coś wziąć i powiedzieć: „To moje!”.

⁴⁹ Sformułowanie to w tekście oryginalnym pojawia się w wariantach *Mein oder Dein* lub czasem *Mein und Dein*, natomiast wariant przedstawiony tutaj stanowi prawidłową gramatycznie ich odmianę, por.: „Stan wspólnoty własności [*Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein* – red.] [...] nie może być nigdy pojmowany jako pierwotny, lecz musi być nabyty (przez zewnętrzną czynność prawną) [...]” (tamże, s. 68 [VI 258]), zob. także tamże, s. 57 [VI 246], s. 77–78 [VI 267–268]). Należy podkreślić, że w tłumaczeniu Galewicza sformułowanie to czasem jest oddawane opisowo i pozostaje niewidoczne w tekście (np. na s. 77–78).

⁵⁰ Por. wykład 9 z 15.12.2020, punkt 9.13.

13.11 Kant: intersubiektywny charakter własności

Posłuchajmy:

Każdy zewnętrzny przedmiot mojej woli może być posiadany przeze mnie jako mój przedmiot⁵¹.

Można określić ten postulat mianem prawa przyzwalającego praktycznego rozumu (*lex permissiva*), które daje nam uprawnienie [...], do nałożenia na wszystkich innych zobowiązania [...], by powstrzymali się od używania określonych przedmiotów naszej woli, dlatego że jako pierwsi wzięliśmy je w posiadanie⁵².

W tym cytacie są dwa istotne momenty. Po pierwsze, mamy prawo do wzięcia jakiegoś przedmiotu w posiadanie, ale to wzięcie w posiadanie tworzy może relację nie tyle między mną a tym przedmiotem, ile między mną a innymi podmiotami. Ponieważ ja, ogłaszając ten przedmiot za swój własny, postuluję, zwracam się z pewnego rodzaju apelem do innych, żeby powstrzymali się od działań podejmowanych za pośrednictwem tego, teraz już mojego, przedmiotu bez mojej zgody.

Widać więc już tutaj to, że relacja własności ma intersubiektywny charakter. Ona jest intersubiektywna w tym sensie, że jest to relacja międzypodmiotowa, a nie między podmiotem a jakąś rzeczą. Wzięcie jakiejś rzeczy w posiadanie jest równoznaczne z apelem wystosowanym do innych, by poszanowali tę własność. Co to znaczy? Żeby powstrzymali się od działań z użyciem tej mojej rzeczy bez mojej zgody.

Mamy więc ten moment odniesienia do innych jako pierwszy. A drugi, o którym chciałem opowiedzieć, dotyczy tego, że tutaj widać, jak Kant zмага się z problemem jednostronności. Wziąłem coś ze stanu natury, powiedziałem „to moje” i teraz zwracam się do innych, żeby powstrzymali się od wszelkich działań przy użyciu tego przedmiotu, który ja sobie przywłaszczyłem. Tu musi być postulowane, twierdzi Kant, jakieś prawo przyzwalające rozumu,

⁵¹ Oryg.: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben [...]”, tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „każdy zewnętrzny przedmiot mojego wyboru mogę mieć jako coś, co jest moje” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 56 [VI 246]).

⁵² Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Ten postulat można nazwać normą zezwalającą (*lex permissiva*) praktycznego rozumu, nadającą nam uprawnienie [...] do tego, aby nakładać na innych zobowiązanie [...] do powstrzymania się od używania pewnych przedmiotów naszego wyboru [*Willkür* – red.], ponieważ my wcześniej weszliśmy w ich posiadanie” (tamże, s. 57 [VI 247]).

byśmy w ogóle mogli sobie takie działanie wyobrazić, uprawomocnić i usprawiedliwić. W czym tkwi problem? W tym, że to działanie jest jednostronne.

Opowiadałem państwu w zeszłym tygodniu o kantowskiej filozofii prawa, o pojęciu zewnętrznej wolności. Mówiliśmy, po pierwsze, o powszechności, a po drugie o całkowitej symetrii praw i roszczeń związanych z wolnością, o całkowitej symetrii przymusu⁵³. Pamiętają państwo: wzajemny, w pełni symetryczny przymus prawny. A tutaj pojawia się coś jednostronnego, wcale nie symetrycznego, tylko całkowicie asymetrycznego. Ja sobie coś wziąłem, mówię, że to moje, i żądam od innych, żeby teraz już tego nie używali bez mojej zgody. To właśnie jest ta jednostronność czy asymetria, która znajduje się w stanie napięcia z kantowskim wyobrażeniem prawa, porządku prawnego, który ma mieć całkowicie wzajemny i symetryczny charakter.

Można to również ująć w ten sposób: dopóki moje roszczenie, by inni powstrzymali się od używania bez mojej zgody tego przedmiotu, który sobie przywłaszczyłem, pozostaje właśnie jednostronne, asymetryczne, dopóty nie możemy mówić o zagwarantowanej własności.

13.12 Kant: własność prowizoryczna i peremptoryczna

Kant nazywa tę własność zagwarantowaną, taką już stabilną, własnością peremptoryczną, w odróżnieniu od własności prowizorycznej. Powiada: w stanie natury mamy tylko własność prowizoryczną. Dopiero w ramach ustroju obywatelskiego, w ramach stabilnego porządku prawnego mamy własność zagwarantowaną, to znaczy własność peremptoryczną⁵⁴.

Można więc powiedzieć, że własność powstaje dopiero w warunkach symetrycznego i powszechnego wzajemnego uznania praw własności, to zaś jest możliwe dopiero w ramach porządku obywatelskiego, a nie w stanie natury. Znowu: dlatego właśnie mam również prawo zmusić czy skłonić każdego, kogo napotkam, by wszedł ze mną w stosunki prawne, czyli nawiązał ze mną relację o charakterze prawnym. Pamiętają państwo, mówiliśmy w zeszłym tygodniu⁵⁵, że kantowska lekcja pierwszej ulpianowskiej zasady prawa *honeste vive* – czyli nakaz uczynienia siebie podmiotem prawa – implikuje skłonienie wszystkich innych, by weszli ze mną w stosunki prawne, bo tylko to gwarantuje rozwiązywanie wszelkich sporów i konfliktów między nami na podstawie reguł i norm prawnych, a zatem w odwołaniu do przymusu i sankcji o charakterze prawnym, a nie do jednostronnej bezprawnej przemocy.

⁵³ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.20.

⁵⁴ Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 67 (VI 257).

⁵⁵ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.24.

Mają tutaj państwo, tym razem w odniesieniu do własności, kolejny powód tłumaczący konieczność ustanowienia porządku prawnego. Bowiem własność w stanie natury pozostaje prowizoryczna właśnie w sensie tej jednostronności, asymetrii – tego, że moje roszczenie wobec innych, aby powstrzymali się od używania przedmiotu, który ja właśnie ogłosiłem swoją własnością, jest roszczeniem jednostronnym. Roszczeniu temu brakuje cech ogólności i wzajemności. Warunki te nie są tutaj spełnione i pozostaje ono czymś jednostronnym, a zatem nie ma tu prawdziwego tytułu prawnego. W tym sensie własność prowizoryczna w stanie natury może być tylko w przenośnym znaczeniu określana jako własność – dlatego właśnie jest „prowizoryczna”. Można powiedzieć, że ona zostaje zabezpieczona jako coś, co będzie prawdziwą własnością, ale jeszcze nią nie jest, bo prawdziwą własność – mówi Kant – możemy mieć tylko tam, gdzie panuje powszechne, wzajemne, ogólne, w pełni symetryczne prawo.

Pamiętajmy, że gdybyśmy pozostali na tym poziomie jednostronnych roszczeń, to naruszałibyśmy wolność innych, bo oni mają obowiązek powstrzymać się od pewnych działań tylko wtedy, gdy nakazuje im to powszechne prawo, a nie wtedy, gdy nakazują im to jednostki, które chciałyby, życzyłyby sobie, żeby się od tych działań powstrzymali.

Przypomnijmy, że wedle definicji Kanta: „Prawo jest kwintesencją warunków, pod którymi wola arbitralna jednej osoby może zostać pogodzona z wolą arbitralną innej osoby wedle ogólnego prawa wolności”⁵⁶. To znaczy, że ja wolność innego mogę ograniczać tylko w takim stopniu, w jakim sam jestem gotów ograniczyć swoją wolność ze względu na innego. Cały czas widzimy tutaj ten wymóg wzajemności: prawdziwe prawo własności, prawo własności w pełnym tego słowa znaczeniu może pojawić się tylko tam, gdzie istnieje owa zasada wzajemności.

Tę ideę, którą Kant przedstawia nam już tutaj, można powiedzieć, *in nuce*, Fichte doprowadzi do ostatecznych konsekwencji⁵⁷. Wtedy mianowicie, kiedy stwierdzi, że brak własności u któregośkolwiek z obywateli, brak jakiegokolwiek prawa własności naruszałby prawo, wówczas bowiem jedna ze stron tej wzajemnej umowy między nami wszystkimi nie miałaby niczego, z czego mogłaby rezygnować. Miałaby więc uznawać własność innych, powstrzymywać się od działań przy użyciu przedmiotów, które należą do innych, ale sama nie

⁵⁶ Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Prawo jest zatem ogółem warunków, pod którymi wola [Willkür – red.] jednego [człowieka – tłum.] daje się połączyć z wolą [Willkür – red.] innego zgodnie z pewną ogólną normą wolności” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 42 [VI 230]). Inne sformułowania por. wykład 12 z 19.01.2021, punkty 12.14 i 12.16.

⁵⁷ Por. niżej, punkt 13.19. Zob. także wykład 14 z 23.02.2021, m.in. punkt 14.8.

miałaby takich przedmiotów, od których używania inni mieliby się z kolei powstrzymać. Tu właśnie przekreślona byłaby ta zasada wzajemności.

Zobaczcie państwo, to jest bardzo ciekawe. Kant właściwie ma już na myśli to, że własność wymaga wzajemności. Z takich czy innych powodów nie mówi jednak tego, co powie dopiero Fichte. Może nie chce tego powiedzieć? Fichte powie: skoro tak, to każdy z nas musi być właścicielem, każdy musi mieć jakąś własność, a zupełny brak własności u któregośkolwiek z nas narusza zasadę symetrii, która stoi u podstaw prawa. Można by rzec – potem Fichte właściwie coś takiego będzie miał na myśli – że jeśli ma być choć jeden właściciel, jeden posiadacz, to musi być ich wielu: wszyscy muszą być posiadaczami. To jeszcze nie określa, nie definiuje, jaki zakres tego posiadania mamy urzeczywistnić, ale w każdym razie nikt nie może pozostać bez własności, powie Fichte, wychodząc – jak państwo widzą – z kantowskich przesłanek.

U Kanta w każdym razie powiedzieliśmy sobie na razie tyle: własność w stanie natury – do której jesteśmy uprawnieni dzięki prawu przyzwalającemu rozumowi, każącemu nam wyobrazić sobie stan natury jako sytuację, w której każdy przedmiot jest potencjalnie mój lub twój, co daje nam uprawnienie do wzięcia jakiegoś przedmiotu w posiadanie, czyli uznania go za naszą własność i postulowania wobec innych, by powstrzymali się od działań z użyciem tego przedmiotu bez naszej woli – ma charakter prowizoryczny i nabiera pełnego sensu prawnego dopiero w ustroju obywatelskim, który musimy zatem ustanowić po to, aby prawa własności rzeczywiście nabrały charakteru praw.

