

**Marta Majorek**

**Jednostka  
Państwo  
Prawo**

TEORIE POLITYCZNEGO ZOBOWIĄZANIA



**Marta Majorek**

**Jednostka  
Państwo  
Prawo**

TEORIE POLITYCZNEGO ZOBOWIĄZANIA

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:  
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja: prof. dr hab. Włodzimierz Bernacki

Redakcja: Roman Małecki

Okładka: Joanna Sroka

Redaktor prowadzący: Halina Baszak-Jaroń

Korekta: zespół

ISBN 978-83-7571-328-2

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2014

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie, ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich.

Na zlecenie:



Krakowskiej Akademii  
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
[www.ka.edu.pl](http://www.ka.edu.pl)

Wydawca:

Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2014

Sprzedaż prowadzi: Księgarnia u Frycza

Kampus Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1 A, 30-705 Kraków

tel./faks: (12) 252 45 93; e-mail: [ksiegarnia@kte.pl](mailto:ksiegarnia@kte.pl)

DTP: Joanna Sroka

Druk i oprawa: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o.

# Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	7
<b>Rozdział I</b>	
<b>Polityczne zobowiązanie.</b>	
<b>Charakterystyka pojęcia i podstawowe problemy definicyjne</b> .....	17
1.1. Zobowiązanie a obowiązek .....	17
1.2. Główne problemy charakterystyczne dla zagadnienia politycznego zobowiązania .....	38
<b>Rozdział II</b>	
<b>Myśl nowożytna i umowa społeczna</b>	
<b>w kontekście politycznego zobowiązania</b> .....	61
2.1. Thomasa Hobbesa wizja zobowiązań .....	62
2.2. John Locke: koncepcja umowy społecznej i problem politycznego zobowiązania .....	84
2.3. Krytyka teorii umowy społecznej w kontekście idei politycznego zobowiązania .....	98
<b>Rozdział III</b>	
<b>Thomas Hill Green i narodziny pojęcia</b>	
<b>politycznego zobowiązania</b> .....	107
3.1. Idealizm brytyjski .....	107
3.2. Wolność i dobro wspólne w filozofii T.H. Greena .....	112
3.3. Podstawy idei politycznego zobowiązania w myśli politycznej T.H. Greena .....	124

**Rozdział IV****Współczesne teoretyczne ujęcia zagadnienia**

<b>politycznego zobowiązania</b> .....	135
4.1. Teoria zgody jako uprawomocnienie politycznego zobowiązania.....	135
4.1.1. Charakterystyka podstawowych cech teorii zgody .....	136
4.1.2. Współczesna teoria zgody w kontekście politycznego zobowiązania.....	141
4.2. Deontologiczne koncepcje politycznego zobowiązania.....	155
4.2.1. Teoria obowiązku wdzięczności jako podstawa kreacji zobowiązania o charakterze politycznym ....	157
4.2.2. Polityczne zobowiązanie a istnienie naturalnego obowiązku sprawiedliwości .....	167
4.2.3. Zasada fair play jako podstawa zobowiązań o charakterze politycznym.....	178
4.3. Wspólnotowa koncepcja politycznego zobowiązania .....	191
4.4. W poszukiwaniu teorii politycznego zobowiązania. Koncepcje hybrydowe i wieloaspektowe .....	204
 <b>Zakończenie</b> .....	 223
 <b>Bibliografia</b> .....	 227
 <b>Indeks nazwisk</b> .....	 249

## Wstęp

Niewątpliwie można stwierdzić, że koncepcja umowy społecznej jest przywoływana częstokroć jako ta, która z powodzeniem uprawomocnia obowiązek jednostki do przestrzegania istniejącego prawa. Nie dziwi zatem, że dyskusja w kwestii politycznego zobowiązania, prowadzona przez anglosaskich myślicieli jeszcze w trzecim ćwierćwieczu XX wieku, była skoncentrowana wokół koncepcji zakładającej, iż podstawą jego istnienia jest zgoda ze strony rządowych. Był to bezsprzecznie przyczynek do dalszego rozwoju myśli w tym temacie, a efekty wspomnianego rozwoju, wraz z mającą obecnie miejsce debatą, staną się przedmiotem niniejszego opracowania. Odwołując się do dorobku współczesnych anglosaskich twórców<sup>1</sup>, zostanie najpierw postawiona pierwsza teza, zakładająca, że w ramach systemów demokratycznych można mówić o istnieniu politycznego zobowiązania<sup>2</sup>.

W celu podjęcia próby utrzymania prawomocności powyższych założeń, należy się cofnąć w pierwszym rzędzie właśnie do pism autorów koncepcji umowy społecznej, przy czym warto zaznaczyć, że pod uwagę będą brane dzieła czołowych angielskich autorów podnoszących tę tematykę, a miano-

---

<sup>1</sup> Problematyka politycznego zobowiązania jest obecnie szeroko dyskutowana. Do podstawowych opracowań w tym obszarze należy zaliczyć między innymi publikacje: G. Klosko (*Political Obligations*, Oxford 2005; *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Lanham 2004); J. Hortona (*Political Obligation*, London 1992); M. Gilbert (*A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment and the Bonds of Society*, Oxford 2006); H. Berana (*The Consent Theory of Political Obligation*, London 1987); P. Harrisa (*On Political Obligation*, London – New York 1990); A.J. Simmonsa (*Moral Principles and Political Obligations*, Princeton 1979); Ch. Wellmana (*Is There a Duty to Obey the Law?*, Cambridge 2005) oraz wielu innych, uznanych badaczy zagadnienia.

<sup>2</sup> Zaznaczenia wymaga fakt osadzenia omawianego zagadnienia w tradycji liberalno-demokratycznej, co w wyraźny sposób nadaje kształt toczącej się współcześnie debacie. Za przykład można podać chociażby zamieszczoną we wprowadzeniu do *Political Obligations* uwagę G. Klosko, że jego propozycja jest usytuowana w liberalnej perspektywie teoretycznej. Dotyczy to również większości innych, przywoływanych na łamach tejże pracy autorów.

wicie Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a. W dalszej kolejności uwaga zostanie skoncentrowana na wspomnianej współczesnej debacie toczącej się wokół przedmiotowego zagadnienia.

Rozważania zaprezentowane na wstępie tego opracowania zostały poświęcone próbie udzielenia odpowiedzi na wyłaniające się pytania w przedmiocie samego pojęcia politycznego zobowiązania. Jest oczywiste, że Thomas Hill Green starał się podkreślić przede wszystkim fakt, iż pod tym terminem kryje się coś więcej niż obowiązek przestrzegania prawa ze względu na grożące sankcje w wypadku jego łamania. Powstaje jednak pytanie, dlaczego mowa o zobowiązaniu, a nie o obowiązku? Zobowiązanie to przecież także obowiązek, jeśli bierze się pod uwagę właśnie zobowiązanie o charakterze politycznym. Często terminy 'zobowiązanie' (*obligation*) i 'obowiązek' (*duty*) traktuje się zamiennie, lecz niektórzy autorzy rozróżniają oba powyższe pojęcia, argumentując, że zobowiązanie powstaje w wyniku dobrowolnego podjęcia jakiegoś działania, a obowiązek nie zakłada dobrowolności. Niemniej można spotkać się z różnorodnym pojmowaniem tych dwóch bliskich znaczeniowo terminów. W inny sposób rozumie je John Rawls, inaczej Harry Beran, zaś jeszcze inaczej Richard K. Dagger, co może rodzić szereg wątpliwości, a w konsekwencji prowadzić do nieścisłości. Wskazane jest zatem dokonanie rzetelnej analizy w tym zakresie, która to pozwoli na zachowanie przejrzystości używanych pojęć.

Część pierwszą niniejszej publikacji będą zamykać rozważania dotyczące się różnorodnych kwestii rodzących wątpliwości oraz dotyczące elementów charakterystycznych dla przedmiotowego zagadnienia. W pierwszym rzędzie wskazane zostanie, że koncepcja teoretyczna, która uprawomocniać ma istnienie zobowiązania politycznego winna spełniać szereg wymogów, by została uznana za satysfakcjonującą. Wysoce problematyczny jest niejednokrotnie stawiany zarzut, że żadna z proponowanych dotychczas propozycji teoretycznych nie jest w stanie w sposób zadowalający spełnić wszystkich stawianych jej warunków. Mowa tutaj zwłaszcza o wymogu szczególności oraz wymogu uniwersalności, a także o licznych problemach, jakie rodzą wszelkie podejścia zakładające konieczność istnienia elementu woluntaryzmu. Pewne wątpliwości budzić może również charakter samych zobowiązań natury politycznej, a ściślej rzecz ujmując, pojmowanie ich jako zobowiązań *prima facie*, lub brak konsensu w przedmiocie ich mocy. Należy zastanowić się zatem, czy rzeczywiście bezwzględnie wszystkie z wymienionych wymogów są konieczne do spełnienia, by móc zakładać, że dana koncepcja jest satysfakcjonująca, a także



rozstrzygnąć pozostałe zasygnalizowane problemy związane głównie z cechami charakterystycznymi, właściwymi do politycznego zobowiązania.

W celu bardziej szczegółowego oglądu prezentowanego zagadnienia oraz ukazania szerszej perspektywy, należy uznać za wskazane odwołanie się do genezy opisywanej idei, której najbardziej wyraźne przejawy można dostrzec w koncepcjach umowy społecznej. W drugiej części pracy będzie zatem zasadne odniesienie się zwłaszcza do twórczości T. Hobbesa oraz J. Locke'a. Bazując na istotnych różnicach w obu podejściach, da się zauważyć także aspekty, które można określić jako ważne dla koncepcji politycznego zobowiązania<sup>3</sup>. Studia w tym obszarze mają dać odpowiedź, czy elementy koncepcji umowy społecznej w prezentowanych przez obu myślicieli formach stanowią i stanowią podwalinę idei politycznego zobowiązania, czy też takie wnioski byłyby zbyt daleko idące. W tym względzie warto wydaje się rozważenie kwestii odnoszącej się do formy umowy społecznej, a co za tym idzie do wynikającego zeń zobowiązania do przestrzegania prawa.

Niebagatelną rolę w rozwoju omawianej koncepcji odegrał dziewiętnastowieczny filozof brytyjski, Thomas Hill Green, któremu poświęcona zostanie część trzecia opracowania. Formułował on swe założenia w odpowiedzi na popularną wówczas myśl Dawida Hume'a oraz rozwój idei związanych z ewolucjonizmem. Wyraźnie odcinał się od powyższych koncepcji, argumentując, że są one nie tylko szkodliwe w sensie teoretycznych założeń, lecz charakteryzuje je zgubny wpływ na praktykę społeczną. Green w swej myśli kładł nacisk na wolność jednostki, która jest ugruntowana nie poprzez fakt możliwości czynienia wszystkiego w dowolny sposób, lecz odnosi się do właściwości postrzegania dobra, które umysł objawia jednostce jako dobro prawdziwe. Nie jest to jednak możliwe do realizacji w samotności, lecz wyłącznie wtedy, gdy jednostki tworzą pewną zorganizowaną społeczną całość. Społeczeństwo jest zatem równie niezbędne w kształtowaniu jednostki, tak jak poszczególne indywidua są konieczne w procesie tworzenia społeczeństwa. Nie przeczy to jednak, czy też, innymi słowy, nie umniejsza wolności i indywidualności jednostki, lecz wpływa tylko na jej ulepszenie. Społeczeństwo jest koniecznym warunkiem rozwoju indywidualnych możliwości oraz czynnikiem udoskonalającym swych członków. Jednostki nie mogą rozwijać się w izolacji, jak stwierdza Green, tak więc dobro moralne nie może się jedynie sprowadzać do

---

<sup>3</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford 1957, s. 4; H. Pitkin, *Obligation and Consent – Part One*, „American Political Science Review” 1965, t. 59, nr 4, s. 994.

wartości indywidualnych, właściwych tylko jednostkom. Instytucje publiczne powinny być rezultatem moralnych idei jednostek, które tworzą społeczeństwo. Jeśli tak jest faktycznie, wówczas podejście to daje grunt do koncepcji politycznego zobowiązania jednostek w stosunku do prawa tworzonego przez tak rozumiane instytucje<sup>4</sup>.

Termin *'political obligation'* Green zaproponował w swojej rozprawie pod tytułem *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1924). Badacze podkreślają, że to właśnie Green i środowisko brytyjskich idealistów powołałi do życia swego rodzaju moralną teorię uprawiania polityki. Dowodzi tego fakt, że rozwinęli oni całościową teorię, która nadała państwu pewien szczególnie wymiar moralny, koncentrując uwagę na znaczeniu wspólnoty i obywatelstwa jako instytucji, w obrębie których zasady określające dobro mogą być formułowane w sposób jednakowy dla wszystkich klas i grup interesu<sup>5</sup>. Idea dobra wspólnego, zaproponowana przez Greena, ma kluczowe znaczenie dla moralnego ujęcia polityki w rozumieniu wspomnianego nurtu brytyjskiego idealizmu.

Dobro wspólne, traktowane jako świadomość wspólnoty interesu, stanowi podłoże Greena teorii politycznego zobowiązania. Autor *Lectures on the Principles of Political Obligation* postrzega dobro w kontekście samorealizacji, zakładającej wzajemne oddziaływanie jednostki i społeczeństwa, nie wykluczając jednocześnie bliskiej podejściu liberalnemu możliwości indywidualnej samorealizacji, z zaznaczeniem, że pełne samozadowolenie może zostać osiągnięte jedynie we wspólnocie. Podczas gdy istnienie dobra wspólnego nie zależy bezpośrednio od obecności państwa, wysuwa ono niejako pod adresem swoich obywateli żądanie podporządkowania się stanowionym przezeń regułom<sup>6</sup>. Podporządkowanie owym regułom jest niezbędne właśnie do osiągnięcia dobra wspólnego. Jednakowoż rządy częstokroć roszczą sobie prawo do reprezentowania wspólnego interesu, w związku z czym powstaje pytanie o charakterze zasadniczym: jaki czynnik decyduje o tym, że obywatele uznają i poddają się owej reprezentacji? Według Greena, postawę tę warunkuje właśnie polityczne zobowiązanie.

<sup>4</sup> T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, *op. cit.*, s. 18.

<sup>5</sup> P.P. Nicholson, *A Moral View of Politics: T.H. Green and the British Idealists*, „Political Studies” 1987, t. 35, nr 1, s. 120.

<sup>6</sup> L. Gregory, *Ronald Dworkin, T.H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation*, „Social Theory and Practice” 2006, t. 32, nr 2, s. 209–210.

Koncentracja wyłącznie na ujęciu historycznym omawianego zagadnienia wydaje się wysoce niewystarczająca, zatem za główny trzon niniejszej książki uznać należy analizę współcześnie rozwijanych nurtów teoretycznych, która będzie stanowić najbardziej rozbudowaną część opracowania. Mamy bowiem do czynienia z ogromnym bogactwem piśmiennictwa, gdzie za główny przedmiot rozważań autorzy zdecydowali się obrać jedną z pięciu dyskutowanych współcześnie grup teorii. Zaliczyć do nich wypada współczesną koncepcję naturalnego obowiązku, teorie asocjacji, czy teorię fair play, traktując je jako te, dzięki którym można rozpatrywać, również wieloaspektowo, problem politycznego zobowiązania. Tocząca się wokół tego zagadnienia żywa debata z jednej strony gromadzi zwolenników różnych koncepcji teoretycznych politycznego zobowiązania, z drugiej zaś wywołuje dyskusje pomiędzy tymi, którzy są raczej skłonni negować sam fakt jego istnienia, a tymi, którzy nie podają go w wątpliwość, o czym traktować będą kolejne dwa rozdziały niniejszego opracowania.

Rozważania czwartego, ostatniego rozdziału otwiera omówienie współcześnie rozwijanej teorii konsensu jako podstawy dla zobowiązań, które wynikają z wyrażonej zgody jednostek. Jakkolwiek współcześnie takie stanowisko jest mocno atakowane, to jednak do chwili obecnej gromadzi grono zwolenników. Część krytyków nie podważa samej zgody jako możliwości czy też podstawy do generowania zobowiązania, lecz raczej podnosi fakt istnienia niewielkiej ilości jednostek, które w rzeczy samej taką zgodę wyrażają, co rodzi wątpliwości w kwestii postawionego uprzednio wymogu uniwersalności. Argumenty dotyczące zgody milczącej, bądź zakładanej hipotetycznie, nie przekonują wszakże oponentów co do założenia ugruntowującego polityczne zobowiązanie w ramach wzmiankowanej teorii<sup>7</sup>. Uwzględniając tę linię krytyki, zwolennicy czy też obrońcy teorii konsensu, jako podstawy obligacji do przestrzegania prawa, akceptują konieczność otwartego wyrażenia zgody i, co za tym idzie, proponują utworzenie specjalnych procedur, które umożliwiłyby społeczeństwu wypowiedzenie się w tej kwestii. W ramach tej koncepcji można przytaczać szereg innych głosów krytyki i prezentować argumenty, które mają tym głosom dać odpór, co wskazane będzie przy okazji szerszego omówienia teorii konsensu w odniesieniu do politycznego zobowiązania.

---

<sup>7</sup> A.J. Simmons, *Tacit Consent and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1976, t. 5, nr 3, s. 279–280.

W dalszej części czwartego rozdziału wzięta zostanie pod uwagę grupa trzech ujęć teoretycznych zaklasyfikowanych jako deontologiczne. Zalicza się do tej grupy znana, lecz już nie tak popularna jak omawiana wcześniej teoria zgody i – co więcej – jeszcze częściej poddawana krytyce teoria obowiązku wdzięczności. Szczyci się ona jednak niezbyt licznym gronem popleczników i obrońców. Jednym z przedstawicieli tego grona jest bez wątpienia A.D.M. Walker, autor *Political Obligation and the Argument from Gratitude* (1988). Najprościej rzecz ujmując, każdy obywatel powinien mieć polityczne zobowiązanie do przestrzegania prawa, wywodzące się z wdzięczności wobec państwa, wynikającej z kolei z faktu bycia beneficjentem dóbr odeń otrzymanych<sup>8</sup>. Oczywiście jest, że powyższa argumentacja znalazła się w ogniu krytyki, która w sposób szczegółowy zostanie omówiona w ramach podrozdziału traktującego na ten temat.

