

Paweł Kaczorowski

Polityczna antropologia Johna Locke'a i struktura nowoczesnego państwa

W roku 1689, a więc wkrótce po wstąpieniu na tron angielski Wilhelma Orańskiego i prawie równocześnie z podpisaniem przez niego Bill of Rights¹, dokumentu faktycznie ustanawiającego rządy Parlamentu, ukazały się drukiem *Dwa traktaty o rządzie* Johna Locke'a, klasyczny tekst nowożytnej europejskiej filozofii politycznej. Poglądy w nim zawarte uważane są od dwóch stuleci w Europie za jeden z wzorców myślenia politycznego. Ugruntowały one wiele podstawowych pojęć nowożytnego dyskursu politycznego: społeczeństwo obywatelskie, podział władzy, prawa człowieka, umowa społeczna... *Dwa traktaty* są także doskonałym przykładem racjonalizmu w polityce, tradycji, której reprezentantami byli, począwszy od Spinozy i Locke'a, wszyscy wybitni filozofowie europejscy, aż do drugiej ćwierci XIX stulecia, a więc do chwili gdy jej miejsce zajął romantyzm polityczny².

Używając dla rozumienia dziejów kategorii Jakuba Burckhardta³, można by o racjonalizmie politycznym ogólnie powiedzieć, że jest on wyobrażeniem takiego porządku politycznego, w którym państwo i religia określone są przez kulturę – sferę wolnego, twórczego ducha ludzkiego, podległego tylko rygorom intelektu. Michael Oakeshott, tak charakteryzuje politycznego racjonalistę: wierzy, że umysł otwarty, nie skrępowany przez przesady i będące ich relikdami zwyczaje, jest niezawodnym przewodnikiem w działalności politycznej. Wierzy w argument jako technikę i narzędzie rozumu; podstawowe znaczenie ma dla niego prawdziwość mniemania i „racjonalna” postawa (nie użyteczność) instytucji. W konsekwencji znaczna część jego politycznej działalności polega na powoływaniu społecznej, politycznej, instytucjonalnej i prawnej spuścizny społeczeństwa przed trybunał swego intelektu; reszta to racjonalna administracja, nieograniczona „jurysdykcja” rozumu nad biegiem wydarzeń. Dla rac-

¹ J. Hatschek: *Englische Verfassungsgeschichte*. München 1913, s. 344.

² C. Schmitt: *Politische Romantik*. München 1925.

³ J. Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart 1969.

jonalisty nie jest wartościowe z tej racji tylko, że istnieje, (albo, że istniało przez wiele pokoleń), zażyłość nie ma żadnej wartości i niczemu nie może on pozwolić, żeby sobie było jak jest, bez uzasadnienia. To jego usposobienie powoduje, że łatwiej mu zrozumieć i popierać zarówno burzenie, jak tworzenie, niż zdobyć się na akceptację czy reformę... Nie uznaje on zmian, które nie są zmianami świadomie wprowadzanymi. Racjonalista nie może sobie wyobrazić polityki, która nie polega na rozwiązywaniu problemów, albo „problemu politycznego”, który nie ma w ogóle „racjonalnego” rozwiązania. Taki problem musi być fałszywy. A „racjonalne rozwiązanie” jakiegokolwiek problemu jest z natury swej rozwiązaniem doskonałym. W tym schemacie nie ma miejsca na coś, co jest „najlepsze w danych okolicznościach”, może być tylko „najlepsze”, funkcją rozumu jest bowiem przewyższanie okoliczności. I z tej polityki doskonałości wypływa polityka uniformizmu; w schemacie, który nie uznaje okoliczności, nie może być miejsca na różnorodność⁴.

W bardzo wielu dzisiejszych opiniach John Locke, reprezentant nowożytnej filozofii politycznej, jawi się jako na wskroś współczesny myśliciel, który określił podstawowe zasady nowoczesnego państwa⁵. Uważają tak zwłaszcza liberałowie czyniący Locke’a swoim ojcem duchowym. Odwołują się oni chętnie do jego idei, o czym świadczy choćby, klasyczna już dziś, praca Roberta Nozicka *Anarchy, State, and Utopia*⁶. Za twórcę nowoczesnego modelu państwa uznają Locke’a także autorzy uprawiający etykę polityczną i historię idei. Wprawdzie nie nawiązują oni bezpośrednio do określonych poglądów autora *Dwóch traktatów...*, tym niemniej jednak często wyrażają *implicite* przekonanie, zgodnie z którym państwo miało być nowoczesnym właśnie w tym sensie i dlatego, że znalazł w nim zastosowanie racjonalizm polityczny Locke’a, Montesquieu, Rousseau i Kanta⁷.

Te współczesne opinie o etycznym fundamencie liberalnego państwa mogą jednak budzić sprzeciw. Biorąc bowiem pod uwagę dorobek dwudziestowiecznej, zwłaszcza niemieckiej, teorii prawa oraz historii i socjologii państwa, a także dorobek takich uczonych jak Hermann Heller, Carl Schmitt, Max Weber, Rudolf Smend, trzeba stwierdzić, że są one całkowicie fałszywe. Faktem jest bowiem, nie wchodząc tu w zawiłą kwestię oceny tego faktu, że istniejące realnie od XVI w. państwo jest oryginalnym tworem nowożytnych dziejów nie zaś zastosowaniem w praktyce którejkolwiek z wypracowanych w tym czasie

⁴ M. Oakeshott: *Racjonalizm w polityce*. Przekład Jerzy Płudowski, „Res Publica” 1987, nr. 5 i 6.