13.13 Kant: posiadanie inteligibilne i empiryczne

Jest jeszcze jeden element, o którym chciałbym państwu tutaj opowiedzieć. Mianowicie, aby wyjaśnić dokładniej, czym jest posiadanie i własność, Kant wprowadza rozróżnienie między posiadaniem inteligibilnym i posiadaniem empirycznym⁵⁸. Co to znaczy? Chodzi właściwie o coś prostego, by nie rzec wręcz trywialnego. Mianowicie pozostaję właścicielem tego jegomości, który tutaj stoi i przyjechał z Wyspy Wielkanocnej, Rapa Nui⁵⁹. Pozostaję właścicielem tego przedmiotu, który tam stoi, nawet wtedy, kiedy nie

⁵⁸ Por.: „Tak więc posiadanie pewnego przedmiotu zewnętrznego jako czegoś swojego byłoby wewnętrznie sprzeczne, gdyby pojęcie posiadania nie mogło być używane w dwóch różnych znaczeniach, mianowicie jako posiadanie *zmysłowe* i jako posiadanie *inteligibilne*, w pierwszym z nich oznaczając *fizyczne* posiadanie pewnego przedmiotu, w drugim zaś jedynie *prawne* posiadanie tegoż” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 55 [VI 245]).

⁵⁹ W tym momencie na nagraniu wideo wykładu Kloc-Konkołowicz wskazuje na drewnianą figurkę, która stoi na półce za jego plecami, por. fotografia na s. 58.

trzymam go w ręku. Nie trzymam go w tej chwili w ręku, tak jak pozostałych rzeczy, które państwo teraz widzą, a które są moje, bo to ja jestem ich właścicielem. Można więc powiedzieć: moje posiadanie w tym momencie nie jest empiryczne. Jak ja bym go teraz wziął do ręki – trochę mi trudno, więc nie zrobię tego – to byłoby to posiadanie empiryczne, a tak to jest to posiadanie inteligibilne.

Czyli posiadanie – mówi Kant – jest źródłowo czymś inteligibilnym. „Inteligibilne” to znaczy u Kanta zazwyczaj „pomyślane”. Szumnie brzmiące pojęcie, ale w gruncie rzeczy chodzi po prostu o „pomyślane”. To pomyślane posiadanie, zdaniem Kanta, stanowi quasitranscendentalną podstawę posiadania empirycznego. To jest niemal trywialne. Wszystkie przedmioty, które państwo widzą, są przeze mnie posiadane inteligibilnie i dlatego mogę to posiadanie inteligibilne przekształcić w każdej chwili w posiadanie empiryczne – jeśli chwycę za jeden z tych przedmiotów, wezmę go do ręki, to wtedy będzie to posiadanie empiryczne.

Ktoś mógłby więc powiedzieć: o matko, ale po co te komplikacje? Po co do wyrażenia takiego banalnego faktu, o którym wszyscy wiemy już od dziecka, wytaczać takie działa intelektualne? Po co mówić o posiadaniu empirycznym i o posiadaniu inteligibilnym? Jasne jest, że nie wszystkie przedmioty, których jestem właścicielem, trzymam cały czas w ręku.

Oczywiście można to tak zrozumieć, pójść w takim kierunku i prawić jakieś złośliwości pod adresem Kanta. Nie powstrzymał się przed tym również Johann Gottlieb Fichte, który zazwyczaj odnosi się do swojego mistrza z wielkim poszanowaniem, ale czasem formułuje też krytykę pod jego adresem. Co ciekawe, wtedy zazwyczaj nie wymienia nazwiska Kanta, tylko na przykład mówi: wielki myśliciel mówi, a my się z tym nie zgadzamy. Fichte tak trochę złośliwie w *Zamkniętym państwie handlowym* pije właśnie do Kanta. Dlatego warto te wszystkie dzieła czytać we wzajemnym odniesieniu, bo wtedy wiemy, o czym w ogóle ci filozofowie mówią, do czego robią aluzje. Więc Fichte robi aluzje do tej kantowskiej tezy, do rozróżnienia między posiadaniem inteligibilnym i empirycznym, i pisze w *Zamkniętym państwie handlowym* w ten sposób: „Własność ma być idealnym posiadaniem jakiejś rzeczy”. To jest aluzja do tezy Kanta, że ja w tej chwili idealnie posiadam te przedmioty, które państwo widzą, ale empirycznie tylko moje okulary, bo teraz wziąłem je do ręki. A więc:

Własność ma być idealnym posiadaniem jakiejś rzeczy [...]. Jeśli posiadanie to nie ma pozostać li tylko idealne i nie ma polegać na konieczności, by wszyscy ludzie *myśleli*, że owa rzecz jest moja, a nie ich, jeśli posiadanie ma wywierać jakiegokolwiek realne skutki w rzeczywistym życiu, to nie może to prowadzić do niczego innego, jak tylko do tego, że wszyscy ludzie mają

być zobowiązani całkowicie powstrzymać się od wszelkiego działania w odniesieniu do owej rzeczy⁶⁰.

Mówiąc inaczej, moglibyśmy zinterpretować tę kantowską teorię o posiadaniu inteligibilnym w ten sposób, że to jest posiadanie idealne i że to mogłoby znaczyć tyle, że ludzie mają myśleć, że to są moje przedmioty. Ale Fichte mówi: no nie, to jest za mało do pojęcia własności. Do tego konieczne jest zobowiązanie, że inni mają się nie posługiwać tymi przedmiotami bez mojej woli⁶¹.

Kant przedstawia to, posługując się zabawnym przykładem trzymanego w dłoni jabłka. Przedstawia to w ten sposób, że jest mniej więcej zrozumiałe, dlaczego, jak ja trzymam to jabłko w dłoni, a ktoś podbiegnie i mi je wyrwie, to naruszył moją wolność⁶². Ale dlaczego naruszył moją wolność, jak wziął jabłko, które leżało na moim biurku? Nie zapytał: przepraszam, to pana? Mogę?, tylko zabrał.

Dla każdego jest intuicyjnie jasne, że nie wszystko, co posiadamy, musimy trzymać w ręku. Ale jaka ma być relacja innych osób do tych rzeczy, których jesteśmy właścicielami, ale nie zachodzi to bezpośrednio *occupatio*, nie trzymamy, nie chwytny ich, tylko one gdzieś tam się znajdują? Myślę, że Kant ma dokładnie na myśli to, o czym Fichte pisze w drugiej części tego cytatu, który państwu przytoczyłem, mianowicie, że chodzi o pewnego typu zobowiązanie. To jest właśnie powód, dla którego to kantowskie rozróżnienie między posiadaniem inteligibilnym i posiadaniem zmysłowym jest ciekawe i może być płodne. Uznanie posiadania inteligibilnego za podstawę posiadania empirycznego może mianowicie znaczyć, że – ściśle biorąc – posiadanie w ogóle nie jest fizyczną relacją w stosunku do rzeczy. Jeszcze raz: wprowadzając rozróżnienie między posiadaniem empirycznym – zmysłowym – a posiadaniem inteligibilnym, Kant tak naprawdę chce uświadomić nam, że własność nie jest relacją między podmiotem a posiadaną rzeczą, tylko między jednym podmiotem a innymi podmiotami. Może to trochę zbyt szumnie brzmi, może niepotrzebnie Kant tutaj od razu zatrudnia pojęcia swojej filozofii transcendentalnej – sam musi potem tłumaczyć: mnie oczywiście nie chodzi tutaj o „inteligibilne”

⁶⁰ Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Własność ma być *idealnym* posiadaniem rzeczy [...]. Jeśli to posiadanie nie ma pozostać w sferze całkowicie idealnej, jeśli nie ma ono, na przykład, polegać na tym, że wszyscy ludzie muszą *myśleć*, że dany przedmiot jest mój, a nie kogoś innego, jeśli ma mieć ono jakiegokolwiek realny skutek w rzeczywistym życiu, to nie może nim być nic innego, jak to, że wszyscy ludzie powinni być zobowiązani do całkowitego powstrzymania się od wszelkiego oddziaływania na tę rzecz [...].” (Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe*, tłum. Justyna Nowotniak, w: tenże, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 1996, s. 191).

⁶¹ Por. niżej, punkt 13.17.

⁶² Por. Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 58 (VI 247–248).

i „zmysłowe” w dosłownym znaczeniu filozofii transcendentальной, nie chodzi mi o rozróżnienie między rzeczą samą w sobie a zjawiskami; sam się płaczę w tego typu problemy, więc może o numer za duże są te pojęcia, ale sens, jak sądzę, jest taki, że Kant chce nam uświadomić znaczenie czy charakter relacji, jaką jest własność.

Gdyby ktoś nas zapytał, jaką relacją jest własność, to zapewne spontaniczną odpowiedzią byłoby coś takiego, że to jest relacja między posiadaczem a posiadanymi przezeń rzeczami. A Kant próbuje nam powiedzieć, że właśnie nie! Istnieje coś takiego jak empiryczne posiadanie, gdy na przykład trzymam coś w ręku, ale podstawą tego empirycznego posiadania jest posiadanie inteligibilne. Ono nie znaczy, że inni mają jedynie myśleć, że to są moje rzeczy, czy że ja mam tak myśleć. Tu nie chodzi tylko o myślenie – to jest zobowiązanie do powstrzymania się od używania tych rzeczy. Posiadanie inteligibilne, czyli relacja własności, bycia właścicielem, jest tak naprawdę relacją, mówi Kant, nie między mną a przedmiotami, tylko między mną a innymi podmiotami, które zobowiązują do tego, żeby powstrzymały się od używania tych przedmiotów bez mojej zgody.

13.14 Kant: odrzucenie prawa rzeczowego

Pamiętamy, że Kant nie chce w swojej etyce wprowadzać żadnych nowych zasad, tylko opisać te, którymi ludzie już tak naprawdę się kierują. Tutaj znowu jest tak samo. To teraz byłoby trudne, bo forma wykładu to unie możliwia, ale powiedzmy, że jeśli państwo byłoby teraz w tym pokoju, to, mam nadzieję, nie podeszliby nagle tu, żeby zabrać mi tego jegomościa⁶³. To wynika nie z tego, że państwo mają taki kaprys czy myślą sobie, że może to jest moje, tylko z tego, że państwo uznają, że skoro ta figurka stoi w moim domu, to jest to moja własność. Nie chcą państwo używać tego przedmiotu bez zapytania mnie o zgodę. To jest coś więcej niż tylko myślenie i to jest właśnie coś więcej niż empiryczne stwierdzenie, że to jest chyba moje, bo ja to trzymam w ręku – to jest relacja między podmiotami, które czują się do czegoś zobowiązane.

Podajmy taki ciekawy przykład czy właściwie konsekwencję lub implikację tego, co Kant tutaj mówi na temat własności. On pisze mianowicie coś, co ludzie tak sobie czytają, a ponieważ „Kant wielkim myślicielem był”, to przyjmują, że w tym, co on pisze, na pewno wszystko jest w porządku, że nie ma tam żadnych rzeczy kontrowersyjnych albo budzących jakieś wielkie emocje. Tak sobie czytamy i nagle natrafiamy na takie zdanie, że prawa rzeczowego właściwie nie ma. Dlaczego? Kant pisze tak: „Właściwie, rozumiejąc

⁶³ Czyli wskazaną wcześniej figurkę, por. przypis 59 wyżej.

dosłownie, nie mamy żadnego prawa do określonej rzeczy – w ten sposób nazywane jest to, co przynależy do kogoś, wobec osoby, która wraz z innymi (w ustroju obywatelskim) wspólnie coś posiada”⁶⁴.