Kolejne podejście zaliczane do wyżej wzmiankowanej grupy, koncentrujące się wokół zagadnienia obowiązku jako pewnego naturalnego stanu, bazuje na wyraźnym rozróżnieniu zobowiązania od naturalnego obowiązku (*natural duty*). Takie rozumienie właściwe jest dla Rawlsa i jego zwolenników, którzy utrzymują, że zobowiązanie nie może powstać bez czynnego udziału jednostki. Przez taki udział będzie się rozumieć przykładowo podpisanie jakiegoś kontraktu czy złożenie obietnicy, podczas gdy naturalny obowiązek jest nam dany bez względu na dobrowolnie podjęte przez nas czynności. W takim oto wypadku można uciec się do stwierdzenia, że większość obywateli nie posiada niczego, co rozumieć można w kategoriach generalnego zobowiązania do przestrzegania prawa swojej państwowości, ponieważ obywatele ci nie poczynili odpowiednich kroków mających na celu jego ukonstytuowanie. Niemniej jednak każda jednostka powinna posiadać naturalny obowiązek wspierania sprawiedliwych instytucji i współpracy z nimi, bowiem ich działania (przykładowo tworzenie prawa) mają odniesienie do owych jednostek<sup>9</sup>.

Wyżej wskazane twierdzenia prowadzą do tezy, że tak rozumiany naturalny obowiązek zastępuje u Rawlsa polityczne zobowiązanie, lecz to z kolei implikuje kolejny wymagający rozważenia problem. Jeśli mianowicie założyć, że jednostki posiadają naturalny obowiązek wspierania sprawiedliwych insty-

<sup>8</sup> A.D.M. Walker, *Political Obligation and the Argument from Gratitude*, „Philosophy and Public Affairs” 1988, t. 17, nr 3, s. 191–211.

<sup>9</sup> S. Cushing, *Rawls and Duty Based Accounts of Political Obligation*, „APA Newsletters” 1999, nr 1, s. 1–2.

tucji oraz współpracy z nimi, to jest nader oczywiste, że wszystkie instytucje, rozpatrywane jako sprawiedliwe, będą dla jednostki równie ważne. Przeczy to jednak jednej z głównych tez politycznego zobowiązania, jaką jest przekonanie o istnieniu specjalnego rodzaju związku między jednostką a instytucjami państwa, którego ona jest obywatelem. Powstaje zatem pytanie, czy jest możliwe zmodyfikowanie tegoż podejścia w taki sposób, by wypełniało tenże wymóg i nadal mogło z powodzeniem stanowić umocowanie dla przedmiotowych zobowiązań. Na to i wiele innych, zrodzonych w toku analiz pytań, konieczne będzie udzielenie odpowiedzi, z których część pojawi się dopiero w rozdziale zamykającym niniejsze opracowanie.

Zaliczaną do wspomnianej grupy teorią zasługującą na pogłębioną analizę jest także podejście traktujące zasadę słuszności jako podstawę idei zobowiązania politycznego. Termin 'słuszność' jest tłumaczeniem angielskiego słowa *fairness*, które to Jan Winczorek w przekładzie dzieła Ronalda Dworkina *Imperium prawa* (2006) tak właśnie rozumie<sup>10</sup>. Niemniej jednak można pokusić się o stwierdzenie, że wyrażenie „fair play” tak głęboko zakorzeniło się już w języku polskim, iż jego brzmienie nie jest obce, co więcej, na dobre ugruntowało się jego znaczenie, także w języku potocznym.

Zasada fair play jest możliwa do zastosowania jedynie w ramach społeczeństwa, które można rozpatrywać jako twór ukształtowany i istniejący dzięki ściśle współpracującym w jego ramach jednostkom. Wykazane zostanie, że jednostki mają obowiązek zachowania się w sposób właściwy czy, innymi słowy, słuszny wobec innych, po to, by utrzymać tak funkcjonujący organizm państwowy. Wszakże, aby instytucje państwa mogły funkcjonować prawidłowo, konieczne jest istnienie norm prawnych, a współpraca winna odbywać się z ich poszanowaniem, ponieważ głównym zadaniem prawa jest utrzymanie tak skonstruowanego kooperatywnego systemu. W tym właśnie polu można osadzić polityczne zobowiązania<sup>11</sup>, choć i taka propozycja nie jest wolna od szeregu krytycznych argumentów, które zostaną wyczerpująco przedstawione wraz z różnorodnymi modyfikacjami mającymi na celu odparcie poglądów przeciwnych.

Niemniej istotne ujęcie teoretyczne w kwestii problemu politycznego zobowiązania koncentruje się wokół twierdzenia, że tego typu zobowiązanie ma

---

<sup>10</sup> Tak też termin ten tłumaczy Marek Zirk-Sadowski we *Wprowadzeniu do Imperium prawa* Dworkina, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa*, Warszawa 2006, s. XXI; zob. także O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 49, gdzie w przekładzie Czesława Porębskiego *fairness* tłumaczone jest jako 'uczciwość'.

<sup>11</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, „Ethics” 1987, t. 97, nr 2, s. 34.

charakter zobowiązania wspólnotowego i jest wynikiem członkostwa w pewnej grupie. Co może okazać się ciekawe, wspomniane członkostwo nie musi być aktem naszej woli, wolnym wyborem, taki stan rzeczy może być od wolnej woli niezależny bądź członkostwo takie może mieć charakter zgoła przymusowy. Częstość podnosi się w ramach tego ujęcia, że wspólnota polityczna jest w tym względzie upodobniona do rodziny, wobec tego jesteśmy jej członkami z racji przyjścia na świat w jej obrębie. Przywołuje się także tezy, jakoby zarówno wspólnotę polityczną, jak i rodzinę czy grupy koleżeńskie, łączyło oczywiste podobieństwo. Wszystkie wyżej wymienione typy wspólnot rodzą pewne zobowiązania, przez co bycie członkiem wspólnoty politycznej pociąga za sobą pewne obowiązki, w tym także obowiązek przestrzegania prawa oraz wspierania istniejących w jej ramach różnych instytucji<sup>12</sup>. Zobowiązanie takie, co też często bywa podkreślane, wypływa z pewnych ról, w których członkowie społeczeństwa zostali osadzeni, czyli, najprościej rzecz ujmując, role te mogą determinować ich zobowiązania. Wykazana zostanie istotność takiego ujęcia, wraz dalszą perspektywą jego rozwoju, jako samodzielnej podstawy dla zobowiązań bądź też ważkiego komponentu mogącego współgrać z innymi propozycjami.

Rozważania zamykające ostatnią część niniejszej książki będą się koncentrować wokół najnowszych, rozwijanych głównie w XXI wieku, podejść. Szczególna uwaga zostanie poświęcona propozycjom, których celem jest wykazanie, że w przedmiocie zobowiązania politycznego, mimo zakrojonej na szeroką skalę krytyki, zasadne jest podejmowanie dalszych prób udoskonalania już istniejących założeń. Niezwykle interesującym elementem współczesnej debaty toczącej się wokół omawianego zagadnienia jest między innymi podejście 'samarytańskie' do kwestii zobowiązania politycznego. Odwołuje się ono do powszechnie przyjętej idei, wskazującej, że ludzie posiadają silną inklinację do udzielania pomocy współobywatelom znajdującym się w niebezpieczeństwie czy potrzebie. W sposób zbliżony do teorii bazujących na zasadach fair play samarytanizm osadza polityczne zobowiązanie na dobrach, jakich dostarczycielem jest państwo. Jednakże, inaczej niż w przypadku wspomnianego ujęcia, przykładowo Christopher H. Wellman koncentruje się na wymianie czy też osiągnięciu wzajemnych korzyści nie tyle między obywatelem a państwem, ale między samymi obywatelami. Co się tyczy powstania obowiązku przestrzegania prawa, wynika on z faktu, że

<sup>12</sup> J. Horton, *In Defense of Associative Political Obligations – Part One*, „Political Studies” 2006, t. 54, nr 3, s. 427.

każdy obywatel jest zobligowany do jego przestrzegania, co stanowi jego wkład w działanie na rzecz ogółu, nie zaś tylko na rzecz państwa i jest swego rodzaju obowiązkiem naturalnym<sup>13</sup>. Teoria samarytanizmu w odniesieniu do politycznego zobowiązania jest próbą scalenia dwóch współistniejących, acz odrębnych podejść w tym zakresie, co plasuje ją w obrębie nowej kategorii ujęć, które przyjęto nazywać hybrydowymi.

Jest to niewątpliwie przyczynek do rozwijania koncepcji łączących kilka zasad, które ugruntowywać mogą w spójny sposób polityczne zobowiązanie. W tym miejscu postawić warto drugą tezę, a mianowicie, że konstruowanie mieszanych teorii<sup>14</sup> może w dużej mierze zaowocować wzmocnieniem podwalin do przekonania o istnieniu zobowiązania o charakterze politycznym. Wsparciem tak postawionej tezy będzie w pierwszym rzędzie analiza koncepcji George'a Klosko oraz Jonathana Wolffa, wskazanie istniejących między nimi różnic i punktów stykowych, a w końcu zaproponowanie podejścia zmodyfikowanego, wraz z próbą jego uzasadnienia.

Książka ta powstała na podstawie materiałów źródłowych pozyskanych przeze mnie w trakcie indywidualnych studiów przeprowadzonych podczas kilkumiesięcznego pobytu w Stanach Zjednoczonych, a następnie uzupełnionych o materiały skompletowane w ramach miesięcznego pobytu w Wielkiej Brytanii. Korzystałam ze zbiorów kilku uczelnianych bibliotek, m.in. University of Georgia, Georgia State University, Emory University, a także Senate House Library, dokonując samodzielnego tłumaczenia zgromadzonych tam publikacji i analizując je z zastosowaniem metody historyczno-porównawczej. Dobór cytowanej literatury został podyktowany wymogami opracowywanego zagadnienia, a zatem wykorzystane źródła niemal w całości dotyczą się przedmiotowej kwestii politycznego zobowiązania, z wyjątkiem klasycznych pism autorów przywoływanych zwłaszcza w rozdziałach drugim, trzecim i czwartym<sup>15</sup>. Dzieła te jednakże były analizowane wyłącznie pod kątem omawianego tematu.

Zasadniczą część wykorzystanych źródeł stanowią artykuły naukowe publikowane w prestiżowych amerykańskich i brytyjskich periodykach, na

---

<sup>13</sup> Ch.H. Wellman, *Toward a Liberal Theory of Political Obligation*, „Ethics” 2001, t. 111, nr 4, s. 748–750.

<sup>14</sup> G. Klosko, *Multiple Principles of Political Obligation*, „Political Theory” 2004, t. 32, nr 6, s. 801.

<sup>15</sup> Mam tu na myśli np. Johna Locke'a, Thomasa Hobbesa, Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina, Roberta Nozicka.

łach których toczy się współcześnie ożywiona debata dotycząca przedmiotowego zagadnienia. Z tego też względu tak liczna ich reprezentacja wydaje się wysoce wskazana. Dzięki pomocy profesora Jonathana Wolffa, który udostępnił mi pewne niskonakładowe czasopisma naukowe pozostające w jego prywatnych zbiorach, miałam możliwość korzystania także z materiałów trudno dostępnych. W tym miejscu pragnę podziękować wszystkim osobom, które udzieliły mi cennych uwag w przedmiocie opracowanego zagadnienia. Niniejsza książka powstała przy wydatnej pomocy mojego brata, Mirosława Majorka, który dzięki swojej gościnności umożliwił mi korzystanie z bogatych zbiorów bibliotek stanu Georgia.



# Rozdział I

## Polityczne zobowiązanie. Charakterystyka pojęcia i podstawowe problemy definicyjne

### 1.1. Zobowiązanie a obowiązek

Zdefiniowanie terminu *political obligation* jest wysoce problematyczne, nie tylko z punktu widzenia badacza tego zagadnienia próbującego zaszczerpić i wyjaśnić to pojęcie na gruncie języka polskiego, lecz także niesie ze sobą wiele wątpliwości dla tych, którzy posługują się tym terminem w swoim ojczystym języku. Co więcej, zaznaczyć należy, iż fraza *political obligation* występuje tylko w języku angielskim, trudno bowiem odnaleźć ją w jakimkolwiek innym języku europejskim<sup>1</sup>. Analizowanie tej kwestii oraz dociekanie, dlaczego w istocie tak jest, nie jest jednak głównym celem tego opracowania. Konieczne natomiast staje się rozważenie problemów pojęciowych, jakie z ową frazą się wiążą, w pierwszym rzędzie w języku angielskim, a w dalszej kolejności podjęcie próby wyjaśnienia tego terminu w języku polskim. Ma to dać chociażby częściową odpowiedź na szereg pytań i wątpliwości, jakie jawią się w odniesieniu do rozpatrywanego zagadnienia.

Zarówno współcześnie, jak i w tekstach wcześniejszych myślicieli zajmujących się problemem *political obligation* można się spotkać zwykle z tezą, która stawia termin *duty* jako równorzędny zamiennik pojęcia *obligation*. Takie podejście do omawianej problematyki w prosty sposób można przenieść

---

<sup>1</sup> A.P. d'Entreves, *On the Nature of Political Obligation*, „Philosophy” 1968, t. 43, nr 166, s. 309.

na język polski, a zatem *duty* należy rozumieć jako 'obowiązek', z drugiej zaś strony termin *obligation* jest częstokroć tłumaczony dokładnie tak samo. Powstaje pytanie, czy wobec powyższego w ogóle jest zasadne dokonywanie jakiegokolwiek dystynkcji między tymi terminami, czy też bardziej wskazane byłoby poprzestanie na stosowaniu ich jako prostych zamienników. Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, dlatego też warto nieco bardziej zagłębić się w badanie kwestii czysto terminologicznych, aby wyzbyć się chociaż części wątpliwości, jakie nieodłącznie towarzyszą każdemu autorowi, który zdecydował się na analizowanie literatury obcojęzycznej.

Większa część autorów opracowań, nie tylko odnoszących się do zagadnienia *political obligation*, lecz także tych, którzy owe terminy stosują w zgoła innych konfiguracjach, skłania się ku traktowaniu jako równorzędnych takich wyrażen jak: „to jest obowiązek A, by uczynić B” (w tym zdaniu słowo 'obowiązek' jest tłumaczeniem terminu *duty*) lub „to jest obowiązkowe dla A, by uczynić B” (w tym przypadku słowo 'obowiązkowe' jest tłumaczeniem terminu *obligatory*)<sup>2</sup>. Powyżej zaprezentowane przykłady nie są jedyne. Na myśl przychodzi także jeszcze inne określenie obowiązku, takie jak chociażby angielskie wyrażenie *compulsory*, tłumaczone niejednokrotnie jako 'obowiązkowy', 'obligatoryjny'. Co więcej, wskazać można (na co zwraca uwagę Richard B. Brandt w swoim eseju) także pojęcie *ought*, które jest stosowane w formule: „A powinien uczynić B”. Czy jednakże w języku polskim jest stosowne używanie słowa 'powinność' jako zamiennik słowa 'obowiązek'? Odpowiedź na to pytanie zostanie udzielona w dalszej kolejności, jest ona bowiem istotna dla pełnego przedstawienia zawłości terminologicznych związanych z rozumieniem istoty zagadnienia politycznego zobowiązania. W tym kontekście jako ciekawy przykład można przytoczyć, stanowiący niejako ilustrację interesujących nas rozważań, szereg wątpliwości i argumentacji zaprezentowanych w tłumaczonej na język polski publikacji *Principia Ethica*, gdzie w rozdziale piątym autor wskazuje na podobne dylematy związane z rozumieniem pojęcia obowiązku, zestawiając jednakowoż owe pojęcie z terminem 'słuszność' czy też 'stosowność' w odniesieniu do danego postępowania<sup>3</sup>.

Z drugiej zaś strony warto zastanowić się, czy zasadne lub, co więcej, wskazane jest dokonywanie wyraźnego rozróżnienia między terminami, którymi

<sup>2</sup> R.B. Brandt, *The Concept of Obligation and Duty*, „Mind” 1964, t. 73, nr 291, s. 375.

<sup>3</sup> G.E. Moore, *Principia Ethica*, Chapter V, § 101, <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/chapter-v> [dostęp: 28.12.2007].

posługuje się autor dążący w swych badaniach do nadania ich wynikom miana naukowości. Jest oczywiste, że na drodze do osiągnięcia takiego wyniku można napotkać szereg problemów o charakterze metodologicznym. Za jeden z nich uważa się właśnie język, jakim posługują się nauki społeczne. Jak wiadomo, jest to język potoczny, zaadaptowany na grunt naukowy. Jeśli zatem mamy kilka odrębnych określeń, wydawać by się mogło tożsamych, warto i wręcz powinno się dokonywać ich analizy i w efekcie zastanowić się nad odpowiednim ich zastosowaniem. O wiele prościej bowiem stosować je jako zamienniki, bez specjalnej refleksji. Jest to jednakże założenie uznawane przez wielu za błędne i, co więcej, jest ono szeroko krytykowane, między innymi przez wybitnego filozofa prawa, jakim jest bez wątpienia H.L.A. Hart<sup>4</sup>.

Patrząc z innej strony, nie jest prawdopodobnie kardynalnym błędem stosowanie terminów *duty* i *obligation* jako synonimów, jednakże takie podejście musi zostać poprzedzone rzetelnym wyjaśnieniem tych pojęć i przedstawieniem całej mozaiki ich zastosowań oraz różnic, jakie niewątpliwie między nimi istnieją. Problem jest tutaj dwakroć poważniejszy, a to ze względu na fakt, że trzeba znaleźć odpowiednik i uzasadnić zastosowanie danego słowa nie tylko w języku angielskim, ale przede wszystkim w języku polskim.