⁵ Mayer-Tasch Peter Cornelius: *Europäische Verfassungshomogenität als politisches Erbe*. W: tenże: *Die Verfassungen Europas*. Stuttgart 1966.

⁶ R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. New York 1974.

⁷ F.A. Hayek: *Konstytucja wolności*. Warszawa 1987. Przekład F. Engli, s. 161; T. Berlin: *Idee polityczne XX w.* W: tenże; *Dwie koncepcje wolności*. Warszawa 1991. Wybór J. Jedlicki, tłumaczenie zbiorowe; O. Hoffe: *Etyka państwa i prawa*. Kraków 1992, Krockow von Christian Graf: *Die liberale Demokratie*. W: Fetscher/Munkler, *Politikwissenschaft*. Reinbek 1985.

etyk politycznych: Locke'a, Rousseau czy Kanta. Przyrównywanie zasad organizmu politycznego przedstawionego przez Locke'a do struktury nowoczesnego państwa jest błędem, takim samym jak przyrównywanie w metafizyce świadomości naturalnej do empiryzmu. Owszem, mówi się czasem, że „zdrowy rozsądek” to nieświadomy empiryk, jednak określenie „nieświadomy empiryk” nie ma sensu. Nie można być nieświadomym reprezentantem poglądu, tym bardziej, że do istoty każdego wyznawanego poglądu należy świadomość racji, które czynią go prawdziwym, nie można więc nieświadomie mieć świadomości. Podobnie w państwie: faktyczne, zewnętrzne występowanie trójpodziału władzy, swobód obywatelskich, własności prywatnej, demokracji nie oznacza jeszcze, że mamy do czynienia z elementami społeczeństwa obywatelskiego wedle Locke'a. Nie jest tak choćby dlatego, że to ostatnie pojęcie oznacza przede wszystkim istnienie świadomej moralnej wspólnoty pomiędzy ludźmi, dającej podstawę tamtym zasadom. Na próżno by szukać dzisiaj takiej wspólnoty, jaką wyobrażał sobie Locke lub jakiegokolwiek innej; wiemy to lepiej dzięki klasycznej pracy Tönniesa, że społeczeństwa czasów nowszych zrywają coraz bardziej więzi wspólnotowe. Skoro więc wolność w państwie nie pojawiła się jako wyznawany przez każdego i wszystkich, jednolicie rozumiany ideał, to co jest racją jej politycznego istnienia, z jaką intencją została wprowadzona i jaki ma w państwie sens?

Aby ukazać główną różnicę istniejącą pomiędzy organizmem politycznym opisanym w *Drugim traktacie...*, a nowoczesnym państwem, trzeba najpierw zwrócić uwagę na to, że filozofia polityczna Johna Locke'a jest częścią systemu wiedzy ujmującego w całość poznanie ludzkie i wszystkie możliwe jego przedmioty. Jest częścią systemu, a więc jej związek z pozostałymi dziedzinami nie ma charakteru przypadkowego. Polityka według Locke'a nie tylko sama wynika z teorii, ale też teoria ta zakłada inne teorie, o poznaniu, o różnych dziedzinach rzeczywistości, o człowieku...

O kierunku wynikania, w systemach nowożytnej filozofii, napisano bardzo wiele, ale wciąż w odniesieniu do wielu z nich ponawiane jest pytanie: gdzie leży punkt ciężkości, gdzie znajduje się prawdziwy początek systemu, czy porządek logiczny nie miesza się z porządkiem rzeczowym? W przypadku filozofii autora *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* jasne jest, że fundamentem struktury politycznej jest człowiek pojmowany jako indywidualista i racjonalista zarazem. „Ostatnią instancją – pisze Locke – do której człowiek może się odwołać kierując swoim postępowaniem jest jego rozum. Choć bowiem rozróżniamy władze duszy i przypisujemy najważniejszą moc rozkazodawczą woli, jako czynnikowi sprawczemu, to przecież prawdą jest, że człowiek, który działa, decyduje się na takie czy inne działanie zależnie od woli na podstawie jakiegś wiedzy, albo jej pozoru, jaki ma w swoim umyśle. Ktokolwiek coś przesięgnie czyni to opierając się na takim czy innym poglądzie, który jest dlań racją jego postępków. Bez względu na to, jakich władz umysłu człowiek ten używa, jego

rozum dobrze lub źle poinformowany stale prowadzi, kierując się światłem, jakie ma; światło to, prawdziwe albo fałszywe, kieruje wszystkimi siłami, jakie człowiek w grę wprowadza. I sama wola, choćbyśmy przedstawiali sobie, że jest nie wiedzieć jak absolutna i że nie poddaje się kontroli, nigdy nie wyłamuje się z posłuszeństwa temu, co dyktuje rozum. Świątynie mają swoje święte obrazy; i wiemy, jaki wpływ wywierały one zawsze na dużą część ludzkości. Ale faktycznie idee i obrazy w umysłach ludzkich są tymi niewidzialnymi mocami, które stale panują nad ludźmi; im też wszyscy ludzie powszechnie poddają się bez oporu”⁸.