Co to znaczy? Żeby teraz podać jakiś przykład, wyobraźmy sobie człowieka na bezludnej wyspie⁶⁵. Proszę zobaczyć różnicę: ten człowiek może w nieograniczony sposób używać wszystkich rzeczy, które są na tej wyspie, bo nie ma tam nikogo innego. Ma on absolutną możliwość używania wszystkich rzeczy, które są na tej wyspie, do swoich celów. Ale – mówi Kant – on nie jest właścicielem żadnej z tych rzeczy. Dlaczego? Bowiem nie ma tam nikogo innego, żadnego innego podmiotu, a bycie właścicielem jakiejś rzeczy implikuje odniesienie do innych podmiotów, które zostają zobowiązane do tego, żeby tej rzeczy nie używać. Dlatego powtarzam, Robinson Crusoe, zanim spotkał Piętaszka – człowiek na bezludnej wyspie może używać wszystkich rzeczy, które są na tej bezludnej wyspie, ale nie jest ich właścicielem, bo nie ma podmiotów, które miałyby zobowiązać do tego, żeby powstrzymały się od używania tych przedmiotów wbrew jego woli.

13.15 Kant: własność a uznanie

Co to znaczy? Że własność nie jest po prostu myślana, tylko własność jest przez innych uznawana. Kant, powtarzam, nie używa jeszcze pojęcia uznania w sposób techniczny, ale ma to na myśli. Uznanie to coś więcej niż tylko myślenie. To jest odniesienie do innego powiązane z pewnego typu zobowiązaniem⁶⁶.

Podsumowując, w tej kantowskiej teorii własności mamy zatem dwa elementy, które warto sobie zapamiętać. Po pierwsze, własność w stanie natury jest własnością prowizoryczną. Kant wprowadzie zakłada, że już w stanie natury możemy tę własność wydobyć z postulowanej sytuacji pierwotnej, w której

⁶⁴ Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Tak więc we właściwym i dosłownym rozumieniu nie ma żadnego (bezpośredniego) prawa do jakiejś rzeczy, lecz mianem tym określa się jedynie prawo przysługujące komuś w stosunku do osoby, która wraz z wszystkimi innymi (w stanie obywatelskim) znajduje się we wspólnym posiadaniu [tej rzeczy – tłum.]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 72 [VI 261]).

⁶⁵ Por. przyp. 76.

⁶⁶ Początek niniejszego akapitu według nagrania brzmi: „Co to znaczy? Że własność nie jest przez innych po prostu myślana jako własność kogoś innego, tylko własność jest przez innych uznawana”. Wydaje się jednak, że jest to lapsus, ponieważ w powyższym przykładzie z bezludną wyspą nie może dojść do sytuacji myślenia własności przez innych, gdyż znajduje się na niej tylko jeden podmiot. Intencją tego przykładu jest więc raczej ukazanie, że według Kanta nie da się pomyśleć własności bez uwzględnienia relacji międzypodmiotowych. Szczegółowy opis antycypacji koncepcji uznania przez Kanta, obejmujący także szereg wątków poruszonych powyżej, por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung...*, s. 29–39. Koncepcja uznania jako zobowiązania por. tamże, s. 9.

każda rzecz może należeć do ciebie albo do mnie, ale stwierdza, że ta własność ma charakter prowizoryczny, ponieważ związana jest z jednostronnym roszczeniem. Ta prowizoryczna własność stanie się własnością w pełni prawną, czyli peremptoryczną, dopiero gdy znajdziemy się w ustroju obywatelskim, w którym zostanie ona uznana za własność pod pojęciem ogólnego i powszechnego prawa.

I po drugie, sama relacja własności nie jest tak naprawdę relacją w stosunku do rzeczy. To właśnie jest tylko taki skrót myślowy, że myślimy o niej jako o relacji między właścicielem a posiadaną rzeczą, podczas gdy tak naprawdę jest to relacja między jednym podmiotem a innymi podmiotami, między właścicielem a innymi osobami, które ten właściciel zobowiązuje – znów: pod pojęciem powszechnego i ogólnego prawa – do tego, aby powstrzymały się od podejmowanych wbrew jego woli działań przy użyciu tego przedmiotu, który jest jego własnością. To są właśnie te dwa elementy, które warto zapamiętać.

Fichte (I)

13.16 Fichte: związek własności z działaniem

Fichte, do którego teraz chciałbym przejść, podejmując te kantowskie wątki, tak naprawdę tylko doprowadza je do ostatecznych konsekwencji, ponieważ on już właśnie wprost uznaje własność za relację intersubiektywną – relację między podmiotami, która tylko pośrednio odnosi się do rzeczy, do posiadanych przedmiotów. To jest, jak sądzę, bardzo istotna cecha fichteańskiej teorii własności⁶⁷.

Dzisiaj chciałbym opowiedzieć tylko o tym pojęciu własności u Fichtego. O nim samym i o jego teorii intersubiektywności powiemy sobie pewnie już po przerwie międzysemestralnej, ale warto podkreślić, że u niego pojęcie własności zostaje przede wszystkim odniesione już stricte do działania. Jego zdaniem własność jest ściśle powiązana z działaniem i odnosi się nie tyle do przedmiotów, ile do moich wolnych działań. „Moja własność” oznacza moje prawa do wolnych działań. Tylko dlatego, że w świecie te wolne działania podejmujemy, zawsze używając pewnych przedmiotów, można powiedzieć, że dokonujemy projekcji pojęcia własności, które dotyczy w swoim źródłowym

⁶⁷ Część wykładu dot. teorii własności Fichtego opiera się na ustaleniach zawartych w artykule: Jakub Kloc-Konkołowicz, *Privatheit als Sphäre der Freiheit: juridische und moralische Begründung des Eigentums bei Fichte*, „Zeitschrift für Rechtsphilosophie”, 2017, t. 1, s. 110–124.

sensie naszego prawa do podejmowania wolnych działań, na przedmioty, przy użyciu których te wolne działania podejmujemy.

Zatem potrzebujemy własności, ponieważ jako empiryczne osoby działające w świecie, tylko używając pewnych przedmiotów, możemy urzeczywistniać naszą wolność, która u Fichtego, można powiedzieć, ma charakter absolutnie źródłowy. Własność nie jest zatem rozumiana u niego jako odpowiedź na jakieś indywidualne potrzeby, jako wymienne ekonomiczne dobro, lecz jako pierwotna zmysłowa manifestacja wolności działania, bez której niemożliwe jest ukonstytuowanie się osoby.

Przytoczmy następujący cytat:

Osoba ma prawo domagać się, by w całym obszarze znanego jej świata wszystko pozostawało w takim stanie, w jakim osoba ta ów obszar poznała, a to dlatego, że w swym działaniu kieruje się ona swoim poznaniem [...]. Tu właśnie tkwi podstawa wszelkiego prawa własności. Znany mi i podległy moim celom [...] fragment świata zmysłowego jest źródłowo [...] moją własnością. Nikt nie może na ten fragment świata wywierać wpływu, nie ograniczając tym samym mojej wolnej sprawczości⁶⁸.

Drobny komentarz: fichteańskie pojęcie prawa w ogóle jest w tym sensie rewolucyjne, że Fichte jako – jak sądzę – jeden z pierwszych stwierdza, że nasze prawa w ogóle odnoszą się przede wszystkim nie do naszych dóbr, lecz do naszych wolnych działań. Prawa, które mamy, kodują nasze wolne działania. Między innymi w *Zamkniętym państwie handlowym* Fichte bardzo wyraźnie mówi o prawach jako – można powiedzieć – zakodowanych formach pewnych zapisów, reguł czy przepisów naszych możliwości wolnego działania⁶⁹. To jest bardzo nowoczesne ujęcie, polemiczne właśnie wobec pewnego paradygmatu liberalnego.

Przytaczałem państwu kiedyś taki cytat z Michela Foucaulta, w którym zauważył on, że pewną wspólną cechą tych klasycznych, liberalnych modeli umowy społecznej jest traktowanie praw jako pewnego rodzaju dóbr na wzór dóbr ekonomicznych, które możemy wymieniać⁷⁰. Foucault pyta krytycznie, czy my rzeczywiście musimy pojmować prawo na wzór pewnych towarów.

Fichte powiada: nie, właśnie nie. To jest tylko pewnego rodzaju projekcja. Powtarzam: my, aby być wolni w empirycznym świecie, aby wykonywać wolne

⁶⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, s. 115 (§ 11). Tłumaczenia cytatów z *Grundlage* Kloc-Konkołowicz przywołuje na podstawie własnych notatek i najprawdopodobniej we własnym tłumaczeniu.

⁶⁹ Por. wykład 14 z 23.02.2021, punkt 14.13.

⁷⁰ Por. wykład 7 z 01.12.2020, punkt 7.21.

działania, aby realizować nasze źródłowe prawo do bycia przyczyną, nasze prawo sprawczości w świecie, posługujemy się pewnymi przedmiotami. Przede wszystkim do tego, że my mamy prawo do sprawczości za pośrednictwem pewnych przedmiotów, odnoszą się prawa własności, które potem, można powiedzieć, projektujemy na przedmioty i w skrócie myślowym nazywamy te przedmioty naszą własnością, podczas gdy nasza własność tak naprawdę to przede wszystkim nasze działanie, które możemy podejmować przy użyciu tych przedmiotów. To jest bardzo ciekawe, to dynamizacja pojęcia własności.

Takie rozumienie pojęcia własności jest przez Fichtego podtrzymywane konsekwentnie na wszelkich poziomach jego teorii prawa i państwa. Przedstawie państwu tutaj tylko drobny wycinek, ale te całe skomplikowane struktury, między innymi we wspomnianym przeze mnie *Zamkniętym państwie handlowym*, cały ten często wyśmiewany fichteński etatyzm, czyli ta dokładna organizacja wszystkich zawodów, działań i tak dalej, mają służyć przede wszystkim temu – pamiętajmy o tym – żeby każdy miał zagwarantowaną rzeczywistą wolność działania⁷¹, także w wymiarze ekonomicznym, w wymiarze pracy, produkcji i tak dalej. U Fichtego to powiązanie własności, posiadania, wymiany towarów i tak dalej z działaniem jest zawsze kluczowe.

13.17 Fichte: intersubiektywny charakter własności

Po drugie⁷² własność w ujęciu Fichtego okazuje się właśnie nie relacją między właścicielem a posiadaną rzeczą, lecz między samymi posiadaczami. Fichte pisze tak: „Mówienie o prawie do posiadania natury, ziemi, zwierząt jako takich [...], pomyślanym wyłącznie w sensie relacji między tymi przedmiotami a człowiekiem, jest bezprzedmiotowe”⁷³. Mówienie o „prawie do posiadania określonej rzeczy” okazuje się, zdaniem Fichtego, „wyrażeniem skrótowym”⁷⁴. I kolejny cytat: „Zamiast tego powinno się raczej mówić o *prawie wobec innych* [stanowiącym, że – J.K.-K.] owi inni mają być wykluczeni z możliwości korzystania z danej rzeczy”⁷⁵.

⁷¹ Por. m.in. Johann Gottlieb Fichte, *Zamknięte państwo handlowe...*, s. 157–159.

⁷² Z notatek do wykładu wynika, że punkt pierwszy – powyżej nieco nieczytelny – brzmi: „własność [...] nie jest dla Fichtego przede wszystkim wymiennym dobrem, lecz raczej warunkiem możliwości wolnego działania”.

⁷³ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 54 (§ 4, Corollaria, 3).

⁷⁴ Tamże, s. 55 (§ 4, Corollaria, 3).

⁷⁵ Tamże. Warto dodać, że w tekście oryginalnym pada sformułowanie *Recht auf den anderen*, które przeciwstawione jest *Recht auf die Sache*. Kloc-Konkołowicz tłumaczy te pojęcia jako „prawo wobec innych” i „prawo do posiadania określonej rzeczy”. Dosłowniejsze, choć gorzej brzmiące tłumaczenie, uwzględniające podobieństwo oryginalnych sformułowań, brzmieć by mogło: „prawo do innego” i „prawo do rzeczy”.