Na tym etapie, zanim zostanie dokonana operacjonalizacja wszystkich pojęć i ostateczna decyzja w odniesieniu do kontekstu ich zastosowania, warto podjąć starania zmierzające do naświetlenia krytycznych podejść, jak i tych sprzyjających wyraźnej dystynkcji między terminami *obligation* i *duty*. Autorzy, którzy skłaniają się ku traktowaniu wyżej wspomnianych terminów jako synonimów<sup>5</sup>, wskazują, że ich rozróżnianie może nastroczać jedynie problemów, prowadzić do nieporozumień i ponadto komplikować oraz zaciemniać myśl przewodnią analizowanych zagadnień. Stoją oni na stanowisku, że zarówno *duty*, jak i *obligation* oznaczają pewną konsekwencję wynikającą z zawarcia przez strony umowy. Wobec powyższego, zobowiązanie wynika zatem z podjętego zaangażowania, które sama jednostka na siebie nałożyła.

Z kolei, jak już wcześniej zostało zaznaczone, w ujęciu Harta *duties* i *obligations* różnią się właśnie sposobem ich powstania. Rozróżnienia można więc dokonać na podstawie przyczyny, czy inaczej źródła, ich nałożenia na jednostkę. Te drugie, według Harta, powstają wyniku podjęcia dobrowolnego aktu

<sup>4</sup> H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, „Philosophical Review” 1955, t. 64, nr 2 s. 175–191.

<sup>5</sup> D. Kading, *Are There Really 'No Duties To Oneself'?*, „Ethics” 1960, t. 70, nr 2, s. 155–157.

woli, nie są zaś nakładane poprzez jakikolwiek przymus. Tymczasem pierwsze są wynikiem pewnego statusu, pozycji, w której jednostka się znalazła. Hart w tym rozróżnieniu idzie jeszcze dalej, łączy mianowicie posiadanie zobowiązania (*obligation*) przez jednostki z pewnymi dodatkowymi prawami wynikającymi z przyjętego zobowiązania<sup>6</sup>. Tak rozumiane *obligations* nie mają związku z charakterem czynności, sytuacji, pozycji, która z założenia wymusza czy, innymi słowy, nakłada obowiązek, lecz wynikają z danej relacji, jaka zachodzi między umawiającymi się stronami<sup>7</sup>.

W powyższych rozważaniach, które oczywiście są wysoce niekompletne i wymagają rozwinięcia, celowo unikano stosowania polskich terminów, ponieważ nie zostały one jeszcze dostatecznie omówione. Niemniej, teraz gdy problem został już ramowo zarysowany, można przystąpić do posługiwania się polskimi określeniami w miejscach gdzie nie będą one wzbudzać wątpliwości. Jest to pewnego rodzaju uproszczenie, ponieważ w pierwszym rzędzie konieczne jest przede wszystkim skupienie się na rozróżnieniu i wyodrębnieniu powyższych pojęć w języku angielskim, co nie zostało jeszcze dokonane, a w dalszej kolejności uzasadnianie użycia takiego a nie innego terminu w języku polskim.

Termin 'zobowiązanie' (*obligation*) posiada w języku angielskim szereg form: *oblige, obligate, obliged, obligated, obligatory*. Często stosuje się je w powiązaniu z pojęciem moralności. Mamy wtedy do czynienia ze zobowiązaniem moralnym. Na przykład w odniesieniu do podmiotu można powiedzieć, że ktoś jest moralnie zobowiązany. Problem z polskim tłumaczeniem pojawia się przy próbie przekładu słowa *obligatory*, czyli obowiązkowy. Nie sposób bowiem znaleźć w języku polskim innego odpowiednika, chyba że zdecydujemy się użyć słowa obligacyjny. Termin 'obowiązkowy' (*obligatory*) tyczy się bezpośrednio pewnej czynności, wydaje się sensowne zastosowanie go w rozmaitych ostrzeżeniach, nakazach. Wtedy użycie tego pojęcia będzie przykładowo koncentrowało się wokół stwierdzenia, że dana rzecz lub czynność jest obowiązkowa, a adresat tejże czynności jest zobligowany lub posiada zobowiązanie. Można w tym miejscu się zastanowić nad stosowaniem jeszcze innego

<sup>6</sup> Ciekawą kwestią, na którą zwraca uwagę Hart, jest wyodrębnienie w tym kontekście praw i wolności. Skłania się on ku pogładowi, że rozróżnienie takie powstało w celu wskazania praw, które nie posiadają zobowiązania jako korelatu i nazwania takowych powinnościami. Wszystkie pozostałe (posiadające korelat w postaci zobowiązania) nadal nazywane są prawami (*rights*).

<sup>7</sup> H.L.A. Hart, *Are There...*, *op. cit.*, s. 179.

terminu, zamiast bowiem uznać, że ktoś posiada zobowiązanie, można by pokusić o użycie terminu 'obligacja'. Innymi słowy, można stwierdzić, że ktoś ma (posiada) obligację. Niewątpliwie wywołuje to jednak innego rodzaju konotacje, niezbyt współgrające z tematyką niniejszego opracowania. Oczywiście mowa tutaj o skojarzeniach odnoszących się do zagadnień ekonomicznych i o traktowaniu terminu 'obligacja' w kategorii państwowego papieru wartościowego. Z drugiej zaś strony, stosowanie terminu 'obligacja' nie jest zupełnie bezpodstawne, jeśli przyjąć, że przecież państwo zaciąga w ten sposób dług u swoich obywateli, czyli innymi słowy zaciąga zobowiązanie. Tego typu transakcja spełnia postawione przez Harta warunki, jest woluntarystyczna, posiada korelat z danym stronie uprawnieniem (*right*) oraz odnosi się do relacji między podmiotami.

W odniesieniu do angielskiego terminu *duty* ('obowiązek'), wydawać się może na pozór, że niesie on ze sobą o wiele mniej komplikacji niż uprzednio omawiane słowo *obligation*. 'Obowiązek', rozumiany jako *duty*, jest bowiem rzeczownikiem i w związku z tym trudno odnaleźć jego formy czasownikowe czy też przymiotnikowe<sup>8</sup>. Niemniej jednak, nie bez znaczenia wydaje się wskazane przez Jamesa K. Mish'alaniego rozróżnienie na dwa odmienne zastosowania pojęcia *duty*. Zaznacza on, że wymagane jest wyodrębnienie tego terminu i przytacza dwa różne jego zastosowania. Pierwsze z nich jest używane, gdy ktoś ma obowiązek uczynić coś w określonym czasie, z pewnym naciskiem właśnie na ów czas wykonania czynności. Druga okoliczność, w której jest uprawomocnione użycie omawianego pojęcia, to wyliczanie całości lub części obowiązków właściwych danej osobie, bez wyraźnego odwołania do konkretnego czasu ich wykonania<sup>9</sup>. Wobec powyższego łatwo zatem zauważyć, że pierwsze z zaprezentowanych rozróżnień jest jedynie pewnym odmiennym określeniem pojęcia *ought*, które należy tłumaczyć jako powinność<sup>10</sup>. Drugie zaś ujęcie stanowi typową sytuację, w której to zwykło stosować się omawiane pojęcie obowiązku. W tym kontekście obowiązki (*duties*) danej osoby są niejako

<sup>8</sup> Można w ramach przykładu przywołać w tym miejscu terminy *dutiful* czy *duty-bound* istniejące w słowniku i kwalifikowane jako przymiotniki, lecz nie posiadające istotnego znaczenia dla omawianego tematu.

<sup>9</sup> J.K. Mish'alani, 'Duty', 'Obligation' and 'Ought', „Analysis” 1969, t. 30, s. 33.

<sup>10</sup> W rzeczy samej, dość wyraźnie nasuwa się w tym miejscu przykład, który współgra z postawioną tezą o ścisłym w tym kontekście związku terminu *duty* z pewnym ogranicznikiem czasowym i, co więcej, można skojarzyć ten sposób rozumienia z często spotykaną formułą o charakterze archaicznym w brzmieniu: „Kacie, czyń swą powinność”.

ko przyporządkowane zajmowanej pozycji czy sprawowanemu urzędowi. Ich adresat jest nimi związany, lecz tylko w ramach zajmowanej pozycji czy urzędu. W tym przypadku określenie 'pozycja' musi być traktowane na tyle szeroko, by mogło objąć w sobie wiele różnorodnych określeń, do których zaliczyć można status, rolę społeczną, pełniony urząd, zawód itp.

Odmianą wizję tego problemu prezentuje Michael O. Hardimon, który obowiązki jakie posiada jednostka także postrzega jako wynik pełnienia pewnej określonej roli społecznej (podkreślając jednocześnie, że jest to pojęcie węższe niż pozycja), niemniej jednak posługuje się on terminem *role obligation*. Można zatem powiedzieć, że jednostki posiadają pewne zobowiązania, które wypływają z owej, pełnionej przez nie roli. Pod pojęciem *role obligation* rozumie on swego rodzaju „moralny wymóg, który niejako dołączony jest do danej roli i którego treść jest ściśle związana z funkcją tej właśnie roli”<sup>11</sup>.

Nie wnikając w szczegóły, warto dodać, że tak postrzegane zobowiązania wynikające z pełnionej roli społecznej można scharakteryzować w trzech następujących punktach. Po pierwsze, wskazuje się, że zobowiązania wynikające z roli mogą mieć dwojaki charakter: kontraktualny (woluntarystyczny) i niekontraktualny. Po drugie, co wydaje się oczywiste, zobowiązania nazwane kontraktualnymi wynikają z dobrowolnego przyjęcia przez jednostkę roli, z której wypływają. Wreszcie po trzecie, zobowiązania nie będące wynikiem kontraktu są wysoce problematyczne, często więc podważa się rację ich bytu. Nie jest jednak wskazane w tym miejscu analizowanie problematyczności tych zobowiązań, albowiem zarysowane tutaj problemy w wystarczającej mierze ilustrują złożoność omawianego zagadnienia<sup>12</sup>.

Pomimo oczywistych różnic pomiędzy wyżej zaprezentowanymi określeniami, mają one szereg cech wspólnych. Wszystkie bowiem są nośnikami obowiązków, będąc jednocześnie niejako przez nie choć w pewnym stopniu określane. Tak rozumiane obowiązki (*duties*) mają jeszcze jeden istotny wyznacznik w odniesieniu do ich adresata. Ktoś, na kogo nałożone zostają takie obowiązki, jest nimi związany aż do momentu, w którym przestanie zajmować daną pozycję. Obowiązki takie mają zatem charakter w miarę trwałe, a ich wykonanie w danym czasie wcale nie zwalnia z konieczności potwórzeń ich w dniu następnym, z zastrzeżeniem, że nadal będzie się pozostawać się na danej pozycji

<sup>11</sup> M.O. Hardimon, *Role Obligations*, „The Journal of Philosophy” 1994, t. 91, nr 7, s. 334.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 337.

czy też piastować ten sam urząd<sup>13</sup>. Zaprezentowane powyżej uwagi w wyraźny sposób negują także przyjęte rozumienie pojęcia *duty* jako pewien rodzaj długu (*debt*). Przeciw takiemu stanowisku świadczyć może chociażby fakt, że niektóre rodzaje długu można spłacić jednorazowo, a obowiązki w rozumieniu przedstawionym powyżej będą wykonywane aż do momentu zmiany statusu jednostki będącej ich adresatem<sup>14</sup>.

Dotychczas dość ogólnie został zarysowany problem, z jakim mamy do czynienia w momencie próby dokonania wyboru odpowiedniego określenia idei, która jest przedmiotem niniejszego opracowania. Jak widać decyzja ta nie jest prosta i – co więcej – brak jednoznaczności omawianych pojęć należy uznać za wysoce problematyczny. W dalszej zatem kolejności powinny zostać udzielone odpowiedzi na szereg pojawiających się wciąż pytań. W pierwszym rzędzie zostaną nakreślone podstawowe różnice między zdefiniowanymi już terminami *obligation* oraz *duty*. Następnie pod rozważę zostanie wzięty przytoczony już wcześniej termin *ought*, rozumiany jako powinność, by w końcu spróbować obronić tezę o zasadności użycia w języku polskim pojęcia ‘zobowiązanie’ w miejsce terminu ‘obowiązek’.

Wobec powyższego, w pierwszym rzędzie należy odnieść się do istniejących różnic między terminem *obligation* a pojęciem *duty*, jakie można wskazać analizując materiały traktujące na temat kwestii gramatycznych. Jednym ze źródeł tejsze analizy będzie *Oksfordzki Słownik Języka Angielskiego*, a także gruntowne studia w tym zakresie dokonane przez Brandta i Richarda K. Daggera.

W tym miejscu niezbędne wydaje się skupienie na różnicach i podobieństwach obu terminów we wspomnianym już wcześniej kontekście gramatycznym. Zatem należy zaznaczyć w pierwszym rzędzie, że można posiadać zarówno *duty*, jak i *obligation*, w takiej sytuacji obydwie określenia będą oznaczać to samo. Ich adresat może mówić, że posiada wiele obowiązków, używając zarówno terminu *duty*, jak i pojęcia *obligation*. Co więcej, w obu przypadkach, zarówno obowiązku rozumianego jako *duty* oraz jako *obligation*, możemy mówić, że terminy te odnoszą się do kogoś, czyli do osoby lub osób. Można w myśl tego stwierdzenia założyć, że dodanie do obydwu pojęć angielskiego *to* wskazuje, że adresatem jest osoba, np. przykładowo wybrana

<sup>13</sup> J.K. Mish'alani, 'Duty'..., *op. cit.*, s. 33–34.

<sup>14</sup> Tego typu rozumienie można odnaleźć chociażby w Wikipedii, gdzie w definicji terminu *duty* jako jeden z zamienników tego pojęcia proponuje się właśnie określenie *debt*. Zob. <http://en.wikipedia.org/wiki/Duty> [dostęp: 28.12.2007]. Stanowisko takie poddaje krytyce Mish'alani.

w wyborach osoba ma *obligation to*, obowiązek wobec swoich wyborców, czyli wobec kogoś. Z drugiej zaś strony można rzec, że posiada się obowiązek wobec kraju (mimo użycia *to*, kraj przecież nie jest osobą), ale jednocześnie mówi się o obowiązku (*duty*) np. monarchy wobec poddanych<sup>15</sup>. Co więcej, zwraca się uwagę na jeszcze jeden interesujący aspekt. Mianowicie w myśl pewnych definicji niektórzy prawnicy optują za rozróżnieniem *duty* od *obligation*, wskazując, że obowiązek (*duty*) różni się od tego drugiego brakiem wiążącej normy prawnej. Innymi słowy, tak rozumiane pojęcie *duty* nie musi zawsze powstawać przez odwołanie do danej normy prawnej, a określenie *obligation* jak najbardziej opiera się na podstawie o prawnym charakterze. Przykładowo ktoś ma obowiązek zachowywać się w danych okolicznościach tak, a nie inaczej, jednak taki obowiązek (*duty*) może wynikać z pewnej przyjętej i obowiązującej normy społecznej, a nie z przepisu prawa. Ponadto, poza odniesieniem do 'kogoś' czy też do kraju, co było zaznaczone wcześniej, istnieje jeszcze jedno pole do zastosowania terminu *duty* a nie *obligation*. Będzie to w tym przypadku relacja, jaką człowiek posiada z Bogiem. Możemy być zatem związani obowiązkiem wykonywania i przestrzegania woli bożej, w zakresie który potrafimy postrzegać. W tym kontekście to właśnie Bóg jest suwerennym panem wszechświata, jego stwórcą, posiadającym nieskończoną i niemożliwą do pojęcia przez rodzaj ludzki mądrość. Tego typu rozumienie pojęcia obowiązku (*duty*) nie wydaje się jednak jednoznaczne, można bowiem odnaleźć inne określenie, które także pasuje do wyżej zaprezentowanej wykładni. Za pojęcie takie uznać można termin *piety*, co w tłumaczeniu na język polski oznaczać będzie 'pobożność'<sup>16</sup>. Jeśli jednak będzie się postrzegać Boga jako byt spersonifikowany (wyłącznie w kontekście lingwistycznym), można z całą pewnością używać określenia *duty* do opisu stosunku jednostek do jego nakazów i zakazów.

Analizując w dalszym ciągu różnice, jakie dostrzec można między obydwoma terminami, warto zauważyć, że kolejna dystynkcja zaznacza się w kwestii bycia w obowiązku w stosunku do kogoś (*under obligation*). Nie sposób odnaleźć jednakże podobnego stwierdzenia, w którym to można by zastosować wyraz *duty*. Jeśli więc mowa na przykład o obietnicy danej komuś, należałoby

<sup>15</sup> *Oxford English Dictionary* podaje przykład wypowiedzi traktującej na temat obowiązków (w tym kontekście używa właśnie terminu *duties*) w stosunku do podwładnych.

<sup>16</sup> The 'Lectric Law Library's Lexicon, *Legal Definition of Duty*, zob. <http://www.lectlaw.com/def/d086.htm> [dostęp: 28:12.2007].



użyć stwierdzenia mówiącego przykładowo, że nie można skorzystać z czyjegoś zaproszenia, ponieważ jest się już umówionym, czyli posiada się wobec kogoś innego wcześniej zaciągnięte zobowiązanie. Na podstawie tego przykładu w języku polskim najwłaściwsze wydaje się zastosowanie w takiej sytuacji terminu 'zobowiązanie'. Dodatkowo warto zwrócić uwagę, że w tym kontekście zastosowany termin *obligation* nie pociąga za sobą konieczności dokładnego określenia danego obowiązku, nie musi on zatem być w żaden sposób specyficznie określony.