Natura ludzka – pojęcie wymyślone przez nowożytnych filozofów (bo Platonowi jeszcze nie znane), abstrakcyjny model człowieka, fundament powszechnej wolności i równości, jest i dla Locke’a kategorią podstawową w konstrukcji społeczeństwa obywatelskiego. Każdy pojedynczy człowiek jest jednoosobowym trybunałem rozsądnego osądu rzeczy i społecznych instytucji. Robotnik wiejski, ziemianin, plotkarz kawiarniany z *City*, członek sekty religijnej⁹ posiadają takie same zdolności naturalne, a wśród nich tę jedną, najważniejszą – zdolność rozumienia. Rozum jest ogólny i ma uniwersalne znaczenie, jest nie tylko zdolnością poznawania rzeczy świata, ale także świadomością prawd określających życie jednostki i zbiorowości. „W *stanie natury* ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku”¹⁰. Stan natury – tak określa Locke stan przedpaństwowy, pierwotny – przede wszystkim – w sensie logicznym, ale także czasowym. Dla racjonalistycznych rozważań jest to oczywisty punkt wyjścia. Sam fakt istnienia struktur politycznych, choćby od najdawniejszych czasów, nie przesądza o ich prawowitości, nie jest dla nich racją bytu. Fakt istnienia jest racją bytu dla tego, co człowiek zastaje, a nie, co tworzy w imię wyższych wartości, dla natury, a nie dla kultury. Faktem naturalnym, pierwszym jest wolność i równość jednostki, czyli jej niepodległość wobec woli innych i posiadanie przez nią takiej samej władzy, jaką posiadają inni. Te konstatacje są ważniejsze niż wszelka wiedza historyczna o polityce, ponieważ to z nich płyną wnioski dotyczące właściwej formy życia wspólnego. Stan natury to przede wszystkim określony stan stosunków między ludźmi, taki mianowicie, w którym są oni wolni i równi. Naturalne dla każdej jednostki w stanie natury jest ponadto dążenie do zachowania życia, wolności i dóbr materialnych. Po trzecie, w stanie przedpaństwowym każdemu, z natury, przysługują dwie władze: „Pierwsza jest władzą czynienia wszystkiego, co uzna on za słuszne dla zachowania siebie i innych, jak zezwala na to *prawo natury*. Ono bowiem jest

⁸ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II. Warszawa 1957, s. 499–500.

⁹ Tamże, s. 507.

¹⁰ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Przekład Z. Rau. Warszawa 1957, s. 166.

powszechnym prawem wszystkich, mocą którego on, wraz z całą pozostałą częścią rodzaju ludzkiego, stanowi jedną wspólnotę, tworzy społeczność wyróżnioną od pozostałych istot [...] Drugą władzą człowieka w stanie natury jest *władza karania przestępstw* przeciwko temu prawu”¹¹.

Wolność i równość w stosunkach z innymi, życie, wolność i majątek jako podstawowe wartości, przekonania moralne oraz dysponowanie przyrodzonymi władzami, oto podstawowe elementy życia jednostki w stanie natury. Z nich, jak ze zbioru aksjomatów, wydedukowane będą wszystkie zasadnicze właściwości organizmu politycznego według Locke’a. Jednak stan natury – choć mogłoby się zrazu tak wydawać – nie jest stanem całkowitego porządku i bezpieczeństwa. Wprawdzie Locke uważa, że człowiek zna swoje obowiązki, obowiązki moralne, które dyktuje mu rozum, lecz pomimo tego zawsze istnieje możliwość wystąpienia konfliktów, nawet w stanie natury. Zaletą naturalnego życia jest to, że w nim wszyscy są królami, jednak nie wszyscy dążąc do realizacji celów życiowych przestrzegają ściśle zasad słuszności i sprawiedliwości. Wprawdzie są to przypadki rzadkie, jednak zasadniczy problem polega na tym, że gdy pokrzywdzony jest sędzią we własnej sprawie, wówczas zawsze istnieje możliwość eskalacji konfliktu. Poszkodowany, pełen gwałtownych, negatywnych emocji, często powodowany chęcią zemsty, nie obiektywny, może, wymierzając karę, popełnić nową niesprawiedliwość. W ten sposób konflikt może się stale odradzać i nie widać sposobu jego zlikwidowania. Jediną radą jest powołanie wspólnej władzy sprawującej funkcje obiektywnego sędziego. Usunięcie więc nie tyle stanu wojny, co raczej groźby jego zaistnienia, zapewnienie każdemu prywatnej sfery życia, jest powodem utworzenia przez wszystkich politycznej wspólnoty oraz władzy politycznej.

W ten właśnie sposób Locke, konsekwentny racjonalista, przedstawia proces powstania państwa: jako świadome, celowe działanie. Zadaniem władzy politycznej jest zabezpieczenie własności obywatelskich w szerokim rozumieniu: życia, wolności, mienia; zabezpieczenie nie tylko w sensie zewnętrznym, ale także moralnym, a więc stworzenie warunków dla pełnego obowiązywania rozumowego prawa naturalnego. W świecie Locke’a jest to tylko postawienie kropki nad i, ponieważ owo faktyczne obowiązywanie prawa naturalnego jest tu założone, jest warunkiem umowy społecznej, w której zarazem ma swoje pełne potwierdzenie.

Definicja władzy politycznej, którą podaje Locke, jest następująca: „... jest to *uprawnienie* do tworzenia praw, włącznie z karą śmierci i w konsekwencji z wszystkimi pomniejszych karami, w celu określenia i zachowania własności [w szerokim sensie słowa – *dop. P.K.*], a także użycia siły społeczności do wykonania tych praw oraz w obronie wspólnoty przez zagrożeniem zewnętrzn-

¹¹ Tamże, s. 253.

nym, a wszystko to dla dobra publicznego”¹². Cel, dla którego ustanowiona została władza polityczna jest jej racją bytu, poza którą ona nie istnieje. Gdyby chcieć wydobyć z treści *Drugiego traktatu*... samą niejako metafizykę władzy politycznej, wówczas należałoby wrócić do wspomnianych wcześniej władz, którymi rozporządza jednostka: władzy czynienia wszystkiego, co uzna ona za słuszne dla zachowania siebie i władzy karania. One są źródłem władzy ustawodawczej i wykonawczej, powstających w rezultacie przeniesienia władz jednostek na specjalnie powołaną instytucję. Władza polityczna zatem nie jest nowym rodzajem władzy, lecz władzą naturalną, ale złączoną i przeniesioną. Trzeba tu dodać, że w teorii Locke’a władza ustawodawcza i wykonawcza rozumiana jest zupełnie inaczej niż dziś; np. władza wykonawcza nie jest współczesną administracją państwa mającego do spełnienia obowiązki płynące z praw socjalnych.