Określając prawo do posiadania danej rzeczy jako wyrażenie zastępcze, które w istocie opisuje tylko pewną relację między osobami, Fichte nie robi nic innego niż to, co jak przed chwilą mówiłem, uczynił już w swojej *Teorii prawa* Kant. Mamy tu zatem, można powiedzieć, rzeczywiście pełną zgodność. Jeszcze raz ten cytat o człowieku na bezludnej wyspie – Kant pisze w *Teorii prawa* w ten sposób:

Jest jasne, że gdyby na ziemi istniał tylko jeden człowiek, nie mógłby on właściwie posiadać ani nabyć żadnej rzeczy jako jego własnej; między owym człowiekiem jako osobą a wszelkimi zewnętrznymi przedmiotami jako rzeczami nie istnieje bowiem żaden stosunek zobowiązania. Nie ma zatem, mówiąc dokładnie i literalnie, czegoś takiego jak bezpośrednie prawo do posiadania danej rzeczy⁷⁶.

Tłumaczyłem to już państwu przed chwilą, że Fichte myśli dokładnie tak samo. *Jeśli w ogóle ma być jakiś właściciel, musi być wielu właścicieli*⁷⁷.

13.18 Fichte: własność a uznanie

Ale Fichte – i to jest teraz ciekawy i nowy element – posuwa się jeszcze o krok dalej. Nie tylko, jak powiedziałem, musi istnieć wielu właścicieli, ale ponadto każdy ma być właścicielem. Proszę posłuchać:

[Kiedy] jedna osoba powiada: *tylko to ma być moje*, mówi ona [...] tym samym: to, co [z owego obszaru posiadania] wykluczone, może być twoje – a druga osoba czyni to samo ze swojej strony. Prawo własności każdej z tych osób, to jest wyłączne prawo posiadania, dopełniane jest zatem *przez wzajemne uznanie*, jest przez nie uwarunkowane i nie może bez spełnienia tego warunku być ustanowione⁷⁸.

Ogłaszając coś moją własnością, wykluczam innego z używania tej rzeczy i oczekuję od niego uznania, że ja mam wyłączne prawo do posługiwania się

⁷⁶ Tłum. na podstawie notatek J.K.-K., por.: „Jest jednak jasne, że człowiek, który byłby jedyną istotą na ziemi, nie mógłby właściwie mieć ani nabywać na własność żadnego zewnętrznego przedmiotu, gdyż między nim jako osobą a wszystkimi innymi zewnętrznymi przedmiotami jako rzeczami nie zachodzi żaden stosunek zobowiązania. Tak więc we właściwym i dosłownym rozumieniu nie ma żadnego (bezpośredniego) prawa do jakiegś rzeczy [...]” (Immanuel Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa...*, s. 72 [VI 261]).

⁷⁷ Wyróżnienie na podstawie notatek, gdzie wypowiedź ta zapisana jest jako „*jeśli w ogóle ma istnieć właściciel, to musi ich być wielu*” i oznaczona jako parafraza słynnego cytatu Fichtego. Por. wykład 2 z 27.10.2020, punkt 2.5.

⁷⁸ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 128 (§ 11).

tą rzeczą. To jest uprawnione tylko wtedy, mówi Fichte, kiedy ja sam jestem gotów uznać prawo do posługiwania się innymi rzeczami przez tego drugiego i pozwolić wykluczyć się z używania należących do niego rzeczy. Tu musi być wzajemność.

Tutaj, w odróżnieniu od Kanta, Fichte wprowadza już wyraźnie kategorię uznania. Prawo własności łączy się z uznaniem. Ja *uznaję* coś za własność innego, ale jestem gotów do tego uznania wtedy, kiedy inny z kolei uznaje moją własność. Czyli mamy pozytywne odniesienie wzajemnego uznania i negatywne odniesienie wzajemnego wykluczenia. Ja wykluczam innego z obszaru mojej własności, a on wyklucza mnie z obszaru swojej własności. Ta równowaga wykluczeń to jest druga strona równowagi uznania. Wzajemnie uznajemy nasze obszary własności i dlatego jesteśmy też gotowi powstrzymać się od wkraczania w sferę własności innego.

Aby ten model wzajemnego uznania stanu naszego posiadania i symetrycznego wykluczenia innych z obszaru mojego posiadania wyposażony został w pewnego rodzaju gwarancję i miał trwały charakter, niezbędne okazuje się oczywiście ustanowienie wspólnoty rozumianej jako wspólnota państwowa, prawna, wraz z jej instytucjami. Fichte pisze: „W odniesieniu do każdego, kto żyje we wspólnocie, wspólnota ta – a zatem każdy obywatel pozostający z nim w tego rodzaju związku – uznaje i gwarantuje jego własność”⁷⁹.

Prawo własności oznacza więc ogólne prawo do sfery wolnej aktywności każdego z podmiotów, która konstytuowana jest nie jako relacja między posiadaczami i posiadanymi przez nich rzeczami, ale jako relacja symetrycznego uznania i symetrycznego samoograniczenia. Każdy z nas ogranicza się w swoich działaniach ze względu na własność innych, którą pojmuję jako sferę wolnego działania owych innych podmiotów, bo – powtarzam – wszelkie przedmioty, które ja czy inni możemy posiadać, to dla Fichtego są zawsze przedmioty, za pośrednictwem których ja oraz inni możemy korzystać z tak zwanego pierwotnego prawa. U Fichtego to się nazywa *Urrecht*, pierwotne prawo. To pierwotne prawo Fichte definiuje w ten sposób, że to jest prawo do bycia w świecie zmysłowym wyłącznie przyczyną⁸⁰. Własność to jest zatem zakodowany

⁷⁹ Tamże, s. 129 (§ 12).

⁸⁰ Por. oryg.: „Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein. (Schlechthin nie Bewirktes.)” (tamże, s. 112 [§ 10]). Parafrazując tę definicję *Urrecht* w kolejnym akapicie, Kloc-Konkołowicz posługuje się własnym jej zapisanym w notatkach tłumaczeniem, które brzmi następująco: „[prawo pierwotne to – red.] absolutne prawo osoby do bycia w świecie zmysłowym wyłącznie przyczyną (nigdy tylko skutkiem)”. Nie jest ono w pełni adekwatne, gdyż oddaje wtrącenie w nawiasie za pomocą sformułowania „tylko skutkiem”, choć słowa „tylko” nie ma w oryginale. Wierniejsze tłumaczenie wtrącenia brzmiałoby: „a nigdy skutkiem”. Kloc-Konkołowicz parafrazuje tę definicję w swoim tłumaczeniu także później. Por. wykład 15 z 02.03.2021, punkt 15.14. Słowo

pod postacią rzeczy, czyli posiadania, potencjał naszego działania. Własność, mówi Fichte, to jest ogólne prawo do wolnych działań w świecie zmysłowym.

Notabene to pierwotne prawo do bycia tylko przyczyną w świecie zmysłowym odsyła do pierwszej zasady prawnej, o której pisał Kant, mianowicie do ustanowienia siebie podmiotem praw⁸¹. Jak państwo pamiętają, Kant tłumaczył, że to znaczy, iż mamy właśnie nie pozwolić zredukować się do roli narzędzia, ale być zawsze także dla innych celem. To samo mówi Fichte, tylko przy użyciu trochę innych pojęć: mamy prawo do bycia przyczyną w świecie zmysłowym, a nie tylko skutkiem. To jest właśnie nasze prawo do wolnych działań. Z tego prawa do wolnych działań wywodzi się nasze prawo własności.

Proszę zobaczyć, to jest tak skonstruowane: mamy prawo do bycia wolnymi – tak jak u Kanta: jedyne przyrodzone prawo to prawo wolności – ale ponieważ wolność nie może nabrać konkretnego, zmysłowego sensu bez możliwości posłużenia się pewnymi przedmiotami, to dlatego konieczne jest prawo własności tych przedmiotów, jednak ono pozostaje odniesione, zrelatywizowane do mojego prawa podejmowania wolnych działań. Prawo własności to jest tylko inny sposób wyrażenia mojego prawa do podejmowania wolnych działań. A ponieważ ja te wolne działania mogę podejmować, tylko używając pewnych przedmiotów, to w zakres prawa własności wchodzi moje posiadanie tych przedmiotów. To jest, można powiedzieć, coś nowego: dynamizacja pojęcia własności. To jest ciągle odsyłanie od pojęcia własności do pojęcia działania. Jeśli jednak zna się Kanta, jeśli się zrozumiało jego teorię własności, to można powiedzieć, że to nie jest znowu coś radykalnie nowego, tylko że to są te kantowskie twierdzenia doprowadzone do ostatecznych konsekwencji.

13.18* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)

Można też stwierdzić, że to, o czym mówiliśmy do tej pory, to jest tylko inny sposób wyrażenia pewnego kantowskiego wglądu przez Fichtego, jednak widać wyraźnie, że Fichte idzie dalej. Dowiadujemy się mianowicie, że zdobycie własności ma być interpretowane wręcz jako bezpośredni obowiązek moralny, bo mamy obowiązek działać w świecie w sposób wolny. To nas może jeszcze tak bardzo nie dziwi, że jeśli mamy działać w sposób wolny, to musimy właśnie być posiadaczami, musimy być właścicielami. Ale tym obowiązkiem, zdaniem Fichtego, jest nie tylko samoustanowienie jako właściciela, on posuwa się o krok dalej i powiada, że obowiązkiem moralnym jest również troska o zapewnienie własności innym osobom. Można powiedzieć, że to też nie powinno nas dziwić. To znaczy, że jeżeli uznajemy innych za istoty wolne, czyli uznajemy to ich pierwotne prawo do bycia przyczyną w świecie zmysłowym, to powinniśmy także dążyć do tego, żebyśmy nie tylko my sami byli właścicielami, ale

„tylko” dodane w tłumaczeniu zwiększa podobieństwo cytatu do sformułowania Kanta. Por. wykład 11 z 12.01.2021, punkt 11.10. Wprowadza także ambiwalencję w interpretacji Fichtego, dotyczącą dopuszczalności tego, aby podmiot był skutkiem.

⁸¹ Por. wykład 12 z 19.01.2021, punkt 12.24.

też żeby inni nimi byli, żeby mieli jakąś własność, a zatem żeby mieli te przedmioty, dzięki którym mogą działać w świecie. To negatywne zobowiązanie, to znaczy zakaz naruszania własności innej osoby, zostaje tutaj uzupełnione o pozytywne, moralne wymaganie, zgodnie z którym jest moim obowiązkiem troszczyć się w taki sam sposób o zachowanie własności innej osoby, w jaki troszczę się o zachowanie mojej własności.

13.19 Fichte: problem bezdomności

Mówiłem wcześniej, że Fichte idzie tutaj o krok dalej, bo powiada, czego Kant sam już nie mówi, że każdy z nas musi być właścicielem. Jeżeli ta symetria wykluczenia i uznania ma tutaj rzeczywiście zadziałać, to każdy musi mieć powód, żeby rezygnować z używania przedmiotów, którymi posługują się inni, bo ma jakieś własne przedmioty. Znowu, gdyby nie miał żadnych własnych przedmiotów, to ta symetria zostałaby zaburzona, więc nie tylko właściciele musi być wielu, co wiedział już Kant, ale w dodatku – mówi Fichte – każdy musi być czegoś właścicielem, żeby to w ogóle działało.