Kolejną bardzo interesującą konstrukcją, jaką należałoby przytoczyć w tym miejscu, jest wyrażenie *duty by*. Nie zagłębiając się w okoliczności używania takiego określenia, zaznaczyć jedynie należy, że tego typu stwierdzenie zastosowane w kontekście podniosłej wypowiedzi zakłada niemożność wykonania nałożonego obowiązku. Fakt posiadania pewnych obowiązków (szczególnie tych o charakterze *duty*, czyli nie powstałych woluntarystycznie) nie implikuje więc zdolności do ich wykonania. W takim wypadku stwierdzić można, że przyjęcie na siebie pewnego obowiązku nie wyklucza powstania niemożności jego wypełnienia, nie można bowiem przewidzieć z całą pewnością, że coś, w tym wypadku dany obowiązek, jest możliwe do wykonania. Na marginesie można dodać tylko, że inaczej przedstawia się sytuacja z terminem powinność (*ought*), użycie tego pojęcia niejako implikuje bowiem możliwość sprostania tak określonej czynności, innymi słowy, *ought*, tłumaczone jako powinność, pociąga za sobą *can* (móc)<sup>17</sup>. W tym kontekście niekiedy nawet przyjmuje się założenie, które jest prezentowane w postaci prostego zdania w brzmieniu: 'powiniem, czyli mogę'<sup>18</sup>.

Prowadząc dalszą analizę tego zagadnienia, nie można pominąć kolejnej różnicy o charakterze gramatycznym, którą można odnaleźć w języku angielskim. Istnieje możliwość użycia stwierdzenia, że ma się pewien (jakiś) obowiązek (*some obligation*), by wykonać jakąś czynność, którą dla przykładu może być uczestnictwo w zajęciach na uniwersytecie. Taka konstrukcja jest możliwa jedynie z użyciem słowa *obligation*, nie można bowiem mieć *some duties*. Zastosowanie zaimka *some* interpretuje się jako sugestię, że w razie jakichś innych okoliczności niekoniecznie należy bezwzględnie wykonać dany obowiązek. W momencie gdy pojawiają się okoliczności, które z punktu widzenia

<sup>17</sup> Th. McPherson, *Political Obligation*, London 1967, s. 5.

<sup>18</sup> P.B.M. Vranas, *I Ought, therefore I Can*, zob. <http://www.public.iastate.edu/~vranas/Homesite/papers/OIC.pdf> [dostęp: 28.12.2007].

jednostki przeważają nad podjętym już wcześniej obowiązkiem, właściwe jest stworzenie pewnej hierarchii tychże obowiązków. Z drugiej strony, konstrukcja korzystająca z pojęcia *duty* może zawierać w sobie enumeratywne wyliczenie danych obowiązków, przy czym wiadomo, że może się zdarzyć, iż owe obowiązki wykluczają się nawzajem<sup>19</sup>. W takim wypadku nie jest jedynie możliwe zastosowanie wyrażenia *some obligation* jako wskazania możliwości przeważania ciężącego obowiązku, bowiem konstrukcja z pojęciem *duty* również może zakładać taką możliwość. Dla zilustrowania można przywołać wcześniej omówione zagadnienie związane z obowiązkiem wobec Boga. Można bowiem rzec, że obowiązki (*duties*) wobec mojego kraju są derogowane czy nawet obrogowane przez powstający na skutek uznania przez daną jednostkę wyższej instancji obowiązek wobec boskiego nakazu czy autorytetu<sup>20</sup>.

W celu dokonania rzetelnej analizy, która ma zaowocować właściwie uzasadnionymi wnioskami, należy przytoczyć jeszcze kilka istotnych elementów, jakie dostrzec można studiując zagadnienie dystynkcji między omawianymi pojęciami. Z tego punktu widzenia ważna jest kwestia określania wykonywania danego obowiązku: chodzi o to, że obowiązki (*duties*) są wykonywane, bądź – stosując dokładny przekład czasownika *to do* – robione. Jednocześnie, jeśli by próbowano zastosować podobne wyrażenie w stosunku do *obligation*, zabieg taki okazuje się niemożliwy. Zobowiązanie winno być raczej rozpatrywane jako forma konieczności wywiązania się z zaciągniętego długu (co wcześniej już było wspomniane). Stwierdzić zatem należy, że obowiązek (*duty*) w tym rozumieniu kojarzy się raczej z pewną pracą, którą się wykonuje, drugie zaś ujęcie sprzyja podejściu traktującemu *obligation* jako wypełnienie zobowiązania bądź – w kontekście bardziej związanym z ekonomią – jako spłatę zaciągniętych zobowiązań.

Innym aspektem wartym poruszenia jest sposób, w jaki obowiązek czy też zobowiązanie powstaje w odniesieniu do podmiotu lub sytuacji, która je generuje. Przyjmuje się, że to właśnie ktoś, inny podmiot, nakłada na nas obowiązek (w tym wypadku *obligation*). W języku polskim powiemy wówczas, że ktoś nas do czegoś zobowiązał bądź zobligował. Nie ma jednakże w tym kontekście odpowiedniego czasownika dla rzeczownika *duty*. Można jedynie niejako samemu stworzyć sobie lub komuś obowiązek (używając konstrukcji *to make*).

<sup>19</sup> H. Prakken, M. Sergot, *Contrary-To-Duties Obligations*, „*Studia Logica*” 1996, t. 57, nr 1, s. 1–22.

<sup>20</sup> R.B. Brandt, *The Concept of Obligation...*, *op. cit.*, s. 377–378.

Jako wysoce problematyczna, z punktu widzenia tematyki niniejszego opracowania, jawi się kwestia, którą podnosi Brandt, stwierdzając, że „często podważa się tezę, jakoby istniały zobowiązania (*obligations*) nakazujące, aby coś uczynić (zrobić), wyłączając zobowiązania, jakie zaistniały wobec osoby bądź osób. Kontrastuje to w wyraźny sposób z terminem *duty*, w stosunku do którego taka wątpliwość jest o wiele mniej uzasadniona”<sup>21</sup>. Jeśliby zatem uznać powyższe stwierdzenie, podważałoby to sensowność wszelakich prób wyraźnego wyodrębnienia analizowanych pojęć. Termin *political obligation* powinien być zastąpiony wyłącznie wyrażeniem *duty to obey the law* (obowiązek przestrzegania prawa), ponieważ *obligation* nie mogłoby współgrać z wykonywaniem czynności, jaką niewątpliwie jest akt przestrzegania prawa. Teza ta nie może jednak zostać obroniona, bowiem często można spotkać się z szeregiem wyrażeń, jak najbardziej poprawnych, przeczących takiemu ograniczeniu. Dla poparcia, można zaprezentować następujące wyrażenia: obywatele demokratycznego państwa posiadają zobowiązanie (*obligation*), by poznawać prawo swojego kraju; osoby obdarzone szczególnymi zdolnościami są zobowiązane (*obligated*) do ich rozwijania<sup>22</sup>. Przykłady tego typu można mnożyć, lecz za najistotniejszy należy uznać fakt, że dają one swego rodzaju potwierdzenie zasadności czynionych do tej pory rozróżnień.

Na podstawie wcześniej zaprezentowanych dystynkcji i analiz o charakterze gramatycznym można podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, w jakich kontekstach jest stosowne użycie terminu *obligation*, a kiedy z kolei jest bardziej wskazane posługiwanie się pojęciem *duty*. Można zaznaczyć, że niekiedy przyczyną użycia danego terminu są pewne uwarunkowania historyczne, a kiedy indziej zaś wybór odpowiedniego słowa należy konotować z podłożem psychologicznym. Historycznie rzecz ujmując, wszystkie wyrażenia, dla których podstawą jest wyraz *obligation* (czyli także w języku polskim ‘zobowiązanie’, ‘obowiązek’) pochodzą od łacińskiego słowa *ligare*, co oznacza ‘wiązać’. Pierwsze ich zastosowanie odnosiło się do zawieranych kontraktów, które miały w efekcie wiązać ich sygnatariuszy<sup>23</sup>. Nie zagłębiając się jednak bardziej w to zagadnienie, można stwierdzić z asercją, że pojęcie *obligation* należy odnieść do danej obietnicy lub zawartego porozumienia,

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 379.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> W. Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, zob. <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/91CA29D3C9AAE0AEC12565700079932E.php> [dostęp: 30.12.2007].

w którym strona przyjmuje także wszystkie wynikające z takiego kontraktu konsekwencje (zarówno pozytywne, jak i negatywne). Ponadto, idąc dalej tym tokiem rozumowania, można kojarzyć wyrażenie stanowiące o posiadaniu zobowiązania w dwojaki sposób, może to być jednocześnie złożona obietnica, jak i przyjęcie pewnej korzyści<sup>24</sup>.

Wobec powyższego można łatwo zauważyć cechy wspólne tego terminu i przedstawić je w postaci trzech stwierdzeń, jednak nieco odmiennych od wcześniej wskazanych warunków postawionych przez Harta. Mianowicie, w przedmiocie zobowiązania (*obligation*) przyjmuje się, że po pierwsze wymaga się od osoby zobowiązanej wykonania danej czynności. Po drugie (na co zwraca uwagę także Hart) należy zaznaczyć udział co najmniej dwóch osób, przy czym jedna z nich wymaga czy też zobowiązuje do wykonania danej czynności, podczas gdy druga jest zobowiązana do jej wykonania. Po trzecie zaś, zawarta transakcja czy też, innymi słowy, umowa (w tym przypadku niezależnie w jakiej formie została przyjęta) jest podwaliną powstałej między podmiotami relacji<sup>25</sup>. Jeśli zatem uznać, że wyżej przedstawione cechy, o historycznym rodowodzie, zostały powszechnie zaakceptowane, to mogą one stanowić rudyment do stworzenia szczegółowej definicji pojęcia *obligation*. Te trzy charakterystyczne cechy są jedynie sugerowane przez ten termin, natomiast kluczową rolę odgrywają zawsze swego rodzaju warunki zewnętrzne, dana sytuacja, w jakiej słowo jest stosowane. Nie można także wykluczyć prawidłowości zastosowania tego pojęcia w innych okolicznościach, w których powyższe cechy nie występują łącznie. W tym miejscu można oprzeć się na pewnym przykładzie, który z jednej strony ilustruje powstanie zobowiązania, a z drugiej nie spełnia postawionych powyżej warunków. Według niektórych filozofów sytuacja, która będzie rodzic zobowiązanie wygląda następująco: podczas spaceru osoba zauważa wypadek, jakiemu ulega dziecko, nikt inny poza nią nie jest świadkiem zdarzenia, osoba ta jest oczywiście zobowiązana udzielić pomocy poszkodowanemu. Zobowiązanie takie nie wynika jednak z jakiegokolwiek transakcji, podstawą nie jest też porozumienie. W takim razie A ma zobowiązanie, by uczynić B tylko wtedy, gdy A ma powód, by uczynić B, kiedy B niekoniecznie jest wynikiem jej nieprzymuszonej woli. Można wy-

---

<sup>24</sup> Często można spotkać się z następującymi zwrotami: 'będę zobowiązany' lub 'jestem wielce zobowiązana'. Oznacza to niejako akceptację otrzymanej korzyści czy nawet rodzaj podziękowania, które w swym założeniu zawiera chęć odwdziżenia się w przyszłości.

<sup>25</sup> R.B. Brandt, *The Concept of Obligation...*, op. cit., s. 387.

snuć bowiem wnioszek, że osoba która posiadała zobowiązanie do pomocy nie miałaby go, gdyby przykładowo obok stała karetka pogotowia. Margaret Gilbert argumentuje, że właśnie powyższy warunek jest konieczny, aby powstało zobowiązanie, jednocześnie dodając, iż „takie rozumienie zobowiązania (*obligation*), współgra z tezą, że fakt posiadania zobowiązania nie zawsze jest czymś, co jednostka czyni w wyniku zgody czy zawartej transakcji<sup>26</sup>. Tego typu postrzeganie terminu *obligation* częstokroć zostaje poddawane krytyce, niektórzy autorzy obstawiać będą jednak przy tezie, że w powyższym wypadku właściwsze jest stosowanie pojęcia *duty*, a to właśnie dlatego, iż tego typu definicja zobowiązania nie spełnia trzech wymaganych, wcześniej wymienionych warunków.

Wobec powyższego, możemy mieć zatem do czynienia z tak zwanym szerokim zastosowaniem terminu, w odróżnieniu od jego wąskiego użytkowania, ściśle związanego z definicją. W taki właśnie sposób rozumie ten problem Brandt, wprowadzając tak zwane paradygmatyczne ujęcie (stosowane wtedy, „gdy nie ma lepszego słowa w danej sytuacji i kiedy nie ma lepszej sytuacji dla użycia danego słowa”<sup>27</sup>) oraz ujęcie rozszerzone, kiedy trudno wyznaczyć granicę między zobowiązaniem a powinnością (co zostanie zanalizowane nieco później), są one bowiem w pewien sposób „przemieszane”<sup>28</sup>. Inne niż zaproponowane uprzednio rozumienie i stosowanie omawianego pojęcia nie jest błędne, jednak dążąc do przedstawiania analizowanych zjawisk w jak najbardziej ścisłej formie jest oczywiste, że należy zwracać uwagę na odpowiedni dobór określeń jakimi się operuje.

Tę nakreśloną ogólnie zasadę powinno się stosować także wobec drugiego z interesujących nas pojęć określających obowiązki. Jako że słowo *duty* zostało już dość szczegółowo zanalizowane, warto jedynie w tym miejscu odnieść do jego kontekstu historycznego, tak jak zostało to już uczynione w wypadku terminu *obligation*. Słowo ‘obowiązek’ w formie angielskiego *duty* wydaje się pochodzić od wyrazu *due* w jego formie odnoszącej się do opłaty, nie będącej konsekwencją jakiejś umowy czy zawartego kontraktu, ale wynikającej z określonej pozycji jednostki. Przykładowo, kiedyś *duty* można było rozumieć jako cło, które należy uiścić. Historycznym podłożem jego powstania nie było nic

<sup>26</sup> M. Gilbert, *Agreements, Coercion and Obligation*, „Ethics” 1993, t. 103, nr 4, s. 688.

<sup>27</sup> R.B. Brandt, *The Concept...*, *op. cit.*, s. 385.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 384–393.

innego, jak płatność lenna. Opłata taka była zatem należna panu, ale i także Kościołowi<sup>29</sup>. W takiej sytuacji należy stwierdzić, że tak rozumiany obowiązek (w postaci cła) jest obowiązkiem, jaki dana jednostka posiada wobec państwa, a nie wobec jednostki czy jednostek, z którymi zawarła kontrakt. Jeśliby pójść nieco dalej tym tokiem rozumowania, powinno się rzeczywiście raczej stosować określenie *political duty* a nie *political obligation*, do czego skłaniają się niektórzy badacze przedmiotowego zagadnienia. Wszystko sprowadza się zatem do kwestii woluntarystycznego bądź przymusowego traktowania podłoża politycznego zobowiązania. Problem ten zostanie jednakże bardziej szczegółowo opisany i zanalizowany w dalszej kolejności, pozostaje bowiem jeszcze wiele aspektów, które wypada przybliżyć, nim przystąpi się do charakterystyki zobowiązania w jego wymiarze politycznym.

Poza czekającą nas jeszcze analizą różnic w stosowaniu terminów *obligation* i *duty*, a zwłaszcza ich różnych moralnych konotacji, które będą wprowadzać w kwestię moralnych podstaw dla zobowiązań (co zostanie omówione w kolejnym podrozdziale niniejszego opracowania), część traktującą na temat odmienności tych dwóch terminów, w sensie potocznego ich stosowania i podstaw gramatycznych, należy uznać za zamkniętą. Niemniej jednak nie oznacza to wyczerpania tematu, trzeba bowiem w tym miejscu powrócić do wcześniej zarysowanej jedynie ramowo kwestii, jaką rodzi określenie 'powinność' (*ought*). Pojęcie to zostanie zestawione ze zobowiązaniem (*obligation*), by wskazać podstawowe różnice między nimi oraz odpowiedzieć na pytanie dlaczego nie byłoby stosowniej i zarazem prościej mówić właśnie o powinności, zamiast o zobowiązaniu. Co więcej, istotne wydaje się również wprowadzenie jeszcze jednej, niezwykle interesującej kwestii, jaką jest niewątpliwie relacja między zobowiązaniem i przymusem (*coercion*).

Zaprezentowany uprzednio wachlarz zastosowań i rozumień pojęcia *obligation* odnosi się w dużej mierze do szerokiego obszaru, z jakim mamy do czynienia, używając danego terminu w języku potocznym. Tak szeroki katalog zastosowań może budzić wiele wątpliwości, co powinno jeszcze bardziej utwierdzić w przekonaniu o konieczności dokładnego zdefiniowania terminu, który będzie dalej omawiany na łamach tego opracowania. Należy w takim razie niewątpliwie zgodzić się z poglądami zakładającymi bardziej restrykcyjną wersję konceptualizacji tego pojęcia. Daje się bowiem także zauważyć tendencja do zamiennego traktowania pojęcia zobowiązania (*ob-*

<sup>29</sup> Według *Oxford English Dictionary* taką opłatę oddawano niegdyś słowem *duete*.

ligation) z terminem powinność (*ought*) bądź nawet zastępowania pierwszego drugim<sup>30</sup>. Na pozór wydawać się może, że problem jest tutaj mniej skomplikowany niż w wypadku traktowania wcześniej omówionych terminów w kategoriach synonimów. Poprzednio analizowana kwestia nie ograniczała się bowiem jedynie do języka angielskiego, ale rodziła i nadal rodzi wątpliwości co do polskiego przekładu. Termin 'zobowiązanie', rozpatrywany jako istotny problem filozofii moralności, zaczęto rozważać w kategoriach swego rodzaju wzmocnienia pojęcia powinności (*ought*). Za zdecydowanie mocniejsze uznano tym samym określenie wskazujące, że „ktoś jest zobowiązany do dobroczynności” niż takie, które brzmiało: „ktoś winien być dobroczyńcą”. Pomimo tego wielu filozofów negowało takie, niewątpliwie szerokie, rozumienie określenia 'zobowiązanie'<sup>31</sup>.