Pojęciem najlepiej oddającym charakter związku opisywanego w *Drugim traktacie o rządzie* jest „ciało polityczne”: „kiedy grupa ludzi za zgodą każdej jednostki utworzyła *wspólnotę*, to przez tę *wspólnotę* utworzyli oni jedno ciało z władzą działania jak jedno ciało, zgodnie z ustaleniami i wolą *większości*. Konieczne jest, by powstała za zgodą tworzących ją jednostek *wspólnota*, która jest jednym ciałem, zmierzała w działaniach swych w jednym kierunku, czyli tam, gdzie niesie ją większa siła, jaką jest *zгода większości*”¹³. Pojęcie ciała politycznego wyraża przede wszystkim *jedność zbiorowości*. Jakie czynniki ją *jednoczą*? – rozum, taki sam u wszystkich, takie samo sumienie, jedno wspólne prawo naturalne, wolność, równość, takie same dążenia ludzkie i władze. Choć Locke – jako empiryk – nie używa pojęcia natury ludzkiej, jednak wymienione cechy właśnie ją konstytuują, taką samą u każdego i łączącą wszystkich. Jedność ta nie oznacza wprawdzie komunii dusz, *wspólnoty* w ściśle duchowym znaczeniu (o jakim mówi np. Kant używając pojęcia państwa etycznego), jest jednak tym, co zabezpiecza możliwość osiągnięcia podstawowych celów życiowych człowieka. Wspólnota ma tutaj więc głęboko filozoficzny sens.

Istnienie wspólnej wszystkim natury jest podstawowym założeniem, na którym opiera się cała konstrukcja porządku politycznego przedstawionego przez Johna Locke’a. Dla filozofa racjonalisty jest to założenie oczywiste i zarazem konieczne, ponieważ tylko wtedy, gdy zostanie ono przyjęte, istnieje podstawa do tego, by życie zbiorowe stało się przewidywalne, planowane, poddawalne regułom ogólnym; tylko wtedy będzie można o nim apriorycznie wnioskować, z czego? – z natury ludzkiej. Przestrzeń kontaktów międzyludzkich staje się określona, zrozumiała, intencje przejrzyste, konkretne cele jasne, nawet konflikty są wytłumaczalne, a przez to poniekąd usprawiedliwione,

¹² Tamże, s. 164.

¹³ Tamże, s. 231.

wiadomo z góry, że mogą wystąpić i czego mogą dotyczyć, dzięki temu można też im zapobiec.

Otoczony złą sławą, choć zarazem w swojej dziedzinie wybitny, niemiecki teoretyk prawa państwowego Carl Schmitt stwierdził w jednej ze swych rozpraw¹⁴, że teorie polityczne dzielą się na te, które zakładają, że człowiek jest dobry oraz te, które przyznają, że dominuje w nim zło. Teoria polityczna Johna Locke'a należy na pewno do tej pierwszej i jest tylko inną postacią etyki, co zresztą przyznaje sam jej autor: „Prawdziwa polityka, tak jak ją widzę, jest częścią filozofii moralnej, a ta nie jest niczym innym, jak sztuką zachowywania uprawnień człowieka w społeczeństwie i wspierania wspólnoty w społeczeństwie”. Tak właśnie jest: dzięki swej dobrej naturze ludzie łączą się we wspólnotę i żyją wedle określonych wspólnych praw, uważanych przez wszystkich za rozumne i słuszne. Wspólnota wyłania z siebie władzę, która jest przeniesieniem na instytucję władz każdego i wszystkich, przyrodzonych władz; w ten sposób władza polityczna jest, jak owe władze, określona z góry przez swoje zadanie: ochronę naturalnych praw każdej jednostki, i nie istnieje sama dla siebie. Jako poddana prawu naturalnemu jest więc nieoddzielalna od społeczeństwa, tym bardziej, że jest sprawowana demokratycznie.

Wszystko, co sprawia, że teoria polityczna Johna Locke'a może być uznana za modelowy przykład nowożytnej „dedukcyjnej” filozofii polityki, sprawia jednocześnie, że nie ma i nie może być w niej miejsca na omówienie zasadniczych problemów realnie funkcjonującego nowoczesnego państwa. Obraz człowieka, problemy i pytania, w nowożytnych etykach politycznych są bowiem zgoła odmienne od tych, z którymi boryka się bliskie realiom polityki i realiom dziejów myślenie o państwie.

Podstawowe elementy strukturalne organizacji politycznej zwanej państwem to – przede wszystkim – władza suwerenna, przestrzenny charakter ustanawianego przez nią porządku publicznego, podział na władzę i społeczeństwo*, prawo stanowione w przeciwieństwie do tradycyjnego, zwyczajowego lub naturalnego, podział na prawo publiczne i prywatne. Nie zostały one zapożyczone z żadnej teoretycznej rozprawy czy traktatu, nie są praktycznym zastosowaniem teorii, której autor uznawał, że w rzeczywistości politycznej znajduje się tylko to, co znajdować się powinno i nic więcej. Powstały one raczej z potrzeby chwili, z konieczności szybkiego uporania się z nagle powstałą sytuacją, która zmuszała do poszukiwania rozwiązań czysto praktycznych, doraźnych, choć – jak się okazało – wcale nie krótkotrwałych ani pozbawionych racjonalności. Państwo jest tworem historycznym, ale nie w tym oczywistym skądinąd znaczeniu, że można określić w przybliżeniu okoliczności i datę jego

¹⁴ C. Schmitt: *Begriff des Politischen*. Berlin 1928.