To jest dodatkowy element, ale proszę zobaczyć, bo to niezwykle interesujące, jak można, wyciągając wnioski z pewnych kantowskich przesłanek, dojść do radykalnych wniosków, których sam Kant już nie formułuje⁸². Otóż Fichte powiada tak: my do tych wolnych działań potrzebujemy wielu przedmiotów, ale – to znowu wątek podobny do kantowskiego – my tych wszystkich przedmiotów, których potrzebujemy do naszych wolnych działań w świecie, ciągle ze sobą nie nosimy. Nie mamy być jak *lazzaroni*. *Lazzaroni* to była nazwa ubogiej grupy społecznej w dawnym Neapolu. Ci biedni *lazzaroni* zgodnie z antyczną zasadą *omnia mea mecum porto* – wszystko, co moje, noszę przy sobie – cały swój dobytek noszą ze sobą w jakimś tobołku czy w kieszeniach, ale, mówi Fichte, ludzie nie mają żyć w ten sposób, to nie jest ideał godnego życia. My musimy mieć jakieś miejsce, gdzie możemy składować, by tak rzec, przedmioty, które służą naszym wolnym działaniom. Tym miejscem jest dom, tak mówiąc trochę po heideggerowsku⁸³, domostwo, *Zuhause*.

To jest bardzo ciekawy fragment, bo Fichte powiada: to *Zuhause*⁸⁴ to może być dom, to może być mieszkanie, to może być pokój, to może być jakiś, jak byśmy dzisiaj powiedzieli, własny kąt – ale on musi być własny. To musi być jakaś przestrzeń w świecie, która należy tylko do nas, i my w tej przestrzeni gromadzimy te przedmioty, dzięki którym możemy w świecie działać w sposób wolny.

⁸² Poniższa rekonstrukcja por. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 236 (§ 19, G), por. także Jakub Kloc-Konkołowicz, *Anerkennung als Verpflichtung...*, s. 155–156.

⁸³ Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 268.

⁸⁴ W parafrazowanym fragmencie Fichte mówi dokładnie o *Haus*, a nie *Zuhause*.

13.19* Uzupełnienie (fragment wykładu z 24.03.2020)

Mają państwo filozoficzną definicję mieszkania! Mieszkaniem może być dom, pałac, może nim być pokój, ale ważne, żeby były drzwi i żeby to było moje. Nie ma znaczenia, czy ktoś mieszka w pokoju czy w domu – musi mieć przyznaną realną, empiryczną, prywatną sferę, dzięki której może korzystać ze swojego pierwotnego prawa, aby w świecie zmysłowym być wyłącznie przyczyną.

Proszę zobaczyć, to jest piękne uzasadnienie prawa do prywatności, do miru domowego, do prywatności własnego domostwa wyprowadzone z prawa do wolnych działań. Działamy w świecie, mamy prawo być przyczyną w świecie zmysłowym, a nie da się tego zrobić bez użycia pewnych przedmiotów. Tych wszystkich przedmiotów nie mamy bez przerwy we własnych rękach, nie nosimy ich ze sobą. Musimy mieć przestrzeń, która będzie nasza, w której będziemy mogli te przedmioty składować. Tą przestrzenią jest owo *Zuhause*, ten nasz kąt, tam gdzie jesteśmy u siebie. Czy to jest dom, czy to jest mieszkanie, to nieważne – to jest tam, gdzie jesteśmy u siebie. Znowu, proszę zobaczyć, wszystko zrelatywizowane do naszego prawa podejmowania wolnych działań.

13.19* Uzupełnienie (fragment wykładu z 31.03.2020)

Chciałbym zacząć dzisiaj od cytatu z *Teorii prawa naturalnego* Fichtego, który według mnie znakomicie podsumowuje ten niezwykle ciekawy wątek: nie należy oczekiwać od nikogo, że będzie wszystko, co do niego należy, „stałe nosił przy sobie” – dlatego właśnie każdemu powinien być dany „surogat cielesności”⁸⁵. Dzięki temu surogatowi wszystko, co jest związane z podmiotem, co do niego należy, może zostać uznane za jego własność. Ten surogat cielesności, to przedłużenie naszej cielesności, „nazywamy domem [*Haus* – red.]”⁸⁶. Od razu w nawiasie Fichte dodaje, że chodzi mu o *Gehäuse* – to różne rzeczy oznacza, ale powiedzmy, że w tym kontekście to jest pomieszczenie. Chodzi o to, aby te wszystkie nasze rzeczy, tę naszą własność gdzieś pomieścić. Zdaniem Fichtego każdemu powinno być przyznane takie właśnie pomieszczenie w najszerszym tego słowa znaczeniu, choćby pokój, który ktoś wynajął, wymienia nawet służbówkę, jak to się kiedyś nazywało.

Potem dodaje:

Mój dom w ogóle, czyli to pomieszczenie, w którym mieszkam, znajduje się pod moją ochroną. Ta przestrzeń jest też gwarantowana przez państwo, a w ten

⁸⁵ Choć Kloc-Konkołowicz mówi tutaj o *Teorii prawa naturalnego*, chodzi niewątpliwie o *Podstawy prawa naturalnego*, tzn. o Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 236 (§ 19, G). W oryginale w przytoczonych sformułowaniach „stałe nosił przy sobie” (*stets auf dem Leibe*) i „surogat cielesności” (*Surogat des Leibes*) występuje to samo słowo *Leib*. Fragment ten i poniższe były w trakcie wykładu tłumaczone a vista, przez co w niektórych miejscach nie są w pełni dosłowne i zawierają dopowiedzenia i powtórzenia, charakterystyczne dla tej techniki tłumaczeniowej.

⁸⁶ Por. tamże.

sposób także to, pośrednio, co w tym pomieszczeniu, w tym domu się znajduje. To właśnie państwo zabezpiecza mnie przed gwałtownym wtargnięciem w tę moją domową przestrzeń. Ale państwo nie wie i nie powinno wiedzieć, co dzieje się w środku [w tym domostwie – J.K.-K.]. Pojedyncze przedmioty jako takie znajdują się tutaj pod moją ochroną i pod moim absolutnym władaniem [wszystko, co jest w moim domu – J.K.-K.] i wszystko, co w moim domu [...] czynię⁸⁷.

Co ciekawe, Fichte w takim wtrąceniu dodaje: ma się rozumieć, tylko to, czego efekty, skutki pozostają także w granicach mojego domostwa, w granicach tych murów mojej prywatnej przestrzeni. „Nadzór państwa sięga aż do zamka w drzwiach, a od tego zamka w drugą stronę rozpoczyna się mój nadzór, moja władza. Zamek w drzwiach jest granicą między władzą państwa i władzą prywatną”⁸⁸. Puentuje to takim mocnym zdaniem: „W moim domu jestem dla samego państwa święty i nienaruszalny”⁸⁹. Ta świętość prywatności jest tutaj bardzo mocno podkreślona, ale Fichte czyni od razu zastrzeżenie, że wprawdzie prywatność jest nienaruszalna i święta, co zresztą wynika z pierwotnego prawa do bycia przyczyną sprawczą w świecie, ale tylko pod warunkiem, że efekty tego, co robię w mojej przestrzeni prywatnej, też w niej pozostają. To znaczy, jeżeli w obrębie mojego domostwa dopuszczam się jakiegoś naruszenia prawa⁹⁰, jeżeli naruszam prawa innych osób w taki czy inny sposób – można tu podać wiele przykładów: przemoc domowa⁹¹ czy trzymanie w domu narzędzi, za pomocą których dokonuję jakichś przestępstw⁹² – wtedy skutki moich działań, ich konsekwencje wykraczają poza granice mojego domostwa. W takim przypadku ta zasada nienaruszalności, prywatności, świętości mojej władzy domowej już nie działa. Fichte dość precyzyjnie określa z jednej strony, dlaczego prywatność jest co do zasady chroniona i co do zasady święta, a z drugiej to, kiedy może pojawić się powód, aby w imieniu prawa ją zawiesić – no właśnie wtedy, kiedy skutki moich działań prowadzonych w obrębie mojej prywatności wykraczają poza nią.

Ale ktoś może powiedzieć: co tu znowu takiego radykalnego? Jest radykalna konsekwencja, którą Fichte sam wysnuwa. Otóż w takim razie bezdomności nie da się pogodzić, mówi Fichte, z warunkami rozumnej podmiotowości i racjonalnego działania, a to czyni bezdomność sprzeczną z prawem⁹³. Proszę zobaczyć, Kant niczego takiego nie mówi. Może nie chciał tego powiedzieć. A Fichte, wychodząc z kantowskich przesłanek, radykalizując kantowską teorię

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. tamże, s. 245 (§ 19, I).

⁹² Por. tamże, s. 288 (§ 21).

⁹³ Kloc-Konkołowicz przedstawia tutaj konkluzję z przesłanek sformułowanych przez Fichtego. W tekście Fichtego nie pada *expressis verbis* stwierdzenie o bezdomności jako sprzecznej z prawem (por. Jakub Kloc-Konkołowicz, *Privatheit als Sphäre der Freiheit...*, s. 118–119).

własności, dochodzi do wniosków niesłychanie nowoczesnych, takich wręcz rewolucyjnych. Bezdomności nie da się pogodzić z racjonalnymi warunkami wolnej podmiotowości. Dlatego bezdomność jest sprzeczna z prawem, mówi Fichte. Skoro każdy ma być przyczyną sprawczą w świecie, skoro każdy ma prawo do wolnych działań, rozumianych jako wolne sprawstwo w świecie, to wolne sprawstwo implikuje prawo własności, prawo posiadania pewnych przedmiotów, dzięki którym możemy działać w sposób wolny. Ponieważ zaś nie możemy tych wszystkich przedmiotów nosić bez przerwy ze sobą, musimy mieć jakieś miejsce, gdzie możemy je bezpiecznie zdeponować – tym miejscem jest nasze domostwo – a zatem każdy ma prawo do tego bycia u siebie. Braku domu, bezdomności, nie da się więc pogodzić z prawem.

13.20 Dialektyka jako metoda filozofii społecznej

Tu jest dobry moment, żebyśmy postawili sobie kropkę w tych naszych wykładach – do następnego semestru. Mam nadzieję, że państwo zobaczyli, że kiedy zaczynamy, tak jak to uczynili Kant i Fichte, przyglądać się dokładniej tym wszystkim kategoriom, którymi posługiwaliśmy się przez ten pierwszy semestr, to one zaczynają się w ciekawy sposób poruszać i pokazywać zupełnie nieoczekiwane wymiary i strony. Na tym właśnie polega dialektyka, jak to za chwilę nazwie Hegel. Nie na jakichś tam tezach, antytezach, syntezach – nic z tych rzeczy. Dialektyka to takie właśnie krytyczne przyglądanie się rzeczom i pojęciom, cierpliwe przyglądanie się im, aż one same zaczną się poruszać i ujawniać nieoczekiwane, niezbadane do tej pory wymiary i strony.

Tak to właśnie wyglądało w przypadku owej teorii własności. Wyszliśmy z mało kontrowersyjnych i dość abstrakcyjnie brzmiących przesłanek powiązania własności z wolnym działaniem, uznania własności za relację między osobami, a nie między osobami a przedmiotami, a doszliśmy do niezwykle konkretnego wglądu. Tego mianowicie, że tolerowanie, dopuszczanie, zgadzanie się przez wspólnotę prawną-polityczną na to, by pewne osoby były skazane na bezdomność, nie daje się pogodzić z nowoczesnym prawem. Proszę bardzo, to jest właśnie filozofia społeczna! Te, wydawałoby się abstrakcyjne, rozumowania prowadzą do bardzo konkretnych społecznych wniosków.

Na początku już tego kolejnego semestru opowiem państwu na pewno o fichteańskiej teorii intersubiektywności, a potem przejdziemy sobie już do Hegla, Marksa, szkoły frankfurckiej i tak dalej. Zapraszam państwa na wykłady w przyszłym semestrze. Do zobaczenia!