Argumentem na poparcie tej tezy jest fakt, że powinność i zobowiązanie pełnią wyraźnie odmienne funkcje. Można zilustrować to stanowisko w dość prosty sposób. Mianowicie, jeśli powiemy, że ktoś powinien coś uczynić, kojarzy się to niejednokrotnie z udzieleniem dobrej rady. Nie sposób jednakże skojarzyć wyrażenia: „jesteś zobowiązany uczynić to i to, i zachować się tak a tak”. Można dostrzec w tym drugim stwierdzeniu wyraźny imperatyw, którego nie wyczuwa się bezpośrednio w pierwszym z przytoczonych zdań. Uszczegóławiając, jeśli ktoś mówi komuś do czego ten jest zobowiązany, nie udziela mu tym samym rady, lecz wskazuje, informuje o zaistniałej relacji do innych oraz o pewnym zaangażowaniu, jakie takiej relacji towarzyszy.

Oznajmiając komuś, że jest on do czegoś zobowiązany, w przypadku negacji takiego stanu rzeczy, możemy oczekiwać dwóch odpowiedzi. Po pierwsze, można stwierdzić, że zobowiązanie, o którym mowa, w ogóle nie istnieje, a po drugie zaś, istnieje możliwość uznania istnienia przedmiotowego zobowiązania, jednakże dalej można utrzymywać, że nie powinno się go wypełniać. Natomiast w przypadku zastosowania drugiego rodzaju zwrotu, zawierającego powinność, można odpowiedzieć pytaniem: „czy rzeczywiście powinienem uczynić tak a tak?”. Warto jeszcze dodać w tym miejscu, że jeśli nawet wypowiedź zawierająca słowo 'powinność' w swym brzmieniu przypomina radę, niekoniecz-

<sup>30</sup> Th. McPherson, *Political...*, *op. cit.*, s. 12.

<sup>31</sup> W tym konkretnym wypadku za szerokim ujęciem *obligation* optuje Brandt. (Zob. *The Concept of Obligation...*, *op. cit.*), a za wyraźną jego dystynkcją od pojęcia *ought* opowiada się Hart, między innymi w *Moral and Legal Obligation* [w:] A.I. Melden (red.), *Essays In Moral Philosophy*, Seattle 1958.

nie zawsze taką radą jest. Aby zatem móc dokonać jednoznacznej dystynkcji pomiędzy wyrażeniami traktującymi na temat zobowiązania, a tymi, które mówią nam o powinności, należy w pierwszym rzędzie odwołać się do podłoża ich akceptacji bądź odrzucenia<sup>32</sup>. Takie podejście do problemu, zakładające wspomniane różne podłoża, tym bardziej podkreśla konieczność opierania się tendencjom do zamiennego traktowania obu terminów. W wypadku zobowiązania należy spełnić dwa warunki, które muszą zaistnieć, po to, by zobowiązanie takie nabrało odpowiedniej mocy, czyli stało się rzeczywistym zobowiązaniem. Po pierwsze, gdy ktoś staje w obliczu jakiegoś żądania w postaci konieczności wykonania zobowiązania, musi posiadać wiedzę z czego takie zobowiązanie wypływa, musiała bowiem zaistnieć jakaś wcześniejsza, zawiązująca je czynność zobowiązanego (*previous committing action*)<sup>33</sup>. Innymi słowy, chcąc potwierdzić istnienie zobowiązania, jednocześnie konfirmując fakt przypisania go danej jednostce (lub jednostkom), należy wskazać, w jaki sposób jednostka je nabyła. Niemniej, pozostał jeszcze do wskazania drugi warunek, jaki musi zostać spełniony, by móc mówić o zobowiązaniu i odróżniać go od powinności. Jest nim mianowicie opisana wcześniej konieczność zaistnienia relacji. Zobowiązanie, jak wiadomo, raczej powinno powstawać wobec kogoś (czasem wobec czegoś, lecz ten problem zostanie poruszony nieco później), na przykład jako wynik umowy czy kontraktu. Powyższe warunki można odnaleźć już we wcześniejszych rozważaniach, zostały one jednak skrótowo przytoczone w celu rzetelnej ilustracji dystynkcji między zobowiązaniem a powinnością. Bowiemy w odniesieniu do tej ostatniej powyższe cechy, jakie musi spełniać zobowiązanie, nie mają zastosowania. Dzieje się tak zarówno w wypadku, gdy powinność ma podłoże moralne czy też zdroworozsądkowe. W takim wypadku stwierdzenia będące wskazaniem powinności, takie jak przykładowo: „powinno się pomagać biednym” (podłoże moralne) lub „powinno się zdrowo odżywiać” (podłoże pragmatyczne), tłumaczy się używając zwrotów zawierających: ‘dobre’, ‘złe’, ‘prawidłowe’. W tym ujęciu z kolei zobowiązanie nie może być w taki sposób tłumaczone, nie można rzec, że zobowiązanie jest dobre czy złe, rozumie się je poprzez akt jego podjęcia, zawiązania<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> R.K. Dagger, *What is Political Obligation?*, „The American Political Science Review” 1977, t. 71, nr 1, s. 87.

<sup>33</sup> E.J. Lemmon, *Moral Dilemmas*, „The Philosophical Review” 1962, t. 71, nr 2, s. 141, za: R.K. Dagger, *What is Political...*, *op. cit.*, s. 87.

<sup>34</sup> R.K. Dagger, *What is political...*, *op. cit.*, s. 88.



Niewątpliwie, w świetle przykładów zaprezentowanych uprzednio, należy skłonić się ku pogładowi zakładającemu ścisłą relację między powinnością a zobowiązaniem, lecz negującemu jednocześnie możliwość zamiennego stosowania tych terminów. Wzmiankowana relacja nie miałaby jakiegokolwiek znaczenia, jeśli by nie dbano o zachowanie odmienności obydwu wyrażen i używanie ich we właściwych kontekstach. Stwierdzenie, że posiada się zobowiązanie do uczynienia czegoś jest niejako podstawą wypowiedzi stanowiącej, iż posiadam równocześnie powinność uczynienia czegoś (powinnam coś zrobić). Próbując jednakże odwrócić takową sytuację, okazuje się, że zabieg taki staje się niemożliwy, ponieważ powinność nie może być podwaliną zobowiązania. Rozszerzone użycie terminu 'zobowiązanie', wymienne i zarazem bezrefleksyjne stosowanie obydwu pojęć, rodzi jedynie konfuzję i niekiedy jest źródłem wielu nieporozumień i nieścisłości.

Uznając kwestię rozróżnienia między pojęciami zobowiązania i powinności za omówioną w sposób wystarczający, należy odnieść się w tym miejscu do kolejnego problemu definicyjnego, za jaki niewątpliwie uważa się występujące powiązanie między określeniami przymusu (*coercion*) oraz zobowiązania (*obligation*). Warto zatem nieco bardziej przybliżyć to zagadnienie, próbując jednocześnie ustalić charakter relacji między powyższymi terminami i zjawiskami, które one określają. Przymus niejednokrotnie jest wskazywany jako element czy też niezbędna cecha będąca wyróżnikiem zobowiązania. W ten oto sposób zwykł rozumieć ten związek Hart, wskazując w swym eseju pod tytułem *Moral and Legal Obligation* na trzy charakteryzujące zobowiązanie (w tym wypadku prawne) cechy. Nie są one tożsame z wcześniej opisanymi 'warunkami Harta'. Zobowiązanie zatem powinna cechować w pierwszym rzędzie pewna zależność od praktyki społecznej, po drugie, możliwa niezależność od zgody oraz, po trzecie, istnienie przymusu<sup>35</sup>. Pierwsze dwie z wymienionych cech pozostają w ścisłej relacji z wcześniej podjętym działaniem, trzecia zaś odnosi się właśnie do najbardziej interesującej nas kwestii zależności i związku między przymusem a zobowiązaniem. Można stwierdzić, że za każdym razem (przyjmując oczywiście sytuację idealną) kiedy tylko jednostka nie jest w stanie wypełnić podjętego zobowiązania, nie chce tego uczynić lub nie uda się jej z jakichś przyczyn mu sprostać, naraża się, w przypadku złamania przepisu prawa, na karę wynikającą z kodeksu, a z kolei w momencie niepodporząd-

<sup>35</sup> H.L.A. Hart, *Moral and Legal Obligation*, [w:] A.I. Melden (red.), *Essays In Moral Philosophy*, op. cit., s. 100.

kowania się normie społecznej, może zostać przez daną grupę napiętnowana<sup>36</sup>. Wobec powyższego jest oczywiste, że przymus i zobowiązanie występują w ścisłej relacji. Można jednak także dziś obserwować spory między tymi, którzy uważają, że to właśnie zobowiązanie jest podstawą przymusu, a tymi, którzy stoją na stanowisku, iż jest odwrotnie, to znaczy, że przymus generuje zobowiązanie. Oba te założenia można zilustrować następująco: dotrzymując danej umowy czy też kontraktu, przymus pojawia się po zawiązaniu zobowiązania (jest oczywiste, że za niewykonanie umowy grozi sankcja). W drugim przypadku można posłużyć się przykładem sytuacji przymusowej, jaka rodzi zobowiązanie. Jest nim, w tym sensie, na przykład przyrzeczenie zapłacenia okupu porywaczom (co nie implikuje bezpośredniego użycia siły w stosunku do osoby przymuszanej) bądź zawarcie porozumienia (*agreement*) pod groźbą bezpośredniego użycia siły<sup>37</sup>. Te dwa skrajnie odmienne przykłady można spróbować określać dwoma rodzajami różnych zwrotów. Pierwszy z nich będzie brzmiał: 'mieć (posiadać) zobowiązanie' (*having an obligation*), drugi zaś: 'być zobowiązanym' (*being obliged*). W takim wypadku, dysponując już tymi dwoma określeniami, można przyjąć, że zwrot 'być zobowiązanym' będzie można zastosować w momencie przyrzeczenia zapłaty żądanej sumy pieniędzy, a mówiąc, że zobowiązanie się posiada, rozumieć się będzie konieczność czy, innymi słowy, przymus wywiązania się z dobrowolnie zawartej umowy<sup>38</sup>.

Związek między zobowiązaniem (*obligation*) i przymusem łatwo zobrazować oraz zrozumieć w trakcie obserwacji najprostszych przemyśleń, jakie dotyczą się problemu pewnych podjętych obligacji. Zwyczajowo przecież nie zakłada się na wstępie stosowania przymusu, takie kroki nie są wskazane, przyjęte jest raczej, że tego typu narzędzi nie aplikuje się bezpodstawnie. Środek w postaci jakiejś formy przymusu bywa zastosowany zazwyczaj dopiero wtedy, gdy ktoś w oczywisty sposób unika wykonania danego zobowiązania. Jeśli wiarygodne są natomiast tłumaczenia zobowiązanego i pojawia się prośba o odroczenie w czasie wykonania zobowiązania, można założyć, że intencje są szczerze. Przymus jest natomiast usprawiedliwiony w momencie negacji samego faktu istnienia zobowiązania, które jest w danej chwili wymagane. Istnienie obietnicy niejako niesie ze sobą zarazem powód, dla którego należy takiej obietnicy

<sup>36</sup> R.K. Dagger, *What is Political...*, *op. cit.*, s. 89.

<sup>37</sup> M. Gilbert, *Living Together: Rationality, Sociality and Obligation*, Lanham 1996, s. 301–302.

<sup>38</sup> H.L.A. Hart, *Moral and Legal Obligation...*, s. 96, za: R.K. Dagger, *What is Political...*, *op. cit.*, s. 89.

dotrzymać, by nie narazić się tym samym na jakiś akt przymusu ze strony tego, komu obietnicę złożono, lub z kim zawarto umowę. W tym wypadku przymus należy traktować w kategoriach pewnej gwarancji, jaka zapewnić ma strony o rzetelnym wywiązaniu się z podjętego zobowiązania<sup>39</sup>.

Kończąc rozważania dotyczące się dystynkcji między określeniami *obligation* i *duty*, niezbędnym wydaje się skrótkowe zaprezentowanie jeszcze jednego, niezwykle ważnego podejścia w tym obszarze, prezentowanego przez Rawlsa. Nie skupiając się na szerszym kontekście poruszanych przez niego zagadnień, właściwe będzie jedynie skoncentrowanie uwagi na odmiennym rozumieniu przez niego pojęć *duty* i *obligation*.

Rawls daje nam do dyspozycji pojęcie tak zwanego 'naturalnego obowiązku' (*natural duty*), co implikuje pytanie o związek czy też różnicę, jaką można dostrzec między tą właśnie kategorią a terminem *obligation*. W myśl założeń teorii sprawiedliwości Rawlsa, za najistotniejszy naturalny obowiązek oznacza należy obowiązek rozwijania i popierania sprawiedliwych instytucji. Można ponadto wskazać dwie podstawowe powinności, które taki obowiązek rodzi. W pierwszym rządzie powinność taka jest niczym innym, jak posłuszeństwem w stosunku do już istniejących sprawiedliwych instytucji, w drugim zaś jednostki powinny czynnie uczestniczyć w kształtowaniu tychże sprawiedliwych instytucji, jeśli nie pociąga to za sobą zbyt wielkich kosztów. W myśl tych założeń, zobowiązania (*obligations*) są możliwe do wyjaśniania właśnie poprzez zasadę naturalnego obowiązku, w tym wypadku może to być naturalny obowiązek sprawiedliwości<sup>40</sup>. Rawls kładzie w tym kontekście nacisk na wyraźne rozróżnienie instytucji, które zawsze będą obowiązywać jednostki z racji samego faktu urodzenia się na obszarze ich funkcjonowania i które w dodatku w całości pełnią rolę regulatora naszych działań, od takich instytucji, które same jednostki w sposób dobrowolny ukonstytuowały. Zgodnie z powyższym, istnieje zatem naturalny obowiązek podporządkowania się zasadom wynikającym przykładowo z ustawy zasadniczej czy też innych uznanych za podstawowe praw, z zastrzeżeniem, że spełniają one warunek sprawiedliwości. Zobowiązanie (*obligation*) natomiast będzie można wyprowadzić z konieczności wywiązania się z powinności, jakie pojawiły się w momencie uzyskania danego stanowiska lub które zaistniały przykładowo w związku z przystąpieniem do

---

<sup>39</sup> R.K. Dagger, *What is political...*, op. cit., s. 89.

<sup>40</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 471.

jakiejś organizacji. Bardzo wyraźnie jawi się jednak sytuacja, która często może mieć miejsce, gdy mamy do czynienia z powstaniem konfliktu między naturalnym obowiązkiem a zobowiązaniem. Łatwo wtedy wskazać ich różną wagę, a to właśnie dlatego, że nie rodzą się one w ten sam sposób. Ponadto, dodać należy, że niezwykle pomocna w przeprowadzeniu wyjaśnienia danego zobowiązania może być zasada rzetelności, która stanowi, iż „dana osoba jest zobowiązana zrobić, co do niej należy – a co określają reguły danej instytucji – gdy tylko dobrowolnie przyjęła korzyści płynące z tego urzędnictwa, bądź skorzystała z oferowanych przez nie możliwości, by przeprowadzić własne interesy, pod warunkiem, że instytucja ta jest sprawiedliwa czy bezstronna, to znaczy czyni zadość naszym dwu zasadom sprawiedliwości”<sup>41</sup>.

Przytoczona powyżej zasada daje możliwość wyjaśnienia i zarazem wyodrębnienia obowiązku i zobowiązania w taki sposób, aby uwypuklić różnicę jaka między nimi istnieje. W myśl tego, pojęcie zobowiązania (*obligation*) będzie odnosić się bezpośrednio do pewnych wymogów moralnych jakie można wyprowadzić z zasady rzetelności, co się zaś tyczy pozostałych wymogów, będą one traktowane jako naturalne obowiązki. Warto jeszcze dodać, że Rawls uszczegóławiając podłoże tworzenia się zobowiązań wskazuje na takie, które opierają się na zasadzie zaufania. Wtedy to dla ich wyjaśnienia stosuje się dodatkowo, poza wskazaną już zasadą rzetelności, tak zwany system publicznych reguł konstytuujących<sup>42</sup>. Podejście Rawlsa jest wyraźnie odmienne, wprowadza on bowiem szeroką kategorię naturalnego obowiązku, która czasem będzie wchłaniać, poprzez swój wyraźnie moralny charakter, to co przyjęto rozumieć jako polityczne zobowiązanie. W dalszej części tej pracy koncepcja ta zostanie szerzej zanalizowana przy okazji rozpatrywania jej w kategoriach ewentualnego podłoża, jakie stanowić może teoria naturalnego obowiązku dla idei politycznego zobowiązania, a także w kolejnym podrozdziale, w trakcie charakterystyki podejścia A. Johna Simmonsa do kwestii moralnych i prawnych podstaw politycznego zobowiązania.

Zmierzając w kierunku podsumowania zaprezentowanych podejść, można stwierdzić, że niezwykle trudno odnaleźć konsens nawet w odniesieniu do, wydawałoby się prostych i jednoznacznych, kwestii terminologicznych. Pośród badaczy zajmujących się przedmiotową materią można wskazać zarów-

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 470.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 480.

no zwolenników, jak i przeciwników artykułowania wyraźnych różnic pomiędzy zobowiązaniem, obowiązkiem i powinnością. Do tych pierwszych z całą pewnością zaliczyć należy Berana. Zamieszcza on w swojej pracy propozycję rozumienia trzech interesujących nas pojęć, która – dzięki swej zwięzłości i wyrazistości – może stanowić swego rodzaju podsumowanie wcześniej przytoczonych i szczegółowo omówionych rozróżnień. Zobowiązanie (*obligation*) zatem wyrastać będzie z podjęcia aktu dobrowolnego (w szczególności autor zwraca uwagę na takie zobowiązanie, które powstaje w wyniku obietnicy), obowiązki (*duties*) będą ściśle połączone z pełnioną rolą (co niekiedy również jest szeroko krytykowane i podważane, dla przypomnienia wskazać można np. znane już *role obligations*). Co zaś się tyczy powinności, Beran rozumie owo określenie jako ekwiwalent rozstrzygającego (miarodajnego) powodu, jaki w danej sytuacji istnieje, by wykonać daną czynność<sup>43</sup>. Taki sposób postrzegania znaczenia analizowanych terminów ma wielu zwolenników, nie można jednak uznawać go za powszechnie akceptowalny. Niektórzy podtrzymywali będą stanowisko o bezzasadności wyraźnych rozróżnień terminologicznych między tymi pojęciami, inni będą argumentować, że w naukach społecznych zawsze będzie tyle definicji i rozumień, ilu autorów zgłębiających dany temat. Nie jest wskazane, by dalej prowadzić tego typu dyskusję, lecz niewątpliwie obowiązkiem autora jest przynajmniej zaprezentowanie odmiennych punktów widzenia, co też zostało w niniejszej części uczynione.