* W niniejszym artykule omówione zostaną tylko dwie kwestie: władza suwerenna i podział na państwo i społeczeństwo.

powstania. Historyczność oznacza tu raczej, że państwo powstało wskutek pojawienia się nowej, szczególnej sytuacji, będącej niezamierzonym i nie przewidzianym wynikiem działań ludzkich, działań, których znaczenie oddziela się od ich pierwotnej intencji i usamodzielnia się, staje się właśnie historią, niezależnie czy miałyby chodzić o historię społeczną, polityczną, czy też historię pojedynczego narodu.

Zewnętrzne okoliczności towarzyszące pojawieniu się nowoczesnego państwa są dość powszechnie znane i opisywane w podręcznikach historii jako zjawiska składające się na proces powstawania monarchii absolutnej w Europie: koncentracja władzy w ręku suwerena, uniezależnienie się od zwierzchnictwa papieża (wprowadzenie zasady *cuius regio eius religio* lub powstanie kościoła narodowego), tworzenie sprawniejszej i bardziej rozbudowanej administracji państwa, armii zawodowej, namiastki gospodarki narodowej poddanej celom państwowym¹⁵. Rzadko jednak zdarza się, także i w polskiej historiografii, aby poza tymi zewnętrznymi zjawiskami usiłowano dostrzec istnienie czegoś zasadniczo nowego, nowej zupełnie formy życia politycznego, nowego porządku mającego wyraźną przejrzystą strukturę i swoistą racjonalność. Zmysł metafizyczny wykazuje tu raczej tylko historiografia niemiecka, której wielu wybitnych przedstawicieli poczynawszy od klasyków: Burckhardta, Rankego, poprzez Alfreda i Maxa Webera, aż po współczesnych: Ernsta Forsthoffa i Ernsta W. Böckenförde – głosiło i głosi pogląd wyrażony w tytule odczytu wspomnianego tutaj Carla Schmitta¹⁶, że państwo jest pojęciem konkretnym (nie ogólnohistorycznym), związanym z określoną epoką historyczną (nowożytną), w dziejach Europy. W trwającej od pewnego czasu dyskusji nad *Moderne*, nad istotą czasów nowoczesnych, pojawia się i taki pogląd, iż swoistość tego okresu wyraża właśnie państwo jako nowoczesna forma porządku politycznego nigdzie wcześniej nieznana i niemożliwa.

Alfred Weber, ceniony socjolog kultury, historyk i filozof o ciekawym, choć nie dość znanym, dorobku naukowym tak pisze o państwie w swej wczesnej pracy pt. *Krise der Staatsgedankens in Europa* (1922): „Wszystkie definicje tego, co my Europejczycy określamy dziś jako państwo, definicje prawnicze jak i socjologiczne, odnoszą się w rzeczywistości do historycznego *novum*, które pojawiło się w Europie niespodziewanie, w określonym momencie, i które następnie opatrzone właśnie słowem »państwo« używanym później w całkiem ogólnym znaczeniu; jak wiadomo słowo to, użyte na określenie społeczności politycznie zorganizowanej, pojawiło się w dziejach nie wcześniej niż krótko przed Machiavellim. Ani Grekom, ani Rzymianom, ani też Wiekom Średnim

¹⁵ D. Grimm: *Der Staat in der kontinentaleuropäischen Tradition*. W: Tenże: *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1987.

¹⁶ C. Schmitt: *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*. W: Tenże: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. Berlin 1958.

mającym mniej więcej ten sam słownik polityczny, nie znane było pojęcie państwa. Mommsenowskie rzymskie prawo państwowe jest właściwie *contradictio in adiecto*. Używano oczywiście *urbs*, *civitas*, *nomen latinum*, *socii*, później zaś *imperium* itd., ale niczego, co – dla określenia wspólnoty politycznej – wiązałoby się ze słowem »status«. W istocie zatem pojęcie państwa, którego abstrakcyjnych elementów używa się w opisie struktur politycznych na całej Ziemi, nie jest niczym innym jak nowoczesnym europejskim państwem, ciałem politycznym, które pojawiło się w epoce Renesansu, równocześnie z ... nowoczesnym kapitalizmem”¹⁷.

Główną cechą wyróżniającą państwo wśród innych organizacji politycznych jest suwerenny charakter władzy. Władza w państwie jest suwerenna – to zdanie można uważać za sąd analityczny. Nie wchodząc tu w zawiły problem istoty suwerenności, dla którego wyjaśnienia zbudowano do dziś wiele teorii, można w tym miejscu tyle tylko powiedzieć, że suwerenność to niezależność władzy od jakiegokolwiek, zarówno zewnętrznej jak i wewnętrznej siły. Używając filozoficznych pojęć można powiedzieć, że władza suwerenna to władza istniejąca sama w sobie i sama przez się, nie zaś władza dzięki czemuś innemu. Co to jednak w rzeczywistości znaczy? Jak przejść od prawnego do socjologicznego pojęcia władzy? Przy takim określeniu podmiot suwerennej władzy może ją sprawować wyłącznie w dwóch przypadkach: albo nad samym sobą, albo nad tym, co jest jego wytworem. Problemy z pojęciowym uchwyceniem istoty suwerenności pojawiają się – jak widać – już na początku, dlatego jest to jedno z głównych pojęć analizowanych przez teorię prawa państwowego¹⁸.