Indeks nazwisk

Kursywą oznaczono numery stron, na których nazwiska znajdują się w przypisach.

- Adorno Theodor W. t. 1: 17, 19, 50, 51, 64, 72, 73, 91, 118; t. 2: 20, 21, 277, 299, 303, 320–326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 395, 400
- Alembert Jean Le Rond d' t. 1: 298, 304
- Aleksander III Macedoński t. 2: 171
- Alison Henry E. t. 1: 372
- Anaksymander z Miletu t. 1: 68
- Archelaos I Macedoński t. 2: 353
- Arendt Hannah t. 1: 17, 20, 29, 42, 51, 52, 60, 79, 80, 117, 163, 246, 251, 252, 254, 264, 279, 301, 302, 305, 307–309; t. 2: 12, 21, 22, 26, 98, 100, 104, 255, 263, 266, 267, 304, 338–362, 364–371, 373, 375, 378, 380–400, 461
- Arystoteles t. 1: 20, 33, 51, 52, 67, 83, 99, 117, 144, 163, 175, 298, 302, 324, 331; t. 2: 21, 22, 98, 213, 214, 346–348, 349, 354, 356, 362, 363, 368–382, 389, 398, 400, 404, 405
- Asmuth Christoph t. 1: 357
- Augustyn z Hippony t. 2: 206, 207
- Avineri Shlomo t. 2: 246, 251, 278, 285
- Baader Berndt Andreas t. 2: 216
- Baczko Bronisław t. 1: 18, 65, 219, 248, 268, 271, 275, 277, 293, 306; t. 2: 12, 210
- Banaszkiewicz Artur t. 1: 409
- Baran Bogdan t. 1: 431; t. 2: 357, 398
- Barber Benjamin R. t. 1: 246
- Baszniak Tadeusz t. 1: 250
- Bauman Zygmunt t. 1: 118
- Bayle Pierre t. 1: 199
- Bednarek Henryk t. 1: 68, 119
- Bekker August Immanuel t. 1: 33
- Benjamin Walter t. 1: 21, 26, 50, 84, 242; t. 2: 20, 26, 272, 297–299, 321, 340
- Bentham Jeremy t. 1: 250
- Berkeley George t. 2: 168
- Bielas Katarzyna t. 2: 167
- Bieńkowska Wiera t. 1: 298
- Bilewicz Maria t. 2: 102
- Bleszyński Kazimierz t. 1: 225; t. 2: 305, 396
- Bobako Monika t. 2: 107
- Bobko Aleksander t. 1: 180, 372
- Bossakówna Zofia t. 2: 457
- Bradley Francis Herbert t. 2: 201
- Brandom Robert t. 2: 111
- Brandt Reinhard t. 1: 245, 297
- Brandt Richard t. 1: 297
- Byron George Gordon t. 1: 250
- Carlyle Thomas t. 1: 250
- Cassirer Ernst t. 2: 253
- Cataluccio Francesco M. t. 2: 167
- Cavendish William (1505–1557) t. 1: 97
- Cavendish William (1552–1626) t. 1: 97
- Cavendish William (1590–1628) t. 1: 97
- Chęciński Sylwester t. 2: 424
- Chmielewski Adam t. 1: 231
- Chojnacka Marta t. 1: 199
- Churchill Winston t. 1: 250

- Chwedeńczuk Bohdan t. 1: 63
 Cichocki Marek A. t. 1: 101, 149, 241
 Constant de Rebecque Henri-Benjamin t. 1: 339; t. 2: 30, 31
 Cromwell Oliver t. 1: 98
 Cycon, właśc. Marcus Tullius Cicero t. 2: 125

 Dewey John t. 2: 163
 Diderot Denis t. 1: 247
 Diels Hermann t. 1: 83
 Diogenes Laertios t. 1: 67
 Dobrzański Michał t. 1: 7, 23, 26, 36
 Dominiak Tomasz t. 2: 107
 Drzazgowska Ewa t. 2: 77
 Duraj Jakub t. 2: 94, 110
 Dworkin Ronald t. 1: 173
 Dybel Paweł t. 1: 90, 402; t. 2: 38, 41
 Działoszyński Bartosz t. 2: 74

 Eckermann Johann Peter t. 2: 95
 Eichmann Adolf Otto t. 2: 341
 Einfeld Oswald t. 1: 225
 Elzenberg Henryk t. 1: 117, 233, 252, 269, 272
 Engels Fryderyk, właśc. Friedrich Engels t. 1: 84, 225, 270, 291; t. 2: 102, 159, 266, 294–296, 304, 305, 322, 323, 387, 390, 391, 394, 396
 Epiktet z Hierapolis t. 2: 205
 Ezop t. 1: 69

 Falkowski Mateusz t. 1: 13, 93, 141, 178, 218
 Fedrus t. 1: 386
 Fetscher Iring t. 1: 245, 277, 285
 Feuerbach Ludwig t. 2: 159
 Feuerhahn Niels t. 1: 11
 Fichte Johann Gottlieb t. 1: 10, 12, 14, 18, 19, 22, 27, 31, 32, 44–46, 48, 59, 76, 79, 83–85, 87–89, 129, 181, 186, 228, 249, 250, 269, 307, 357, 366, 380, 395, 399, 401–405, 407, 419–422, 425–434; t. 2: 14–16, 18, 25–30, 32–94, 97, 104, 106, 108, 112, 117, 122, 126, 127, 147–149, 164, 165, 168, 169, 177, 185–190, 195, 197, 200, 213, 270, 276, 294, 305, 306, 324, 325, 338, 445, 450
 Filmus Salomon t. 2: 305, 396

 Finlayson James Gordon t. 2: 408
 Flach Werner t. 2: 113
 Forst Rainer t. 2: 75
 Foucault Michel t. 1: 21, 37, 39, 41, 97, 121, 122, 123, 156, 175, 214, 241–243, 258, 426; t. 2: 7, 9, 11, 166, 180, 338
 Frank Manfred t. 2: 159, 160
 Fraser Nancy t. 2: 107
 Freud Sigmund t. 2: 213, 299, 330
 Fries Jakob Friedrich t. 1: 186; t. 2: 150, 151
 Frisch Max t. 2: 346
 Fröbel Carl Ferdinand Julius t. 1: 288, 289
 Fromm Erich t. 2: 321

 Gadamer Hans-Georg t. 2: 159, 172
 Galewicz Włodzimierz t. 1: 181, 194, 311, 341, 345, 366–368, 397, 407, 409, 416; t. 2: 212, 239
 Galileusz, właśc. Galileo Galilei t. 1: 98
 Galecki Jerzy t. 1: 161, 199, 309, 327, 372, 409, 410; t. 2: 213, 429
 Garewicz Jan t. 2: 63, 64, 165
 Garve Christian t. 1: 323
 Gawecki Bolesław t. 1: 82, 198
 Gibbon Edward t. 1: 115
 Godyń Mieczysław t. 1: 246; t. 2: 266, 341
 Goethe Johann Wolfgang von t. 2: 95, 150
 Gombrowicz Witold t. 2: 166, 167
 Grabowski Czesław t. 2: 391
 Grabowski Janusz t. 2: 138, 266, 454
 Gramsci Antonio t. 1: 151
 Grinberg Daniel t. 2: 340
 Gromska Daniela t. 1: 331; t. 2: 98, 214, 363, 380
 Grotsch Klaus t. 2: 47, 116, 148, 192, 234, 280, 284
 Grzeliński Adam t. 1: 199
 Grzybowski Jan t. 1: 26, 35

 Habermas Jürgen t. 1: 17, 21, 26, 37–41, 43, 46, 49, 52, 53, 64, 73, 79, 80, 95, 96, 104, 105, 123, 124, 130, 131, 151, 152, 156, 162, 163, 171, 191, 192, 214, 238–240, 271, 274, 281, 282, 288, 289, 310, 311, 312, 315, 334, 354–356, 384, 392; t. 2: 8–11, 13, 16, 19, 22, 23, 26, 60, 75, 106, 109, 110, 228, 231, 269, 290, 291, 401, 407, 408, 418, 433, 457–459

- Halpern-Myślicki Ignacy, zob. Myślicki Ignacy
- Hart Herbert L.A. t. 1: 169, 173, 174
- Hartshorne Charles t. 2: 168
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich t. 1: 10, 12, 14, 17–19, 21, 22, 27, 31–33, 37, 38, 42, 44–50, 59, 64–66, 69–71, 76, 79, 85, 88, 89, 99, 104, 120, 122, 129, 132, 181, 186, 197, 225, 234, 243, 245, 246, 249, 268, 297, 301, 305–308, 316, 346, 347, 381, 392, 393, 401–406, 413, 434; t. 2: 7, 8, 12, 14–20, 25, 26, 46–48, 51, 52, 55, 62–64, 73, 79, 86, 90–295, 301–303, 305–308, 310–312, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 326–329, 331, 335, 337, 352, 355, 365, 367, 375, 399, 400, 419, 445, 446, 450, 454, 456, 461–463
- Heidegger Martin t. 1: 431; t. 2: 87, 116, 159, 160, 167, 261, 340, 342, 398
- Heilsberg Christoph Friedrich t. 1: 370
- Heine Heinrich t. 1: 180
- Heraklit z Efezu t. 1: 83; t. 2: 125
- Herbart Johann Friedrich t. 1: 186
- Hitler Adolf t. 1: 250, 251
- Hobbes Tomasz, właśc. Thomas Hobbes t. 1: 17, 20, 21, 33, 37–41, 43, 44, 59, 72, 74, 75, 77, 78, 82, 92–136, 138–188, 191–205, 208–211, 214–218, 222, 223, 226, 235, 243, 244, 253–258, 261, 262, 267, 278, 292, 303, 308, 354, 365, 373, 375, 396, 398; t. 2: 7–11, 13, 14, 78, 104, 176, 284, 305, 332, 353, 363, 370, 372, 374, 381, 408, 456, 457, 461
- Höffe Otfried t. 1: 311, 338, 370, 376, 380, 381; t. 2: 381
- Hoffmeister Johannes t. 2: 90, 109
- Hölderlin Johann Christian Friedrich t. 2: 121, 151, 191, 463, 464
- Homer t. 1: 303; t. 2: 362, 364
- Honneth Axel t. 1: 11, 21, 70, 88, 89, 120, 414; t. 2: 26, 94, 107, 110, 135, 160, 161, 212, 216, 241
- Horkheimer Max t. 1: 17, 19, 39, 50, 51, 63, 72, 91, 98, 118, 129, 156, 162, 164, 166, 375; t. 2: 9, 21, 277, 303, 320–326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 395, 400
- Horn Christoph t. 1: 36
- Horstmann Rolf-Peter t. 1: 89; t. 2: 90, 109, 164, 237
- Hume David t. 1: 112, 113, 369, 373; t. 2: 168, 454
- Husserl Edmund t. 2: 33, 34, 81, 342
- Huxley Aldous t. 2: 324
- Hyppolite Jean t. 2: 210
- Ingarden Roman t. 1: 82, 324, 332, 360, 367, 409; t. 2: 92, 201
- Jach Wojciech t. 1: 151
- Jaeger Werner t. 1: 68, 69, 119
- Jaeschke Walter t. 2: 105, 121, 162
- Jakub II Stuart t. 1: 196
- James William t. 2: 163
- Jankowski Marek t. 1: 83
- Jasienica Paweł t. 1: 69; t. 2: 152
- Jaspers Karl Theodor t. 2: 324, 342
- Jastrun Mieczysław t. 2: 464
- Jażdżewski Konstanty t. 2: 387
- Joachimowicz Leon t. 1: 198
- Juchniewicz Natalia t. 2: 103
- Kaczmarek Stefan t. 1: 370
- Kafka Franz t. 1: 86; t. 2: 231
- Kalińska Beata t. 1: 36
- Kamińska Magdalena t. 1: 151
- Kaniowski Andrzej M. t. 1: 338, 370; t. 2: 232
- Kant Immanuel t. 1: 10, 12, 14, 16–18, 21, 22, 27, 30–33, 38–40, 42–45, 47–50, 59, 70, 80, 81–85, 104, 106, 110, 113, 119, 120, 129, 134, 154–156, 159, 161–163, 165, 168, 179–194, 199, 209, 210, 214, 215, 217, 218, 224, 228, 232–234, 238, 243, 245, 247–249, 250, 254, 255, 259, 260, 265, 266, 269, 270, 272, 274, 275, 300–302, 305, 307–399, 401–424, 428–431, 433, 434; t. 2: 8–10, 12–15, 17–20, 25, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 42, 46, 53–56, 58, 60, 64, 65, 70, 72, 73, 76–79, 80, 81, 82, 83, 84, 92, 106, 112, 128, 129, 148, 149, 151, 164, 165, 169, 178, 181, 182, 185, 189, 190, 195, 197, 198, 201, 211–214, 215, 216, 218, 226, 234, 235, 239, 240, 269, 272, 286, 289, 309, 338, 340, 344, 352, 353, 403, 412, 418, 421, 428, 429, 449, 450, 456, 457, 458