Wskazane w toku powyższych rozważań różnorakie rozumienia omawianych terminów zobowiązania, obowiązku i powinności oraz istniejące między nimi dystynkcje skupiały się głównie na aspektach, jakie przyjęło się analizować w kontekście języka angielskiego, niemniej zostały zaznaczone także dylematy towarzyszące rozumieniu i rozróżnianiu obu pojęć w języku polskim. Dało się odczuć, że termin *obligation* pojmowany będzie jako zobowiązanie, a *duty* jako obowiązek. Co zaś się tyczy politycznego wymiaru obu tych określeń, należy wskazać, że stosowniejsze wydaje się zawarte w tytule określenie 'polityczne zobowiązanie', lepiej bowiem oddaje ono przedmiot prowadzonych w ramach tego opracowania analiz. Wypływa to z przyjęcia tezy stanowiącej, że genety przedmiotowych zobowiązań poszukiwać należy w koncepcjach umowy społecznej i, co za tym idzie, szczególnie zdefiniowane w ramach dotychczasowych rozważań pojęcie 'zobowiązanie' bardziej przystaje do tegoż kontraktualnego charakteru. Niemniej jednak, istotne wy-

<sup>43</sup> H. Beran, *The Consent Theory of Political Obligation*, London 1987, s. 17.

daje się stwierdzenie, że czasem w literaturze przedmiotu, tłumaczonej na język polski przez uznane autorytety, można spotkać się także z przekładem określenia *political obligation* jako polityczny obowiązek<sup>44</sup>. Nie jest zatem błędem rozumienie tego pojęcia w taki sposób<sup>45</sup>, lecz w świetle przytoczonych przykładów i poczynionych do tej pory analiz istotne wydaje się zachowanie pewnego porządku terminologicznego, co w dalszej kolejności pozwoli uniknąć potencjalnych nieporozumień interpretacyjnych.

## 1.2. Główne problemy charakterystyczne dla zagadnienia politycznego zobowiązania

Dokonana dotychczas charakterystyka idei politycznego zobowiązania z całą pewnością była niezbędna, lecz nie można uznać jej za wyczerpującą. Ograniczała się do prezentacji miejsca, jakie zajmuje polityczne zobowiązanie pośród innych typów zobowiązań czy obowiązków oraz wskazania zależności istniejącej między nimi. W świetle poczynionych do tej pory rozważań, za polityczne zobowiązanie będą uznawane pewne moralne wymogi, które mają jednostki w celu wspierania instytucji swojej państwowości oraz stosowania się do jej nakazów i zakazów. Owe wymogi moralne w widoczny sposób należy uznać za istotę politycznego zobowiązania, wskazując, że są one podstawą do wspierania i współpracy z instytucjami politycznymi państwa, którego jest się obywatelem bądź rezydentem<sup>46</sup>. Takie rozumienie nie jest oczywiście właściwe wyłącznie Simmonsowi, funkcjonuje powszechnie, różne jest jednak rozłożenie akcentów w poszczególnych definicjach. Można spotkać się również z ujmowaniem przedmiotowego zobowiązania jako zobowiązania wyłącznie do przestrzegania prawa, stosując tak zwaną, wcześniej przytoczoną, wąską wykładnię tego określenia. W takim wypadku zadowalająca teoria politycznego zobowiązania powinna dać odpowiedź na pytanie, dlaczego pewne jednostki mogą w sposób usprawiedliwiony egzekwować od innych posłuszeństwo. Oczywiście w sensie zinstytucjonalizo-

<sup>44</sup> Jako przykład wskazać tutaj można pracę R. Dworkina, *Imperium prawa*, tłum. J. Winczorek, Warszawa 2006.

<sup>45</sup> Niekiedy wyraźną dystynkcję pomiędzy *obligation* i *duty* również w języku angielskim uznaje się jako sztuczną. Obstaje przy takim stanowisku między innymi Simmons.

<sup>46</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 29.

wanym pytanie takie będzie brzmieć następująco: dlaczego jednostki powinny być zobowiązane do przestrzegania konkretnego prawa wydanego przez daną państwowość?<sup>47</sup>.

Na podstawie przedstawionej w poprzednim podrozdziale tezy można wyraźnie zauważyć, że większość autorów będzie skłaniać się ku ścisłemu czy też wąskiemu rozumieniu politycznego zobowiązania<sup>48</sup>, lecz dla zobrazowania szerokiej gamy podejść nie należy w sposób arbitralny rezygnować z odniesień do ujęcia szerokiego<sup>49</sup>. Taki zabieg w dotkliwy sposób mógłby uszczuplić pole analizy, co w dalszej kolejności mogłoby spotkać się z zarzutem wybiórczego potraktowania problemu. Jednak zgodnie z propozycją między innymi Chaima Gansa, należy zauważyć, że głównym przedmiotem zobowiązań politycznych będzie zobowiązanie do przestrzegania prawa<sup>50</sup>. Niektórzy są skłonni dodawać, że zobowiązanie takie posiadają jedynie obywatele, lecz wielu będzie podkreślać, iż także osoby nie będące obywatelami danego państwa, czyli przykładowo rezydenci, będą takowe posiadali.

W poprzedniej części opracowania został położony nacisk na wskazanie moralnych podstaw politycznego zobowiązania. Jego natura nakazuje w takim razie zwrócenie uwagi w szczególności na moralny a nie roztropnościowy jego charakter. Działanie jakie zostanie przedsięwzięte w związku z wymaganiami nałożonymi na jednostki poprzez polityczne zobowiązanie będzie posiadało moralny powód. Odróżniliśmy jednak uprzednio wyrażenie 'polityczne zobowiązanie' od innych typów zobowiązań, warto zatem zwrócić też uwagę na fakt, że ma ono właśnie charakter polityczny.

Dzięki temu, że zobowiązanie jest polityczne, będzie niosło ze sobą założenie stanowiące, iż to dana wspólnota polityczna jest jego adresatem, że to właśnie owa wspólnota wysuwa pewne żądania wobec swoich członków, żądania, które odznaczają się określoną wagą. Warunkowane będą zatem uczestnictwem, członkostwem jednostki we wspólnocie i – co warte pod-

<sup>47</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Lanham 2004, s. 1.

<sup>48</sup> R.M. Hare, *Essays in Political Morality*, London 1989, s. 8–20; H.L.A. Hart, *Moral and Legal...*, *op. cit.*; G. Klosko, *The Principle...*, *op. cit.*, s. 1 i nn.

<sup>49</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 16

<sup>50</sup> Ch. Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge 1992, s. 8.

kreślenia – wspólnota będzie musiała mieć charakter polityczny<sup>51</sup>. Niektórzy autorzy skłaniają się w tej kwestii do stosowania wyrażenia *polity* (wspólnota polityczna), co jest terminem bardziej pojemnym niż *state*, czyli państwo. Odnoszą bowiem swoje analizy także do społeczności, które takiej państwowości nie posiadają, podkreślając jednocześnie, że to właśnie państwo jest typem wspólnoty politycznej najlepiej nadającym się do analizowania przedmiotowego problemu zobowiązań politycznych<sup>52</sup>.

Wobec tego należy podkreślić znaczenie 'polityczności' interesujących nas zobowiązań. Jest oczywiste, że sama kwestia zobowiązania koncentruje największą uwagę, lecz jego 'polityczność' nie powinna zostać pominięta. Należy ją choć w kilku słowach scharakteryzować. Istotne w tym względzie wydaje się poszukiwanie podłoża do relacji między państwem a jednostką oraz między samymi jednostkami, jednakowoż przyjmowanie jedynie obywatelstwa jako podłoża owej zależności może okazać się wysoce niewystarczające. Zarysowuje się tutaj przedstawiony przez Serhiya Pukasa problem współzależności (*interdependency*). Jeśli polityczne zobowiązanie potraktuje się jako swego rodzaju moralne więzy łączące jednostki, które nie są przecież jednakowe, nie będzie to równocześnie oznaczało, że jednostki te odczuwają pewną szczerą troskę o siebie nawzajem (mimo iż mowa tu o więzach moralnych). Można jedynie zakładać, że sposób życia jednych może wpływać na innych, a ponadto, że musi istnieć coś, co łączy ludzi ze sobą, a co nie jest jedynie instytucjonalną więzią w postaci obywatelstwa<sup>53</sup>.

Pierwsza teza może zostać uznana za prawdziwą, lecz nader trywialną, wiadomo bowiem, że ludzie wpływają na siebie, na swoje plany życiowe i działania w sposób bardziej lub mniej zinstytucjonalizowany, także w relacjach niezinstytucjonalizowanych. Z kolei druga z postawionych tez może mieć wydźwięk nieco niedookreślony, by stanowić rzetelną podstawę do politycznego zobowiązania, oczywiście mając na uwadze jego 'polityczny' charakter. Mimo tych obiekcji, mocno uznając te dwa warunki za charakterystyczne dla polityczności zobowiązania, można wyprowadzić wniosek, że „obywatele danej państwowości (wspólnoty politycznej) są wobec siebie współzależni czy, innymi słowy, zależą od siebie nawzajem i – co więcej – ich moralne zobowiązania

---

<sup>51</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 14.

<sup>52</sup> John Horton poprzez *polity* rozumie „strukturalnie zwartą społeczną organizację, zajmującą dane terytorium, dysponującą suwerenną władzą zwykle w postaci rządu, gdzie jej członkowie są ze sobą związani poprzez fakt uczestnictwa w niej”. *Ibidem*, s. 15.

<sup>53</sup> S. Pukas, *On Klosko's Account of Political Obligation*, Budapeszt 2005, s. 39.



od siebie nawzajem zależą. W pewnym stopniu ta zależność jest uwarunkowana od tego, jak radzą sobie z wypełnianiem ciężących na nich obowiązków”<sup>54</sup>.

W tym kontekście to, co jest rozumiane poprzez polityczność, daje się przeciwstawić jednostkowości, w tym sensie, że to pierwsze określenie będzie kojarzone ze współzależnością, z istnieniem konieczności wspólnego działania. Jeśli pewne działanie przedsięwzięte przez jednostkę nie niesie ze sobą konsekwencji dla pozostałych jednostek będących członkami danej społeczności, to wtedy takie działanie nie zostanie zaklasyfikowane do obszaru polityczności. Patrząc z drugiej strony, gdy dane postępowanie czy przedsięwzięta akcja jednostki wpływa na innych i może od innych być uzależniona, mówić można o polityczności takiego działania<sup>55</sup>.

Daje się zatem zauważyć, że ludzie muszą wchodzić w interakcje i współdziałać w celu rozwiązania kolektywnych problemów. Nie jest w pełni satysfakcjonujące założenie, że wystarczy jeśli dana teoria politycznego zobowiązania wskaże, w jaki sposób jednostka nabywa zobowiązanie w stosunku do konkretnej wspólnoty politycznej. Dobrze skonstruowana teoria będzie jednoznacznie wskazywać na wagę powiązań między członkami wspólnoty i uwzględniać istotność współzależności między nimi<sup>56</sup>.

Oczywiście w tym miejscu należy uzupełnić, że tego typu podejście jest kojarzone bezpośrednio z teoriami o charakterze asocjatywnym lub kooperatywnym, opartymi na zasadzie fair play, co niekiedy spotyka się z krytyką przy próbie rozciągnięcia tych podejść na inne koncepcje teoretyczne. Nie wydaje się jednak błędne czerpanie z takich założeń w tym miejscu, przy okazji ogólnej charakterystyki problemów związanych z politycznym zobowiązaniem. Dlatego pojęcie polityczności przedmiotowego zobowiązania domagało się konceptualizacji, a do tego najlepiej nadawało się ujęcie problemu proponowane między innymi przez Klosko.

Kolejny problem w odniesieniu do politycznego zobowiązania, który łączy się z wcześniej wskazaną kwestią obywatelstwa, jest zogniskowany wokół tak zwanego wymogu partykularności (*particularity requirement*). Oznacza to, nie mniej, nie więcej, tylko fakt posiadania przez poszczególne jednostki zo-

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 39–40.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>56</sup> Zob. np. G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, „Ethics” 1987, t. 97, nr 2, s. 353–362; G. Klosko, *Presumptive Benefit, Fairness and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, t. 16, nr 3, s. 241–259.

bowiązań wobec partykularnych państwowości. Można się niekiedy spotkać z tezą zakładającą jednorazowość nabycia zobowiązania przez osobę, mówią ściślej, gdy ktoś raz posiadał zobowiązanie wobec jakiegoś kraju, nie może nabyć wobec innego. Jest to oczywiście teza wysoce problematyczna i trudna do obronienia, jeśli weźmie się pod uwagę czynnik obywatelstwa w kwestii przedmiotowego zobowiązania. Po pierwsze, nie uwzględnia ona przypadku posiadania kilku obywatelstw przez jednostkę (niekiedy zdarzyć się tak może bez wpływu jednostki), a po drugie, nie bierze pod uwagę także możliwości zrzeczenia się jednego obywatelstwa na rzecz uzyskania go w innym kraju. Ponadto, zastanowienia wymaga również problem legalnych rezydentów, przez niektórych uznawanych za podmioty posiadające zobowiązania polityczne, jak to zresztą wcześniej zostało zaznaczone. Nie jest jednak w tym miejscu wskazane rozstrzygnięcie, czy wymóg rezydencji jest wystarczający, czy też nie, aby można było mówić o politycznym zobowiązaniu. Jedyne co można założyć, to przypuszczenie istnienia dla obywateli i rezydentów zobowiązań różnej wagi<sup>57</sup>.

Niemniej jednak, już nie w tak skrajnej formie, jak przytoczono powyżej, wymóg partykularności ma wielu zwolenników pośród teoretyków badających problem politycznego zobowiązania. Nie godzą się oni ze stanowiskiem proponowanym przez niektórych, a sugerującym, że polityczne zobowiązanie będzie posiadane w stosunku do każdej państwowości funkcjonującej na sprawiedliwych zasadach. Warto odnieść się przy tej okazji do stwierdzenia Johna Hortona, który podnosi dość stanowczo, że „polityczne zobowiązanie jest rozumiane jako specjalny rodzaj moralnego związku, jaki zachodzi między członkami i c h p o l i t y c z n e j w s p ó l n o t y. Negacja tego punktu widzenia efektywnie niweczy założenia, na których mogłaby wesprzeć się teoria politycznego zobowiązania”<sup>58</sup>. W tym wypadku wyraźnie zostaje położony nacisk na konkretną wspólnotę, a nie na wspólnotę polityczną w ogóle.

W dalszej części swojego wywodu Horton wyjaśnia, że nie poddaje krytyce samego założenia braku wymogu szczególności, uznaje takie podejście za pożyteczne, lecz nie widzi jedynie możliwości, aby bez jego uwzględnienia

<sup>57</sup> Wymóg partykularności (szczegółności) wydaje się być spełniony, jeśli wyartykułuje się wyraźnie, że zobowiązania polityczne w silnej formie dotyczą jedynie obywateli, przykładowo w wypadku napaści na dane państwo nieprzystąpienie do jego obrony przez rezydentów lub obcych będzie mniej potępiane niż beczynność jego obywateli. G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, *op. cit.*, s. 24.

<sup>58</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 16.

można było mówić o zadowalającej teorii politycznego zobowiązania. W oczywisty sposób łączy się to z krytyką podejścia opierającego się na koncepcji naturalnego obowiązku<sup>59</sup>. W tym kontekście można przywołać tutaj między innymi koncepcję Rawlsa, która zostanie szerzej omówiona w dalszej części książki.

Podobną opinię w tym względzie wyraża Simmons, podkreślając konieczność istnienia wymogu szczególności jako elementu niezbędnego do politycznego zobowiązania. Gdyby bowiem uznać, że polityczne zobowiązanie wiąże każdego, kto zamieszkuje pod jurysdykcją każdej sprawiedliwej władzy, czyli, że każdy ma zawsze wspierać sprawiedliwą władzę, to w samej idei politycznego zobowiązania nie byłoby nic wyjątkowego i takie zobowiązanie nie wiązałoby jednostki z żadną konkretną wspólnotą polityczną, nie byłoby ono zatem polityczne<sup>60</sup>.

Z tak przedstawioną rangą wymogu szczególności zgadza się również Klosko, wskazując, że „istnienie partykularnych politycznych więzów między obywatelem a jego wspólnotą polityczną jest jednym z podstawowych założeń tkwiących w świadomości jednostek”<sup>61</sup>. Nie jest tu wskazane, aby bardziej zagłębiać się w podejście Simmonsa i Klosko w tym względzie, warto jedynie zaznaczyć, że Simmons skłania się w dalszej kolejności do podważenia realnego istnienia wymogu szczególności i w efekcie do próby zanegowania istnienia politycznego zobowiązania w ogóle, przeciw czemu wyraźnie oponuje Klosko. Problem ten zostanie rozwinięty w ostatniej części niniejszej książki. W tym miejscu wypada jedynie zwrócić uwagę, że pozornie zgodni w opisywanym aspekcie autorzy, w kwestii całościowej wizji problemu zobowiązań politycznych konsensu nie osiągnęli.

Nierzadko, poza wymogiem szczególności, wskazuje się wymóg uniwersalności jako element niezbędny do zaistnienia zobowiązania politycznego<sup>62</sup>. W swej radykalnej formie zakłada on, że wszyscy obywatele będą posiadać polityczne zobowiązanie w stosunku do własnej państwowości. W myśl po-

<sup>59</sup> Do wymogu szczególności Horton powraca także w dalszej części swej książki, przy okazji analizy koncepcji politycznego zobowiązania opartej na naturalnym obowiązku, proponowanej przez Rawlsa. *Ibidem*, s. 104.

<sup>60</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 31–35.

<sup>61</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, *op. cit.*, s. 25.