Współczesny niemiecki historyk i teoretyk prawa Helmut Quaritsch nadał jednemu z rozdziałów swej monografii dotyczącej historii pojęcia suwerenności tytuł: „O niemożliwości pojęcia suwerenności w Średniowieczu”¹⁹. Jakkolwiek już od XIII w. przedstawiano króla francuskiego, a także angielskiego jako suwerena, to jednak – pisze Quaritsch – suwerenność ta była rozumiana jako atrybut związany z wymierzaniem sprawiedliwości, wydawaniem wyroków w poszczególnych przypadkach, co przysługiwało nie tylko królowi, ale także wielu innym władcom feudalnym. Istniał wprawdzie podział kompetencji między Kościołem a organizacją polityczną w Wiekach Średnich, przyznając papieżowi zakres rzeczy duchowych, zaś królowi – doczesnych, jednak sam ten podział był ustanowiony przez Kościół, będący rzeczywistą instancją suwerenną. Kto określa granice suwerenności dowodzi, że sam jest suwerenem. Nowożytne pojęcie państwa nie ograniczało już suwerenności władzy państwowej do tzw. temporalistów.

Znany amerykański politolog niemieckiego pochodzenia Carl Joachim Friedrich dzieląc pogląd, że państwo pojawiło się w Europie dopiero w XVI w.

¹⁷ A. Weber: *Krise der Staatsgedankens in Europa*. Stuttgart 1922, s. 12.

¹⁸ H. Heller: *Die Souveränität*. Berlin und Leipzig 1927.

¹⁹ H. Quaritsch: *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*. Berlin 1982.

wraz z ideą suwerenności przypomina także, iż towarzyszyła temu depersonalizacja naczelnych funkcji państwowych: „Idea suwerenności sprawiła, iż stosunek króla do poddanych uległ depersonalizacji. W epoce feudalnej wszystkie relacje tego rodzaju były kształtowane jako osobiste więzi wierności i lojalności pomiędzy seniorem i wasalem. Znaczy to, że zasadą związku pomiędzy panem feudalnym a wasalem był stosunek osobistej wzajemności. Stosunek taki pomiędzy panującym i poddanym w istotny sposób ograniczał możliwość sprawowania funkcji i egzekwowania obowiązków państwowych i z tego powodu nie odpowiadał potrzebom organizowania życia zbiorowego na rozległym obszarze państwa”²⁰.

Problem suwerenności był problemem epoki podobnie, jak blisko z nim związane, pojęcie racji stanu. Świadczą o tym najlepiej pisma takich myślicieli jak Jean Bodin, Thomas Hobbes, Niccolo Machiavelli, dokonujących głębokiej konceptualizacji fenomenów nowożytnej polityki i polityki w ogóle. A jednak w tekstach ściśle filozoficznych, systemowych, aspirujących do zupełności opisu świata, pojęcie suwerenności nie pojawia się. Nie pojawia się ani u Locke’a, ani w traktatach Spinozy, ani w rozprawach Rousseau, ani u Kanta. Owszem, pojawia się tam słowo „suweren”, ale znaczy ono coś innego. W racjonalistycznej teorii polityki pojęcie suwerenności, w znaczeniu historycznym, z istoty nie może się pojawić²¹. Każda z tych teorii jest bowiem próbą uprawomocnienia władzy jako takiej, czyli wywiedzenia jej z nadrzędnej racji, wykazania potrzeby jej istnienia w ściśle określonej formie stosownej do zadania, jakie ma spełniać. Tymczasem władza suwerenna jest pierwotna, a więc ma ważność aprioryczną, nie opiera się na uzasadnieniu, bo jest już wcześniej faktycznie dana i na tym, choć może to wydawać się dziwne, polega jej racjonalność.

Pojęcie suwerenności przeczy całkowicie filozoficznej idei porządku politycznego; władza nie ukierunkowana z góry etycznie, nie wpisana w kontekst wspólnie wyznawanego przez wszystkich ideału, któremu ma służyć, nie jest prawowita, jest przemocą a nie władzą. Jej uznanie oznaczałoby, że to, co miało istnieć dzięki racji, normie, wartości, stało się bytem samym w sobie i przez siebie, bytem, który jest sam swym początkiem i nadaje sam sobie prawa. Oznaczało to więc po prostu hipostazę, powoływanie bytu ponad potrzebę i to bytu absolutnego.

Ale to nie przypadek, że władza suwerenna przeciwstawna jest władzy ugruntowanej filozoficznie albowiem tam, gdzie skutek zróżnicowania społecznego, pluralizmu postaw i rozbieżności interesów, żaden światopogląd nie jest powszechny i nie może być podstawą władzy, tam władza musi ustanawiać samą siebie.

²⁰ C.J. Friedrich: *Der Verfassungsstaat der Neuzeit*. Berlin 1953, s. 17.

²¹ H. Heller: *Die Souveränität*, wyd. cyt.

Obok suwerenności równie istotnym elementem struktury nowoczesnego państwa jest rozdział władzy i społeczeństwa, państwa i społeczeństwa. Wynika on logicznie z faktu pierwszego. Skoro władza suwerenna, czyli niezależna od wszelkich sił konstytuuje państwo, to w ten sposób państwo oddziela się funkcjonalnie od społeczeństwa, wobec którego staje się czymś zewnętrznym, przeciwnym, co nie znaczy wcale, wrogim lub obcym. Rozdział, o którym mowa, może oczywiście mieć miejsce także w państwie demokratycznym (bez niego prawa podstawowe obywatela nie miałyby sensu); będzie on wówczas oddzielaniem się dwóch różnych perspektyw widzenia problemów życia tej samej zbiorowości, takim samym oddzieleniem, jak w przypadku jednostkowej świadomości jest rozdział na działanie spontaniczne i autorefleksję (samokontrolę).