- Karalus Andrzej t. 2: 253
 Karol I Stuart t. 1: 98
 Karol II Stuart t. 1: 98
 Kartezjusz, właśc. René Descartes t. 1: 38, 78, 93, 98, 102, 103, 108, 110, 116, 149; t. 2: 8
 Kaśkiewicz Kinga t. 1: 199
 Kloc-Konkołowicz Jakub t. 1: *passim*; t. 2: *passim*
 Kloc-Konkołowicz Małgorzata t. 1: 12, 36
 Kołakowski Leszek t. 1: 101, 383; t. 2: 236, 323
 Kołek Marlena t. 1: 26, 35
 Komendant Tadeusz t. 1: 258; t. 2: 166
 Kopciuch Leszek t. 2: 116
 Koronkiewicz Małgorzata t. 1: 357
 Korpanty Józef t. 2: 125
 Korus Kazimierz t. 2: 354
 Koterski Artur t. 2: 116
 Kott Jan t. 1: 86
 Kowska Małgorzata t. 1: 97, 123, 175, 242; t. 2: 202
 Kozłowski Michał t. 2: 402
 Kozłowski Władysław M. t. 1: 83
 Kozyra Wojciech t. 1: 371
 Krahelska Halina t. 1: 65; t. 2: 111, 150, 286
 Kranz Walther t. 1: 83
 Krasnodębski Zdzisław t. 1: 17, 80, 152, 162
 Kreczmar Michał t. 2: 354
 Krijnen Christian t. 2: 113
 Krońska Irena t. 1: 67, 119
 Krzywicka Irena t. 2: 346
 Kuczyński Rafał t. 2: 344
 Kuderowicz Zbigniew t. 2: 115
 Kuhn Thomas Samuel t. 1: 46; t. 2: 16, 106, 111, 112
 Kukathas Chandran t. 2: 423
 Kumaniecki Kazimierz t. 2: 360
 Kupś Tomasz t. 1: 76, 83, 181; t. 2: 54, 75, 177
 Lachowska Dorota t. 1: 224, 317; t. 2: 100
 Lalak Zygmunt t. 1: 35
 Landman Adam t. 1: 31, 64, 88, 129, 183, 189, 297, 316, 324, 392, 404; t. 2: 47, 79, 103, 113, 116–118, 122, 127, 138, 140–143, 149, 174, 191, 210, 230, 260, 266, 274, 281, 326, 327, 454
 Lasson Georg t. 2: 109
 Lebek Karolina t. 1: 118
 Leśniak Kazimierz t. 1: 67
 Lévinas Emmanuel t. 2: 83
 Libet Benjamin t. 2: 172
 Liebmann Otto t. 1: 186
 Lipiński Edward t. 2: 396
 Lipnik Wanda t. 1: 73
 Lipszyc Adam t. 1: 250
 Locke John t. 1: 17, 18, 39, 40, 59, 74, 75, 79, 81–82, 147, 159, 184, 185, 195–233, 235, 236, 238, 250, 257, 276, 303, 374, 404, 414; t. 2: 9, 10, 284, 332, 387, 389, 403, 461
 Lukács György t. 1: 60; t. 2: 26, 67, 90, 102, 103, 188, 315, 318–320, 329
 Luksemburg Róża t. 2: 322
 Łagodzka Anna t. 1: 117, 252, 279, 307; t. 2: 341, 375
 Łoziński Jerzy t. 1: 72; t. 2: 320
 Łukasiewicz Małgorzata t. 1: 17, 73, 80, 93, 118, 152, 162, 315; t. 2: 109, 277, 322, 395
 Łuków Paweł t. 1: 35–36, 339; t. 2: 31
 Maciejko Paweł t. 1: 229; t. 2: 372, 402, 420, 455
 MacIntyre Alasdair t. 1: 230, 231
 Maliniak Julian t. 2: 396
 Manrique César t. 1: 11
 Marcuse Herbert t. 2: 90, 321
 Marek Aureliusz, właśc. Marcus Aurelius Antoninus t. 2: 205
 Margański Janusz t. 1: 306
 Maria Antonina Austriaczka t. 1: 250
 Markiewicz Barbara t. 2: 291
 Marks Karol, właśc. Karl Marx t. 1: 11, 12, 19, 21, 30, 42, 47, 50, 52, 60, 76, 79, 84, 225, 250, 268, 270, 271, 291, 294, 295, 405, 434; t. 2: 12, 17, 20, 22, 26, 55, 102, 120, 147, 158–160, 188, 226, 227, 258, 264, 266, 269, 271–273, 277, 293–323, 329, 331, 337–339, 345, 367–369, 375, 386–391, 394–397, 430, 456, 461
 Marszałek Robert t. 1: 80, 123, 162, 191, 239, 274, 311, 354, 384; t. 2: 75, 231, 408
 Martin Rex t. 2: 423
 Maykowska Maria t. 2: 207
 Meinhof Ulrike t. 2: 216

- Mej Sylwia t. 1: 26, 35
 Merleau-Ponty Maurice t. 2: 82
 Metternich Klemens von t. 2: 151
 Michalski Krzysztof t. 2: 87
 Michel Karl Markus t. 2: 100, 117, 122, 124, 167, 193, 218, 245, 260, 292, 327
 Midgley Mary t. 2: 347
 Mill James t. 2: 294, 306
 Milton John t. 2: 391
 Mizera Janusz t. 2: 261
 Moldenhauer Eva t. 2: 100, 117, 122, 124, 167, 193, 218, 245, 260, 292, 327
 Molier, właśc. Jean-Baptiste Poquelin t. 1: 313
 Molina Jan t. 1: 7, 23, 26
 Moore George Edward t. 2: 201
 Moskalewicz Marcin t. 2: 344
 Mościcki Paweł t. 2: 297
 Mouffe Chantal t. 1: 60, 151; t. 2: 26
 Myślicki Ignacy t. 1: 101, 143
- Napoleon I Bonaparte t. 2: 90
 Neuhouser Frederick t. 2: 212
 Newton Isaac t. 1: 38, 78, 101, 108; t. 2: 8
 Nicolin Friedhelm t. 2: 198
 Niecikowski Jerzy t. 1: 65
 Nietzsche Friedrich (Fryderyk) Wilhelm t. 1: 100, 109, 247, 250, 267, 364; t. 2: 299, 330, 357, 384, 385
 Nikodem Jakub t. 2: 103, 309
 Nowak Ewa t. 1: 81, 366–368, 382, 383, 397
 Nowak-Jeziorański Jan t. 1: 12
 Nowicki Andrzej t. 1: 402
 Nowicki Świętosław Florian t. 1: 99, 122; t. 2: 90, 122, 137, 155, 193, 221, 292, 454
 Nowotniak Justyna t. 1: 35, 422; t. 2: 27, 49
 Nozick Robert t. 1: 17, 21, 40, 52, 53, 214, 229–233, 235, 236, 237, 238, 349; t. 2: 10, 22, 23, 372, 401, 402, 405, 420, 433, 455, 456
- O'Neill Onory t. 1: 338
 Ochocki Aleksander t. 1: 13; t. 2: 26
 Olszewski Witold t. 1: 67
 Opolska-Kokoszka Bogna t. 2: 83
 Ortega y Gasset José t. 2: 324
 Orzechowski Andrzej t. 1: 151
 Ostromęcka Helena t. 2: 112
 Ożarowski Jan t. 1: 402
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta t. 2: 202
 Pajestka-Kojder Ewa t. 1: 28, 35
 Panufnik Maciej t. 2: 403, 434, 443
 Pańków Marcin t. 1: 13; t. 2: 103, 309
 Parszutowicz Przemysław t. 2: 253
 Pasek Jarosław t. 2: 403, 434, 443
 Pearson James S. t. 2: 424
 Peirce Charles Sanders t. 2: 163, 168, 169
 Peretiatkowicz Antoni t. 1: 85, 96, 140, 209, 245, 251, 273, 275, 291; t. 2: 365
 Perykles t. 1: 20, 51, 303; t. 2: 339, 360–364, 366, 374, 395–397, 428
 Pesch Danuta t. 2: 90
 Pettit Philip t. 2: 423
 Pieniążek Paweł t. 1: 109; t. 2: 330
 Pinkard Terry t. 2: 121
 Piotrowicz Ludwik t. 1: 175; t. 2: 347, 354, 371
 Platon t. 1: 33, 47, 65, 66, 71, 72, 99, 144, 145, 163, 245, 298, 303; t. 2: 17, 47, 147, 152–154, 160, 197, 198, 232, 325, 329, 348, 349, 353, 363, 364, 373, 389
 Plessner Helmuth t. 2: 202
 Plezia Marian t. 1: 68, 119
 Plotyn t. 2: 174
 Plutarch z Cheronei t. 2: 354
 Popowski Wacław Jan t. 1: 306
 Popper Karl Raimund t. 1: 46, 65; t. 2: 16, 106, 110, 111, 150, 151, 155, 286
 Poręba Marcin t. 1: 13
 Prokopiuk Jerzy t. 2: 115
 Proudhon Pierre-Joseph t. 1: 225
 Przylębski Andrzej t. 1: 81
 Pszoniak Wojciech t. 2: 217
- Quante Michael t. 2: 293, 294
- Radziwiłł Krzysztof t. 2: 95
 Ramos Gómez Antonio t. 1: 11
 Rau Zbigniew t. 1: 197, 215
 Raulet Gerard t. 2: 338
 Rawls John t. 1: 17, 20, 21, 38, 40, 52, 53, 70, 99, 104, 114, 115, 116, 118, 124, 125, 135, 154, 162, 163, 174, 196–198, 214, 216, 219, 220, 224, 227, 236–238, 349; t. 2: 8, 10, 22, 23, 26, 304, 400–414, 416–459
 Regner Leopold t. 1: 67
 Reszke Robert t. 2: 213