<sup>62</sup> Niektórzy określają ten wymóg terminem *universality requirement* (Simmons, Ladd), choć można spotkać się także z nazwą *generality requirement* (Pukas).

wyższego, można spotkać się ze stwierdzeniem, że nie sposób wskazać na podstawy do politycznego zobowiązania bez dowiedzenia, że wiąże ono bez wyjątku każdego z obywateli<sup>63</sup>. Podobną opinię w kwestii poszukiwania podstaw do politycznego zobowiązania i związanych z nim problemów prezentuje John Ladd, zwracając jednocześnie uwagę na szereg logicznych trudności, na jakie można natknąć się w toku uskuteczniania takich czynności. Uważa on, że jeśli w ogóle można mówić o czymś takim, jak polityczne zobowiązanie, to musi ono być uniwersalne, czyli, innymi słowy, musi nakładać wymogi w przedmiocie przestrzegania prawa na każdą jednostkę w państwie. Z drugiej jednak strony przypomina, że zobowiązania winny być traktowane w sposób indywidualny, że są zwykle nakładane na jednostkę bądź na wskazaną, wyodrębnioną grupę jednostek. W takiej sytuacji zobowiązania mogłyby dotyczyć przykładowo jedynie pewnej elity, która uświadamia sobie ich istnienie<sup>64</sup>.

Mimo braku spójności logicznej, Ladd uznaje wymóg uniwersalności za konieczny<sup>65</sup>. W świetle współczesnych podejść można oczywiście wymóg ten nieco złagodzić, wskazując na pewne wyjątki, lecz nie może zaistnieć sytuacja, w której to jedynie niewielka grupa jednostek będzie takowe zobowiązanie posiadała. Dopuszczalne jest zatem założenie przyjmujące, że część osób będzie posiadała zobowiązanie polityczne, podczas gdy inni członkowie danej państwowości już nie muszą go mieć. Takie podejście nie będzie dyskwalifikowało istnienia politycznego zobowiązania wtedy, gdy nie będzie ono spełniało wymogu uniwersalności, wystarczy bowiem, że większość jednostek zamieszkujących daną wspólnotę polityczną będzie posiadać przedmiotowe zobowiązanie do respektowania jej praw<sup>66</sup>.

Obydwa zarysowane powyżej wymogi nie stanowią o problematyczności zobowiązań politycznych w takim stopniu, z jakim mamy do czynienia podejmując analizę relacji zobowiązań z obietnicami. Podejście woluntarystyczne uprawomocnia czy, inaczej mówiąc, wyjaśnia istnienie zobowiązania politycznego, tłumacząc to dobrowolnie przyjętymi przez daną jednostkę obligacjami, które moralnie wiążą ją z jej państwowością. Niekiedy oczywiście taki argu-

<sup>63</sup> A.J. Simmons, *Moral principles...*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>64</sup> J. Ladd, *Legal and Moral Obligation*, [w:] R.J. Pennock, J.W. Chapman (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970, s. 28.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>66</sup> S. Pukas, *On Klosko's Account...*, *op. cit.*, s. 31–32.

ment jest wykorzystywany jako oręż przez tych, którzy pragną przeforsować opinię, że jednostki kiedyś takich zobowiązań nie posiadały i nie mają ich też współcześnie. Utrzymują oni, że woluntarystyczny styl myślenia o politycznym zobowiązaniu jest jak najbardziej uprawomocniony i logiczny, lecz właśnie stanowi podstawę do negacji realnego istnienia omawianego zobowiązania. Taki rodzaj zobowiązań, w ścisłym ujęciu woluntarystów, będzie istniał jedynie wówczas, gdy osoby dobrowolnie wybiorą członkostwo we wspólnotie. Jeśli zatem tak się nie stanie, na przykład gdy wybór nie będzie dobrowolny, wtedy nie będzie również istniało zobowiązanie wobec wspólnoty. Jednak patrząc z innej strony, tych wszystkich, którzy powołują się na argument dobrowolności w kwestii politycznego zobowiązania będzie można określić mianem zwolenników stanowiska woluntarystycznego, od swoich oponentów różnią się oni jedynie sposobem posługiwania się swą argumentacją<sup>67</sup>.

W oczywisty sposób nasuwa się związek między woluntarystycznym podejściem a teoriami rozumiejącymi polityczne zobowiązanie jako wyrastające z kontraktu zawartego między jednostkami w celu powołania do życia wspólnoty politycznej, bądź z umowy zawartej między jednostkami a ich własnym rządem. W tym jednak miejscu nurty umowy społecznej nie będą poddawane gruntownej analizie, ponieważ w dalszej części opracowania jest przewidziana szczegółowa prezentacja ujęć stanowiących jedną z grup teorii politycznego zobowiązania.

Powracając do problemu zobowiązań i ich woluntarystycznej podstawy, warto przywołać pogląd wyrażający się w przekonaniu, że zobowiązania zwykle wyrastają z pewnych indywidualnych działań, ze swego rodzaju zaangażowania (*commitment*) podjętego przez jednostki. Aczkolwiek należy podkreślić, że tego rodzaju zaangażowanie mimo wszystko nie jest niezbędne, aby zobowiązanie o charakterze politycznym zostało powołane do życia. Autorem tej tezy jest Joseph Tussman, który jednocześnie wskazuje, że wielu uważa współczesne demokracje za swego rodzaju woluntarystycznie powstałe wspólnoty<sup>68</sup> o członkostwie opartym na powszechnej zgodzie. Jednak nie wyklucza on sytuacji, w której to część obywateli nie wyrazi swojej zgody. I choć w takim wypadku zostaną oni przez niego nazwani 'nieletnimi obywatelami' (*child-*

<sup>67</sup> J. Horton, *Political Obligation... op. cit.*, s. 20–21.

<sup>68</sup> W tym kontekście właściwsze wydaje się użycie zwrotu 'wspólnota' zamiast 'stowarzyszenie' czy 'związek', choć zwykle przyjmuje się te dwa ostatnie jako dokładne tłumaczenie terminu *association*.

-*bride citizens*), to jednak sam fakt niewyrażenia zgody nie przeczy posiadaniu przez nich zobowiązania<sup>69</sup>. Jednak w dalszej części swojego wywodu Tussman nie wskazuje wyraźnej podstawy posiadanego przez nich zobowiązania. Można jedynie wnioskować, co z kolei podkreśla Carole Pateman, że zobowiązanie jest uprawomocnione przez sam fakt istnienia demokratycznego państwa. Rodzi to w oczywisty sposób dylemat, zwłaszcza pośród tych teoretyków, „którzy pragną utrzymać w mocy zarówno woluntarystyczne uprawomocnienie politycznego zobowiązania, równocześnie uznając istnienie liberalno-demokratycznego, sprawiedliwego reżimu za satysfakcjonującą dla nich podstawę”<sup>70</sup>.

Na marginesie dodać wypada, że niektórzy autorzy skłaniają się ku wyraźnemu oddzieleniu pojęcia hipotetycznego woluntaryzmu i hipotetycznej zgody od milczącej zgody i zgody *implicite*, które to określenia niekiedy przyjmuje się za tożsame<sup>71</sup>. Jednak w tym ujęciu należy wziąć pod uwagę kwestię aktualności i hipotetyczności, co powinno być traktowane rozłącznie. Woluntarystyczna zgoda przyjmowana *implicite*, bądź też ta określana jako cicha lub milcząca (*tacit consent*), mimo że obie pozostają niewypowiedziane, to jednak mają charakter aktualny. Nie odwołując się tutaj do licznych przykładów, wystarczy tylko podeprzeć się twierdzeniem, że w momencie, gdy A wyraża bezpośrednią (*explicite*) zgodę na X, daje w tym konkretnym wypadku w pośredni sposób zgodę na to wszystko, co jest konieczne, by móc wypełnić X, lub gdy wyraża zgodę *explicite*, to zawiera ona w sobie zgodę *implicite* na wszystkie czynności konieczne, by wypełnić X. Jedyną różnicą między milczącym konsensem a wyrażonym *implicite* jest w wypadku tego drugiego istnienie danego działania, a w wypadku pierwszego jego brak<sup>72</sup>.

Woluntarystyczny konsens o charakterze hipotetycznym jest, podobnie jak dwa poprzednie, niewypowiedziany, lecz jeśli dana czynność została przedsięwzięta, to nie jest już ona hipotetyczna. Aby spełnić warunki woluntarystycznego, hipotetycznego konsensu, twierdzenie powinno się przedstawić następująco: A (z pewnością) zgodziłby się na X, dlatego też A jest zobligowany zaakcep-

<sup>69</sup> J. Tussman, *Obligation and the Body Politic*, New York 1960, s. 37.

<sup>70</sup> C. Pateman, *The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*, Berkeley 1985, s. 15.

<sup>71</sup> Pateman przykładowo nie wprowadza rozróżnienia tych terminów i przy okazji omawiania tej koncepcji stosuje je zamiennie. Zob. *The Problem of Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 16.

<sup>72</sup> M. Wennberg, *Modeling Hypothetical Consent*, „Journal of Libertarian Studies” 2003, t. 17, nr 3, s. 19–20.

tować X<sup>73</sup>. Hipotetyczny woluntaryzm jest współcześnie szeroko dyskutowany i staje się podporą dla aktualnej teorii konsensu, rozpatrywanej jako ta, która ma wyjaśniać i uprawomocniać polityczne zobowiązanie. Pateman, wskazując na dwie powyżej przedstawione możliwości, wspiera w ten sposób podnoszony argument o woluntarystycznej naturze politycznego zobowiązania.

W świetle powyżej nakreślonego problemu daje się wyodrębnić dwa możliwe do przyjęcia stanowiska. Według pierwszego z nich, można uznać, że zobowiązania nałożone przez jednostkę na samą siebie, przez fakt wyrażenia dobrowolnej zgody, są jedynie częściowo zadowalające. Należy bowiem pamiętać, że nie wszystkie jednostki taką zgodę wyrażają, dla części społeczeństwa polityczne zobowiązania będą miały inne podłoże. Co za tym idzie, stanowisko to będzie rezygnować z woluntarystycznego argumentu w wypadku odmowy zgody przez znaczącą częśći populacji zamieszkującej daną wspólnotę polityczną<sup>74</sup>. Z kolei drugie z proponowanych stanowisk będzie koncentrowało się wokół tak zwanego hipotetycznego woluntaryzmu. Wskazuje się często na kluczową rolę, jaką odgrywało i odgrywa także dziś takie podejście<sup>75</sup>. Niezbędne jest zwrócenie uwagi na podstawowe jego wyznaczniki, a także ważne wydaje się wskazanie różnic między tym właśnie a klasycznym podejściem woluntarystycznym.

Założenie o dobrowolnie nakładanych na siebie przez jednostki zobowiązań prowadzi do wniosku, że zobowiązanie powstaje i może istnieć wtedy, gdy jednostki mają wiedzę w przedmiocie danego zobowiązania, są świadome konsekwencji podjętej decyzji i są w stanie racjonalnie ocenić oraz przewidzieć potencjalne skutki podjętej czynności. Zobowiązanie zatem, w myśl woluntarystycznych założeń, zależeć będzie od woli jednostki. Niemniej jednak wiele przemawia za tym, aby nie traktować dosłownie wymogów woluntaryzmu i skłonić się ku tezie hipotetycznego woluntaryzmu, zakładającej brak podejmowanego *explicite* działania nakładającego zobowiązanie, lecz z drugiej strony przyjąć istnienie konsekwencji podejmowanych *implicite* pewnych czynności, z których da się wyprowadzić zgodę (konsens) na przyjęcie zobowiązania<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> C.A. Stark, *Hypothetical Consent and Justification*, „Journal of Philosophy” 2000, t. 97, nr 6, s. 315–316; zob. także: H. Pitkin, *Obligation and Consent*, [w:] P. Lasett, W.G. Runciman, Q. Skinner (red.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1972, s. 80.

<sup>76</sup> C. Pateman, *The Problem of Political Obligation...*, *op. cit.*, s.16.

Kończąc rozważania w tym przedmiocie, wypada zaznaczyć jeszcze jedno interesujące podejście do kwestii woluntarystycznego charakteru politycznego zobowiązania. Spotkać się można bowiem z propozycją zakładającą tak zwany przypadek semiwoluntaryzmu, który nie jest rozumiany w typowych kategoriach właściwych dla teorii zgody. W myśl takiego podejścia wskazuje się, że semiwoluntaryzm w kontekście zobowiązań będzie oznaczać swego rodzaju szacunek dla legitymowanej władzy. Niekiedy twierdzi się nawet, że zachodzi tutaj zależność dwustronna, czyli szacunek wyraża się w stosunku do władzy, którą uznaje się za legitymizowaną, a władza ta jest legitymizowana właśnie szacunkiem wobec niej wyrażanym. W tym ujęciu zarówno woluntaryzm, jak i semiwoluntaryzm są podstawą do zaistnienia politycznego zobowiązania<sup>77</sup>.

Powyższe przykłady należy traktować jedynie jako ramowe ujęcie zagadnienia woluntarystycznego charakteru zobowiązania politycznego. Niezbędne będzie powrót do tej kwestii w czwartej części książki, gdzie pod szczególną rozważenie zostanie wzięta właśnie teoria konsensu i wyjaśnianie zobowiązań politycznych odwołujących się do jej założeń.

Zaprezentowany powyżej problem woluntarystycznego charakteru omawianego zobowiązania łączy się bezpośrednio z często podnoszoną przez znawców przedmiotu relacją między zobowiązaniami a obietnicami. Łatwo daje się zauważyć konotację między szeroko rozumianym woluntaryzmem a obietnicami w sytuacji, gdy indywiduum samodzielnie dokonuje kreacji zobowiązania, przy jednocześnie posiadanej wiedzy co do ewentualnych skutków i konsekwencji wynikających z jego nałożenia. W momencie złożenia obietnicy jednostka podejmuje z własnej woli działanie, które pociąga za sobą ukonstytuowanie się stosunku zobowiązania. Jeśli bowiem A powie, że obiecuje uczynić X, jednocześnie można wywnioskować, że A posiadał w ten sposób zobowiązanie, by uczynić X. Już sam ten przykład pokazuje, że nie jest konieczne poszukiwanie jakichś specjalnie wypowiedzianych sformułowań zawierających w sobie termin 'zobowiązanie'. Obietnica sama w sobie cechuje się podjęciem zobowiązania, przy założeniu, że istnieje pewna zasada czy konwencja przyjęta w społeczności, której członkiem jest A, która to konwencja zakłada, że złożenie obietnicy równa się przyjęciu na siebie zobowiązania. Bez istnienia rzeczony konwencji samo wypowiedzenie obietnicy nie byłoby podstawą zobowiązania, a jedynie pustym słowem. Zobowiązanie bowiem

<sup>77</sup> J. Raz, *The Morality of Freedom*, New York, 1986, s. 98–100.



nie wyrasta w sposób magiczny, musi posiadać umocowanie w postaci pewnej zasady, która jest dla niego oparciem<sup>78</sup>.

W świetle powyższych założeń ukazują się trzy podstawowe cechy obietnic. Po pierwsze, obietnice będą bazować na powszechnie przyjętych w społeczności zasadach, po drugie, dzięki nim będzie możliwe nałożenie zobowiązania i po trzecie, zobowiązanie to będzie charakteryzowało się woluntarystyczną naturą. W zgodzie z tymi założeniami można wysnuć tezę, że obietnice są w pewnym sensie woluntarystycznymi zobowiązaniami. Co więcej, Joseph Raz będzie stał na stanowisku, że „obietnice są woluntarystycznymi zobowiązaniami nie dlatego, że obietnica jest uważana za rodzaj intencjonalnie podjętego działania, lecz ponieważ jest ona rodzajem komunikatu w przedmiocie intencji do podjęcia zobowiązania”<sup>79</sup>.

Można oczywiście podjąć próbę zanegowania takiego stanowiska, sugerując, że złożenie obietnicy samo w sobie pociąga zaistnienie zobowiązania, a nie jedynie zakomunikowanie intencji jego przyjęcia. Raz jednak utrzymuje, że w tej konkretnej, proponowanej przez niego koncepcji obietnica będzie zakomunikowaniem intencji do podjęcia, przez sam akt komunikacji, danego zobowiązania do wykonania określonej czynności. Argumentuje ponadto, że przecież nie każdy tego typu komunikat będzie miał moc kreacji zobowiązania. Tak może się stać wówczas, gdy komunikat zostanie wypowiedziany pod groźbą dokonania czynu zagrażającego życiu<sup>80</sup>. Nasuwa się w tym miejscu stwierdzenie, że złożenie obietnicy jest komunikatem, który z reguły rodzi zobowiązanie, z wyjątkiem pewnych konkretnych sytuacji powodujących, że jego powstanie jest niemożliwe. Zobowiązanie zależeć będzie zatem także i od czwartego czynnika, tj. sytuacji, okoliczności, w których zostaje ono zawiązane<sup>81</sup>.

W odniesieniu do obietnic i zobowiązań jawi się jeszcze jeden ważny element zasługujący na omówienie. Zwykle przyjmuje się, że złożenie obietnicy pozostaje w mocy bez względu na jej zawartość treściową, czyli na przedmiot danej obietnicy. Jednakże treść danej obietnicy może w wyraźny sposób rzutować na moc zobowiązania, które na jej podstawach zostaje ukonstytuowa-

---

<sup>78</sup> R.E. Flathman, *Political Obligation*, New York 1972, s. 47.