Odrębność państwa i społeczeństwa, pojawiająca się wraz z zaistnieniem władzy suwerennej, nie jest czymś wyraźnie istniejącym nawet jeszcze w początkach ery nowożytnej²². Tym bardziej trudno jest utrzymywać, że powszechniki „państwo” i „społeczeństwo” mają w Średniowieczu odniesienie do rzeczywistości²³. Pojęcia te jako uniwersalne, ogólnohistoryczne zaczęły być używane właściwie dopiero od końca XVIII stulecia, a upowszechnione zostały przez materializm historyczny. Przeciwnieństwo, które istnieje pomiędzy nimi widoczne jest zwłaszcza wtedy, gdy podmiotem władzy, suwerenem, jest jednostka, monarcha absolutny. Jest on w sposób naturalny osobą autonomiczną, czym symbolizuje niepodzielność władzy i jej odrębność wobec społeczeństwa.

Rozdział na państwo i społeczeństwo nie jest anomalią, przejawem korupcji władzy lub jej zapędów dyktatorskich. Wynika on z potrzeby wyodrębnienia państwa jako władzy ustanawiającej przestrzenny porządek nałożony na istniejące niezależnie, zdeintegrowane społeczeństwo w celu ochrony dobra wspólnego: pokoju. Suweren wprowadzając określony stan prawny na terytorium zamkniętym w obrębie wytyczonych granic dąży jednocześnie do zrównania wszystkich jego mieszkańców pod względem podległości wobec władzy, którą stanowi. Poddani różnych stanów stają się pod tym właśnie względem wobec siebie równi, co jeszcze oczywiście nie znaczy równi wobec prawa. „Ten proces koncentracji i centralizacji władzy oznacza dla jednostek – pisze Ernst-Wolfgang Böckenförde – wyobcowanie i uwolnienie z konkretnych i feudalnych porządków życia zbiorowego i panowania, porządków..., które tracą swój zwierzchni i polityczny charakter. W ich miejsce pojawia się bezpośrednie odniesienie jednostki jako poddanego do króla, względnie pana feudalnego. Stany, które dotąd posiadały własne kompetencje w zakresie

²² T. Schieder (wyd.): *Handbuch der europäischen Geschichte*. Tom 3. Stuttgart 1979, s. 387–430.

²³ E.W. Böckenförde: *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*. Opladen 1973.

sprawowania władzy stają się teraz warstwami społecznymi. Na płaszczyźnie powstającego w wyniku koncentracji władzy społeczeństwa poddanych, stany oznaczają poddanych uprzywilejowanych”²⁴. Wspomniany tu proces jest długotrwały i wielostopniowy. Do końca XVIII stulecia władza państwowa bezpośrednio dotyczyła nie nazbyt dużej liczby osób tzw. warstw wyższych. Monarcha sprawował także bezpośrednio pewne funkcje dla ściśle wyróżnionych grup ludności (pielgrzymów, kupców, biedoty). Wprawdzie różne warstwy ludności chłopskiej miały prawo odwoływać się od wyroków sądów feudalnych do władz zwierzchnich, jednak miało to miejsce w wypadkach szczególnych, wyjątkowych, tym bardziej więc potwierdzało regułę tylko pośredniego sprawowania władzy królewskiej, państwowej nad szerokimi kręgami społeczeństwa²⁵.

Wracając teraz do teorii politycznej Johna Locke’a oraz jego pojęcia ciała politycznego, trzeba stwierdzić, że również rozdział na państwo i społeczeństwo nie zgadza się (jak przedtem pojęcie suwerenności) z samą ideą społeczeństwa obywatelskiego, czyli społeczeństwa samorządnego, wyłaniającego rząd po uprzednim samoukonstytuowaniu się we wspólnotę regulowaną prawem naturalnym. Umowa społeczna nie jest przecież zawierana pomiędzy społeczeństwem a istniejącą już władzą, lecz jest umową, która tworzy społeczeństwo i jednocześnie powołuje rząd. Jeden akt bez drugiego nie istnieje, jeden bez drugiego nie ma sensu. Społeczeństwo i władza powstają jako momenty tego samego procesu, procesu samoorganizowania się jednostek tworzących w następstwie jedno ciało – *body politics*. Dlatego są ze sobą ściśle związane, są po prostu różnymi częściami tego samego. Władza polityczna jest wprawdzie czymś rzeczowo różnym, ale – co najważniejsze – całkowicie służebnym wobec społeczeństwa, podległym prawu naturalnemu, mającemu samoistną ważność. Jest to prawo, którego powszechność czyni ze zbioru jednostek wspólnotę, społeczeństwo obywatelskie.

Suwerenność, czyli niezależność, odrębność władzy od społeczeństwa oznacza, w języku pojęć teorii Locke’a, że sprawujący władzę i poddani trwają nadal w stanie natury, co więcej, samo poddanie człowieka, jednostki władzy absolutnej jest równoznaczne z wstąpieniem z nim w stan wojny²⁶. Inaczej: suwerenność oznacza rozdział między władzą a społeczeństwem, czyli stan, w którym oba te bieguny relacji panowanie-podległość nie są objęte jednym, wspólnym, absolutnie ważnym, danym z góry przez Naturę, Rozum, prawem.