- Ricardo David t. 1: 225, 250
 Robespierre Maksymilian, właśc. Maximilien François de Robespierre t. 1: 246; t. 2: 217
 Romaniuk Adam t. 1: 80, 123, 162, 191, 239, 274, 311, 354, 384; t. 2: 75, 231, 402, 403, 408, 434, 441, 443, 458
 Romaniukowa Felicja t. 2: 391
 Roosevelt Franklin Delano t. 1: 250
 Rorty Richard t. 1: 42, 301, 305, 306; t. 2: 12
 Rosiński Tomasz t. 2: 246, 278
 Roughley Neil t. 2: 347
 Rousseau Jan Jakub, właśc. Jean-Jacques Rousseau t. 1: 17, 18, 31, 32, 38, 40–43, 59, 74, 85, 96, 117, 130, 140, 141, 155, 159, 178, 187, 188, 209, 210, 212–215, 219, 228, 232–234, 240, 241, 243–287, 289–299, 301–309, 333, 334, 352, 353, 366, 392, 404, 416; t. 2: 8, 10–13, 38, 40, 41, 90, 210, 230, 266, 352, 353, 359, 364–366, 403, 461
 Russell Bertrand t. 1: 250, 251
 Sadowski Władysław t. 2: 391
 Sadowski Zdzisław t. 1: 225
 Sady Wojciech t. 2: 201
 Saint-Simon Claude Henri de Rouvroy de t. 2: 301
 Sartre Jean-Paul t. 1: 86
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph t. 1: 186, 402; t. 2: 121, 141, 191
 Schiller Friedrich t. 2: 150, 151
 Schmitt Carl t. 1: 21, 39, 40, 60, 93, 101, 103, 130, 141, 146, 148–154, 170, 178, 179, 188, 214, 217, 218, 240, 241; t. 2: 9, 10, 26
 Schober Carl t. 1: 186
 Schopenhauer Arthur t. 1: 186, 402; t. 2: 124, 151, 171, 456, 457
 Schubbe Daniel t. 2: 124, 171
 Schüler Gisela t. 2: 198
 Schweppenhäuser Hermann t. 2: 297
 Seneka, właśc. Lucius Annaeus Seneca t. 2: 350
 Sidgwick Henry t. 2: 413
 Siemek Marek Jan t. 1: 9–11, 13, 14, 16, 18, 31, 37, 65, 78, 81, 84, 90, 92, 148, 357; t. 2: 7, 63, 68, 74, 90, 91, 103, 107, 111, 117, 165, 243, 309, 315
 Siep Ludwig t. 2: 94, 286, 287, 288
 Skibicki Rafał t. 1: 158
 Smith Adam t. 1: 225; t. 2: 387, 389, 390
 Smyth Daniel t. 2: 94
 Sofokles t. 2: 350
 Sokrates t. 1: 66–68, 71; t. 2: 198, 232, 234, 353, 389
 Solon t. 1: 291; t. 2: 354
 Sosnowska Paulina t. 2: 77
 Sowiński Grzegorz t. 1: 246; t. 2: 365
 Spinoza Baruch t. 1: 101, 143, 178, 199; t. 2: 332
 Staff Leopold t. 1: 364; t. 2: 385
 Stalin, właśc. Iosif Wissarionowicz Dżu-gaszwili t. 1: 250, 251
 Staniewska Anna t. 2: 253
 Staszic Stanisław t. 1: 248
 Stefan Batory t. 1: 147
 Stephanus Henricus, właśc. Henri Estienne t. 1: 33
 Sticker Martin t. 2: 31
 Strumińska Izabela t. 2: 102
 Szawiel Mariola t. 2: 340
 Szczubialka Michał t. 1: 229, 250; t. 2: 372, 402, 420, 455
 Szechter Ozjasz t. 2: 295
 Szostkiewicz Adam t. 2: 341
 Sztobryn Dorota t. 1: 324
 Sztobryn Sławomir t. 1: 324
 Szymański Sebastian t. 1: 13, 17, 99, 114, 136, 174, 196, 216; t. 2: 403, 443
 Szyrwińska-Hörig Anna t. 1: 35, 339; t. 2: 31
 Tales z Miletu t. 1: 67
 Taylor Charles t. 2: 238, 239
 Tazbir Janusz t. 1: 147
 Tertulian, właśc. Quintus Septimius Florens Tertullianus t. 2: 365
 Tiedemann Rolf t. 2: 297
 Tomasz z Akwinu, właśc. Thomas de Aquino t. 2: 350
 Tönnies Ferdynand, właśc. Ferdinand Tönnies t. 1: 93, 256; t. 2: 7, 240, 331
 Trawny Peter t. 2: 160
 Trzcionkowski Lech t. 2: 354
 Tukidydes t. 1: 20, 303; t. 2: 360, 362, 373

- Ulpian Domicjusz, właśc. Gnaeus Domitius Annianus Ulpianus t. 1: 44, 365, 397; t. 2: 14
- Verweyen Hansjürgen t. 1: 402
- Wajda Andrzej t. 2: 217
- Wajs Andrzej t. 2: 34
- Walentowicz Halina t. 1: 98, 118, 164; t. 2: 337
- Warkocki Wawrzyn t. 2: 160
- Wartenberg Mściśław t. 1: 186, 309, 332, 335, 367, 373, 405; t. 2: 31, 128
- Wawrzonkowski Krzysztof t. 1: 102
- Weber Max t. 1: 90, 92, 224, 317; t. 2: 100, 170, 297–299, 320, 331, 358
- Weiss Paul t. 2: 168
- Wilczek Mieczysław t. 1: 158
- Wilhelm III Orański t. 1: 196
- Winch Peter Guy t. 1: 63, 64, 72
- Wittgenstein Ludwig t. 1: 33, 63, 305, 309; t. 2: 165, 202, 218
- Witwicki Władysław t. 1: 67, 145; t. 2: 232, 353, 354, 364, 373, 389
- Władyka-Dobrzańska Aleksandra t. 1: 36
- Wodziński Cezary t. 2: 160
- Wojciechowska Wanda t. 1: 116
- Woleński Jan t. 1: 169
- Wolff Stefan t. 1: 225
- Wolniewicz Bogusław t. 1: 305; t. 2: 165, 218
- Wright Georg Henrik von t. 1: 33
- Wyszkowski Konrad t. 1: 26, 35
- Yamazaki Małgorzata t. 1: 35
- Zabłudowski Tadeusz t. 2: 387
- Zatorski Tadeusz t. 1: 180
- Zawodnik Katarzyna t. 1: 26, 35
- Zeltzer Janina t. 2: 95
- Zieleńczyk Adam t. 2: 67, 177
- Znamierowski Czesław t. 1: 95, 106, 113, 131, 157, 217; t. 2: 454
- Zygmantowska Anna t. 1: 26, 35
- Zygmunt II August Jagiellończyk t. 1: 147
- Żelazny Mirosław t. 1: 119, 154, 163, 186, 190, 217, 323, 338, 373, 407
- Żeleński Tadeusz, pseud. Boy t. 1: 313

Jakub Kloc-Konkołowicz

Wykłady z filozofii społecznej

Tom 2

redakcja naukowa i opracowanie tekstów
Michał Dobrzański i Jan Molina



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Smyczkowa 5/7, 02-678 Warszawa
tel. 22 55 31 333
www.wuw.pl

Jakub Kloc-Konkolowicz jest autorem trzech monografii: *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2007; *Anerkennung als Verpflichtung. Klassische Konzepte der Anerkennung und ihre Bedeutung für die aktuelle Debatte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015 oraz *Manrique y su proyecto Lanzarote. ¿Una utopía realizada? El programa de un artista para transformar estética y socialmente una isla*, Tahiche, Lanzarote 2019 (wydanie polskie: *Projekt Lanzarote – urzeczywistnienie utopii? César Manrique i jego program estetyczno-społecznego przeobrażenia wyspy*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2025). Lista publikacji Jakuba Kloc-Konkołowicza obejmuje również wiele artykułów i rozdziałów w językach polskim, niemieckim i angielskim, które ukazywały się głównie na łamach niemieckich i polskich czasopism naukowych oraz w pracach zbiorowych. Do jego zainteresowań naukowych należały zagadnienia filozofii społecznej, a także klasycznej i współczesnej filozofii niemieckiej, m.in. koncepcje uznania, etyczności i racjonalności, pojęcie intersubiektywności oraz zagadnienia godności, wolności i sprawiedliwości.

Jakub Kloc-Konkołowicz (1975–2021) – wykładowca Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i profesor tej uczelni o bogatym dorobku naukowym i dydaktycznym. W latach 2016–2020 pełnił funkcję dyrektora Instytutu Filozofii UW, następnie prodziekana ds. nauki i współpracy z zagranicą Wydziału Filozofii UW. Był też kierownikiem Zakładu Filozofii Społecznej i kierownikiem Pracowni Studiów nad Filozofią Niemiecką. Należał do Międzynarodowego Towarzystwa Hegłowskiego, wchodził w skład zarządu Międzynarodowego Towarzystwa Fichteńskiego, zasiadał w radach naukowych polskich i zagranicznych czasopism filozoficznych. Był laureatem wielu nagród i wyróżnień – m.in. nagrody Prezesa Rady Ministrów za rozprawę doktorską i Friedrich Wilhelm Bessel-Forschungspreis – oraz stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej (Deutscher Akademischer Austauschdienst, DAAD), a także Fundacji Aleksandra von Humboldta. Dwukrotnie został zaproszony przez Uniwersytet Johanna Wolfganga Goethego we Frankfurcie nad Menem na roczne pobyty badawcze – w Instytucie Badań Społecznych oraz w Instytucie Filozofii tej uczelni. Organizował sympozja, konferencje i wykłady filozofów niemieckich na Uniwersytecie Warszawskim. Wspierał udział w konferencjach i wyjazdach naukowych studentów oraz młodych polskich filozofów.

Dwa tomy *Wykładów z filozofii społecznej* Jakuba Kloca-Konkołowicza (1975–2021) zawierają roczny kurs akademicki zrekonstruowany na podstawie nagrań z dwóch cykli: 2019/20 i 2020/21. Kurs rozpoczyna prezentacja ambitnego rozumienia zadań filozofii społecznej, potem zostają omówione podstawy nowożytnego kontraktualizmu i liberalizmu, a następnie ich najważniejsze krytyki, w tym w szczególności te bazujące na klasycznej filozofii niemieckiej. Wykłady odwołują się do tradycji uprawiania filozofii społecznej na Uniwersytecie Warszawskim wywodzącej się od prof. Marka J. Siemka (1942–2011) i kontynuowanej przez jego wybitnego ucznia. Łączą autorskie interpretacje z przystępną rekonstrukcją teorii klasycznych, w tym zwłaszcza uchodzących za skomplikowane i wysoce spekulatywne koncepcji klasyków myśli niemieckiej (Kant, Fichte, Hegel), przedstawianych tu często z mało znanej polskim czytelnikom strony. Wykłady zostały poddane redakcji naukowej i uzupełnione o rozbudowany aparat krytyczny, ułatwiający korzystanie z książki. Oba tomy stanowią jednolitą całość, którą można interpretować jako filozoficzną rekonstrukcję podstawowych koncepcji zachodniej nowoczesnej polityczności w jej europejskiej wersji.

Tom 1, odpowiadający semestrowi zimowemu kursu, koncentruje się na prezentacji filozoficznych podstaw liberalizmu i nowożytnego kontraktualizmu. Wykłady rozpoczynają się od charakterystyki filozofii społecznej, po której następuje obszerne omówienie koncepcji Hobbesa przedstawionej w *Lewiatanie*. W dalszej części zawierają kolejno prezentację poglądów Locke’a i Rousseau, szczegółowe omówienie filozofii praktycznej Kanta oraz wprowadzenie do myśli Fichtego, kontynuowanej w kolejnym tomie. Pojawiają się tu także odwołania m.in. do koncepcji Foucaulta, Habermasa, Schmitta i innych filozofów.