Nawet dla empirysty Locke’a, nie mówiąc już o takich filozofach jak Spinoza czy Kant, pojęcie wspólnoty politycznej ma znaczenie metafizyczne; jest bowiem oparte na pojęciu natury ludzkiej. Locke’a *body politics* jest porównywalne z *res publica* lub *Gemeinwesen*, ponieważ oznacza jedność, całość,

²⁴ Tamże, s. 11.

²⁵ T. Schieder, *Handbuch...*, wyd. cyt., s. 387.

²⁶ J. Locke: *Dwa traktaty...*, wyd. cyt., s. 174.

podobnie jak *ousia* – byt, który w sobie samym posiada rację i podstawę swego istnienia. Właśnie takim bytem niezależnym, autonomicznym, czyli samostwarzającym się, autarkicznym, miała być *polis* Greków. Ta sama idea przyświeca racjonalistom politycznym XVII i XVIII w. Jak człowiek jest kreatorem samego siebie mającym w rękach własny los, urzeczywistniającym w życiu *telos*, entelechię, swoje przeznaczenie uznane przez niego w sposób wolny, tak i wspólnota ludzka jest autonomiczną zbiorowością, gigantyczną monadą, w której – parafrazując myśl Leibniza – pomiędzy częściami, innymi monadami, istnieje harmonia z góry ustanowiona przez prawo naturalne²⁷.

* * *

Trzeba na koniec²⁸ podkreślić, że stwierdzenie dyskrepancji²⁹ pomiędzy strukturą państwa – organizacji politycznej czasów nowszych – a zasadami porządku politycznego przedstawionymi przez Johna Locke'a, prowadzi nie tylko do uchylecia poglądu o rzekomo paradygmatycznym charakterze *Dwóch traktatów...*, ale także odsłania po części swoistą racjonalność państwa oraz zwraca uwagę na nie zawsze wyraźnie dostrzegany głęboki wymiar etyczny teorii politycznej autora *Listu o tolerancji*.

W gruncie rzeczy nowożytne etyki polityczne Locke'a, Rousseau, Montesquieu, Kanta, widzą społeczeństwo, pod pewnym zasadniczym względem podobnie, mianowicie jako społeczność homogeniczną. Wnioskowanie jest proste: jeśli człowiek ma określoną naturę, którą można poznać, to społeczeństwo jako wielość takich samych istot jest jednorodne. Homogeniczność społeczeństwa jest zatem konsekwencją przyjęcia tezy o istnieniu natury ludzkiej i możliwości jej pełnego poznania przez filozofię. Jednakże to zasadnicze dla racjonalizmu politycznego, choć często przemilczane założenie, sprawia, że podstawowy problem polityki pozostaje przez teoretyków prawa natury niezauważony. Rację ma bowiem Hannah Arendt przypominając znaną skądiną od dawna prawdę, iż polityka to zjawisko wynikające z faktu wielości i różnorodności ludzi, z faktu występowania w zbiorowości różnych interesów, zapartywań, wyznań, światopoglądów, które antagonizują jej członków³⁰. Tymczasem nowożytna etyka polityczna mogłaby istnieć i obowiązywać nawet wtedy, gdyby świat był zamieszkały tylko przez jedną istotę ludzką.

John Locke i inni teoretycy prawa natury głoszą poglądy podkreślające indywidualizm natury ludzkiej. Jest to jednak tylko polemika z Arystotelesem, zaprzeczenie jego tezy o naturze człowieka jako *zoon politikon*, a nie prawdziwe uznanie indywidualności, ta bowiem znika w abstrakcji ogólnego pojęcia natury

²⁷ Tamże, s. 225–226.

²⁸ Szczegółowe omówienie wszystkich elementów nowoczesnego państwa w ich relacji do teorii Locke'a wykracza dalece poza ramy jednego artykułu.

²⁹ Polemiczny charakter tekstu Locke'a skierowanego przeciwko monarchii absolutnej nie czyni bynajmniej dyskrepancji tej oczywistą.

³⁰ H. Arendt: *Was ist Politik*. München 1993, s. 9.

ludzkiej. Trafnie krytykuje ich za to filozof niemieckiej Restauracji Friedrich Julius Stahl pisząc: „Rozum, który ma ugruntować etos potrzebuje pojęcia podstawowego, z którego etos będzie mógł zostać wywiedziony [...] Wedle subiektywno-racjonalistycznego stanowiska zawartego w teorii prawa natury takim pojęciem jest byt podmiotu myślącego – natura ludzka. W rzeczywistości jednak natura ludzka nie jest abstrakcyjna, lecz zawsze już określona, określona przez indywidualność, otoczenie, los, czas, materię, krótko mówiąc: przez historię. Istniejąc jednak w tej określoności nie posiada ona w sobie logicznej konieczności [pojęcia abstrakcyjnego – *dop. P.K.*]”³¹.

Indywidualność i historia powracają jednak jako problemy wskutek wielości i różnorodności powstających teorii prawa natury oraz w związku z faktem, że konkretna obowiązywalność którejkolwiek z nich jest konsekwencją osobistego wyboru podjętego w przekonaniu, że człowiek jest bytem autonomicznym, czyli nie podlega innym prawom jak tylko ustanowionym przez samego siebie. Niestety, to przekonanie zostanie później uznane nie bez racji za przejaw anarchizmu³², i kryterium słuszności, prawowitości porządku politycznego stanie się jego formalna legalność.

³¹ F.J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts*. Tom 1. Freiburg 1858, s. 111.

³² R. Spaemann: *Utopie der Herrschaftsfreiheit*. W: M. Riedel: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Stuttgart 1968, s. 735–752.