<sup>79</sup> P.M.S. Hacker, J. Raz, *Law, Morality, and Society: Essays In Honour of H.L.A. Hart*, Oxford 1977, s. 218.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> J. Ladd, *Legal and Moral Obligation...*, *op. cit.*, s. 10.

ne. W momencie, gdy ktoś obieca komuś coś, co jest niemoralne, zobowiązanie z tego powstałe nie będzie miało odpowiedniej mocy. W późniejszym rozrachunku okaże się bowiem, że lepiej jest nie dotrzymać obietnicy, złamać zobowiązanie, niż dopuścić się czynu o znamionach przestępczych. A zatem kolejnym czynnikiem, od którego zależy już nie samo istnienie zobowiązania, lecz jego moc, jest właśnie treść złożonych obietnic<sup>82</sup>. Rodzi się jednak w tym miejscu pytanie, w jaki sposób poszukiwać łączności i podobieństw między obietnicami i zobowiązaniami powstającymi i istniejącymi w zwyczajowej formie, a tymi, które przyjęliśmy nazywać politycznymi. Ktoś może odpowiedzieć, że – zgodnie z założeniem hipotetycznego woluntaryzmu – obietnica taka będzie miała znamiona hipotetyczności, potencjalności, że w wymiarze politycznym jest ona jedynie konstruktem. Inaczej rzecz ujmując, można założyć, że analizowanie obietnic w wymiarze personalnym jest wygodnym narzędziem wyjaśniania rozmaitych zjawisk w polu relacji jednostka – państwo. Na poparcie tej tezy można posłużyć się wnioskami prezentowanymi przez Klosko. Nie wdając się zbyt w szczegółowe przytaczanie poruszanych przez niego problemów, warto przywołać stwierdzenie, iż jednym z poglądów na polityczne zobowiązanie „jest [...] opinia, że zobowiązania do przestrzegania różnych przepisów prawa różnią się znacząco swą mocą”<sup>83</sup>. Uwidacznia się tutaj wykorzystanie zaprezentowanego wcześniej skrótowo przykładu, tyającego się treści złożonej obietnicy, dla wysnutego wniosku o różnej mocy zobowiązań politycznych.

Z drugiej wszakże strony argumentuje się, że zobowiązanie wyrosłe z obietnicy posiada znamiona aktualności, a nie hipotetyczności i stoi w opozycji do hipotetycznego woluntaryzmu. W myśl tego obietnica nie może mieć charakteru domyślnego, musi być realnie przyrzeczona, aktualnie obowiązująca. Jeśli zatem przyjąć takie założenie, powstaje w tym momencie poważna wątpliwość. Przyjmując realność, aktualność zjawiska obietnicy, wraz z wykreowanym z niej zobowiązaniem, i równocześnie próbując znaleźć związek między obietnicą i zobowiązaniem funkcjonującym w praktyce społecznej a zobowiązaniem politycznym, można spotkać się z brakiem dokonywania takowych porównań. Tego typu niejasny stosunek do przedstawionego problemu wiąże się zapewne z dokonaniem uprzednio wyborem podejścia zakładającego

---

<sup>82</sup> G. Klosko, *The Moral Force of Political Obligations*, „American Political Science Review” 1990, t. 84, nr 4, s. 1238.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 1248.

częściowe wycofanie się z nurtu woluntarystycznego i poszukiwanie jakiejś uzupełniającej dlań koncepcji bądź odejście w kierunku hipotetycznego woluntaryzmu. Każda z obranych dróg uniemożliwia udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, co jest politycznym odpowiednikiem obietnicy składanej w zgodzie z praktyką przyjętą w danej społeczności<sup>84</sup>.

Odpowiedź na to pytanie pozornie wydaje się dość prosta, nie należy jednakże oczekiwać, że nagle umożliwi ona zawarcie ugody i powołanie do życia ujednoczonej teorii wyjaśniającej problem politycznego zobowiązania. Otóż przyjmuje się, że politycznym odpowiednikiem obietnicy jest akt głosowania. Oczywiście jest zatem, że zwolennicy tej tezy będą raczej skłaniali się ku szero-kiemu rozumieniu politycznego zobowiązania. Nie byłoby bowiem sensu da-wać takiego wyjaśnienia, jeśli uznawałoby się jedynie jego wąskie rozumienie.

Powracając jednak do głównego problemu, zwolennicy powyższego tłumaczenia wspomnianych związków twierdzą, że akt głosowania spełnia podstawowe warunki, jakie zwykle stawia się obietnicy i wynikającemu z niej zobowiązaniu. W tym wypadku mamy do czynienia z poglądem, jakoby rezultatem podjętego przez jednostkę aktu głosowania było zobowiązanie, podobnie jak w wypadku zwyczajowo rozumianej obietnicy. Oddanie głosu umożliwia obywatelom decydowanie w przedmiocie tworzenia stosunku politycznego zobowiązania. Ma to miejsce właśnie poprzez partycypowanie w tego typu praktyce politycznej. Warto jednakże zaznaczyć, że jakakolwiek koneksja między zobowiązaniem a aktem głosowania, nawet jeśli rozumieć będziemy ją w sposób abstrakcyjny, nie daje informacji o konkretnej formie tegoż głosowania, która jest konieczna, aby dany obywatel posiadał polityczne zobowiązanie<sup>85</sup>.

Propozycjom tego typu nie udało się uniknąć krytyki. Między innymi został podniesiony argument koncentrujący się na ukazaniu różnicy, jaka rysuje się między zwyczajowo pojmowaną obietnicą a politycznym zobowiązaniem. Przedmiotowe zobowiązanie odróżnia bowiem proces jego kreacji<sup>86</sup>. W grę wchodzi problem praktycznego braku instytucji demokracji bezpośredniej, głosuje się zwykle nie w przedmiocie swoich interesów, a na przedstawicieli, którzy interesy te mają reprezentować. W tym rozumieniu obywatel w pewien

---

<sup>84</sup> C. Pateman, *The Problem of Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 17.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent...*, *op. cit.*, s. 84.

sposób sam ogranicza sobie prawo do podejmowania decyzji o politycznym zabarwieniu, a w zamian kilku reprezentantów decyduje o przedmiocie jego politycznego zobowiązania, chociażby poprzez stanowienie przepisów prawa.

Nie jest to oczywiście jedyna wskazywana różnica. Zobowiązanie podjęte na skutek złożenia obietnicy jest zazwyczaj unikatowe i, co więcej, nie rzadko zdarza się, że zobowiązany sam przypomina o chęci wypełnienia złożonej obietnicy, zdając sobie sprawę z jej wagi. Przeciwstawia się to sytuacji zobowiązania np. do płacenia podatków. Ponieważ takie zobowiązanie nie jest unikatowe, podejmują je miliony innych obywateli, pojawia się pokusa niewypełnienia zobowiązania. Mimo świadomości grożących konsekwencji, poczucie anonimowości może wzmacniać chęć niewypełnienia zobowiązania do przestrzegania prawa<sup>87</sup>. Ponadto, wyraźnie daje się zauważyć, że zobowiązanie wyrosłe ze zwyczajowo złożonej obietnicy zakłada możliwość wypełnienia go przez zobowiązanego, ponieważ obligujący zdaje sobie sprawę z możliwości jakie posiada zobowiązany, by je wypełnić. Natomiast w wypadku zobowiązania politycznego niejednokrotnie nie bierze się pod uwagę możliwości oraz okoliczności, w jakich dana jednostka się znajduje, także w myśl takiej unifikacji niekiedy nakłada się zobowiązania niemożliwe do wypełnienia<sup>88</sup>.

W związku z pierwszym krytycznym argumentem, odnoszącym się do pośredniego sposobu kreacji zobowiązania, wniosek jaki się nasuwa jest nader prosty, lecz nie prowadzi do rozwiązania problemu. Podobieństwo między zwyczajowo rozumianą obietnicą a aktem głosowania występuje zatem tylko do pewnego stopnia. W sytuacji akceptacji takiego wzorca relacji między nimi powinno się dookreślać, że w tym kontekście jest mowa głównie o instytucji głosowania w formie bezpośredniego podejmowania decyzji przez obywateli, a nie przez ich przedstawicieli, nawet jeśli owi przedstawiciele zostali wybrani w demokratycznych wyborach. Niektórzy jednak będą nadal utrzymywać, że taki jest już charakter głosowania we współczesnych demokracjach. Mimo że porównywanie politycznego zobowiązania do takiego, które ukonstytuowało się ze zwyczajnie złożonej obietnicy może wyglądać dość dziwnie, to z drugiej przecież strony można wyobrazić sobie obietnicę zakładającą podporządkowanie się komuś. W takim razie można również powiedzieć, że demokra-

<sup>87</sup> R.E. Flathman, *Obligations, Ideals, and Ability*, [w:] R.J. Pennock, J.W. Chapman (red.), *Political and Legal Obligation*, op. cit., s. 100.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 101.

tycznie przeprowadzone wybory mogą być, do pewnego stopnia, rozumiane jako obietnica podporządkowania<sup>89</sup>.

Wyraźnie daje się zauważyć, że kwestia obietnic i zobowiązań w szczególności zajmuje tych, którzy analizują problem politycznego zobowiązania w myśl założeń teorii zgody. Nieco szerzej ujęcie to zostanie omówione w dalszej części niniejszego opracowania, a w tym miejscu można uznać dotychczasowy wywód za wystarczający dla ramowej prezentacji problemu.

Kwestia obietnic stanowi punkt wyjścia do rozważań w przedmiocie stawianej tezy o występowaniu korelacji między zobowiązaniem politycznym a prawami, jakie w związku z owym zobowiązaniem zostają nabywane przez państwo. Podobnie dzieje się w wypadku opisanego wyżej problemu obietnic, gdzie zobowiązanie przyjęte przez składającego obietnicę koreluje z prawem adresata tejże obietnicy do nalegania na wypełnienie danej obietnicy i wynikającego z niej zobowiązania<sup>90</sup>. Polityczne zobowiązanie w rozumieniu zasady korelacji zawiera w pewnym sensie prawo władzy do rządzenia, tak samo jak to właśnie prawo do pełnienia rządów zawiera polityczne zobowiązanie. W taki sposób ujmowana korelacja ukazuje ideę politycznego zobowiązania w kategoriach niezbędnego i zarazem wystarczającego warunku do posiadania przez władzę prawa do rządzenia, jednakże bez konkretnego wskazania co dokładnie oznacza posiadanie takiego prawa, jaki jest jego zakres i w jaki sposób może być ono stosowane. Niektórzy rozumieć będą takie prawo jako uprawnienie władzy państwowej do używania przymusu stosowanego poprzez swoje instytucje. Stać będą oni na stanowisku, że takie prawo objawia się w sytuacji prawa do wydawania nakazów i oczekiwania podporządkowania tym nakazom. Poparcie dla takiego podejścia można odnaleźć w tezach stawianych między innymi przez Klosko, Pukasa czy Simmons'a. Co więcej, ten ostatni stawia twierdzenie, że „tylko jeśli obywatel posiada zobowiązanie polityczne, władza jego państwowości będzie legitymizowana [...]”. Z tego też względu polityczne zobowiązanie i legitymizacja rządu sprawującego władzę będą ze sobą skorelowane<sup>91</sup>.

Wzmiankowana teza, odnosząca się do korelacji między legitymizacją władzy a istnieniem politycznego zobowiązania, jest częstokroć znamienym

<sup>89</sup> C. Pateman, *The Problem of Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 19.

<sup>90</sup> S. Pukas, *On Klosko's Account...*, *op. cit.*, s. 22.

<sup>91</sup> A.J. Simmons, *Moral principles...*, *op. cit.*, s. 196.

argumentem dla tych, których zwykło się nazywać filozoficznymi anarchistami<sup>92</sup>, choć wnioski, do których oni dochodzą nie zawsze są zgodne. Powstaje pytanie: czy zatem uprawomocniona jest teza utrzymująca, że władza państwowa nie jest legitymizowana skoro można podważyć elementy wszelkich powstałych dotychczas teorii wskazujących na istnienie politycznego zobowiązania?<sup>93</sup>. Próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie zostanie podjęta w ostatnim rozdziale książki.

Stosując tego typu podejście, zakładające korelację między legitymizacją władzy a istnieniem politycznego zobowiązania, nie często jednak można spotkać się z argumentacją podważającą istnienie moralnej legitymizacji władzy. Uznając taką korelację, w pewien sposób można byłoby skupiać się jedynie na podważaniu zasadności ujęć politycznego zobowiązania, mając jednocześnie w ręku argumenty w kwestii legitymizacji. Rozdzielenie legitymizacji od politycznego zobowiązania ewidentnie zmienia kształt debaty, zmusza filozoficznych anarchistów do poszukiwania nowych argumentów do odparcia stawianych zarzutów i do rekonstrukcji swych wniosków<sup>94</sup>. Jednak można spotkać się z opinią, że „zerwanie wszelkiej łączności między legitymizacją danej państwowości a politycznym zobowiązaniem nie daje też satysfakcjonujących efektów, trudno byłoby wówczas wyjaśniać naturę władzy politycznej”<sup>95</sup>. Warto jednak zaznaczyć w tym miejscu, że William A. Edmundson wskazuje na „łączność” a nie na korelację, w takim wypadku nadal można założyć brak akceptacji tezy zakładającej omawianą korelację, co jest przedmiotem rozważań cytowanego eseju.

Ci, którzy opowiadają się za brakiem korelacji pomiędzy legitymacją polityczną i politycznym zobowiązaniem, wydają się podważać także niektóre

<sup>92</sup> Za głównego przedstawiciela tego nurtu uznaje się współcześnie Roberta P. Wolffa. Zwolennicy tego podejścia utrzymują, że polityczne zobowiązanie nie istnieje, ponieważ do chwili obecnej nie wypracowano teorii, która byłaby niepodważalna. Jest to postulat, który odnajdujemy w tak zwanej słabszej wersji popieranej chociażby przez Simmonsa. Niektórzy będą twierdzić (w tym Wolff, przedstawiciel silnego nurtu), że z zasady teoria taka powstać nie może przez wzgląd na niemożliwe do akceptacji uszczuplenie moralnej autonomii jednostki. Zob. R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Berkeley 1998.

<sup>93</sup> D. McDermott, *The Duty to Punish and Legitimate Government*, „The Journal of Political Philosophy” 1999, t. 7, nr 2, s. 149.

<sup>94</sup> M. Murphy, *Moral Legitimacy and Political Obligation*, „Newsletter on Philosophy and Law” 1999, t. 99, nr 1, s. 6.

<sup>95</sup> W.A. Edmundson, *Legitimate Authority Without Political Obligation*, „Law and Philosophy” 1998, t. 17, nr 1, s. 60.

z założeń teorii korzyści (*theory of benefit*) i samą zasadność jej zastosowania do wyjaśnienia tejże korelacji, na co zwykli się powoływać zwolennicy podejść asocjatywnych oraz nurtów odwołujących się do zasady fair play w odniesieniu do zobowiązań politycznych. Z ich krytycznej argumentacji wynika, że skłaniają ku wyrazistemu uwypukleniu następującej obiekcji: nawet jeśli korzyści mogą służyć jako podłoże prawa danej państwowości do stosowania zinstytucjonalizowanego przymusu, to nie dają one wyjaśnienia istnienia zobowiązania obywateli do przestrzegania prawa. Stąd też przyjęli uważać za błędne twierdzenie, że legitymacja polityczna i zobowiązanie tej natury są nierozzerwalnie ze sobą połączone<sup>96</sup>.

Inną proponowaną drogą, zmierzającą do pełniejszego ukazania istniejącej dystynkcji, jest kontrastowanie twierdzeń mających na celu zaprzeczenie istnienia legitymacji bądź zobowiązań w wymiarze politycznym. Jeśli założymy brak istnienia zobowiązania politycznego, wówczas obywatele są w moralnym sensie uprawnieni do (wolni do) nieprzestrzegania prawa, chyba że zaistnieją powody zależne od treści normy. Z drugiej zaś strony, w momencie braku legitymacji politycznej, obywatele danej wspólnoty będą wolni od politycznego przymusu z nią związanego<sup>97</sup>.

Zarówno pierwsze, jak i drugie podejście w odniesieniu omówionej powyżej korelacji nie zawiera elementów, które mogłyby zostać arbitralnie i jednoznacznie podważone czy zanegowane. Należy zatem przyjąć, że przychylenie się ku jednej z przedstawionych alternatyw zależy od uprzednio podjętej decyzji w kwestii wyboru danego podejścia teoretycznego, które wyjaśniać ma różnorakie problemy związane ze zobowiązaniem politycznym i je uprawomocnić.

W poprzednim akapicie został zasygnalizowany kolejny znamieny problem, skoncentrowany wokół kwestii zależności politycznego zobowiązania od treści norm. Zagadnienie to dotyczy się zasadniczo politycznego zobowiązania rozpatrywanego w jego wąskim sensie. Często wskazuje się na fakt, że całokształt ustanowionych przez państwo norm prawnych zawiera różne przepisy. Jak już zostało wcześniej omówione, część z nich idzie w parze z nakazami moralności, inne mają bardziej neutralny charakter, jednak niezupełnie wyabstrahowany od moralnych wyznaczników. Jednak według jednej z głównych tez, raczej podzielanej przez większość teoretyków, mimo tych istotnych różnic, uznaje się, że polityczne zo-

<sup>96</sup> Ch.H. Wellman, *Toward Liberal Theory of Political Obligation*, „Ethics” 2001, t. 111, nr 4, s. 741.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 742.

bowiązanie do przestrzegania prawa istnieje bez odwoływania się do jego zawartości treściowej<sup>98</sup>. Nie oznacza to znów, że wszyscy bez wyjątku podpisują się pod takim twierdzeniem. Przy pierwszym oglądzie przeświadczenie o niezależności treściowej politycznego zobowiązania wydaje się pozbawione sensowności. Uważa się, że jednostki potrafią ważyć poszczególne normy i będą rozpoznawać przepisy, które są w ich mniemaniu bardziej lub mniej wiążące. Oczywiście wydaje się, że zakaz zabijania i zakaz śmiecenia będą miały zróżnicowaną wagę<sup>99</sup>. Jednakże mimo wszystko nie znaczy to, że powyższe normy nie obowiązują jednostek niezależnie od ich treści. Na poparcie tej tezy można zobowiązanie do przestrzegania przepisu o zakazie śmiecenia podciągnąć pod trzeci, omówiony już uprzednio, argument Richarda Hare'a. Polityczne zobowiązanie zatem istnieje, mimo że pozornie nie niesie ze sobą moralnego wymogu.

Jeśli wzmiankuje się o niezależności treściowej, nie jest to jednocześnie tożsame z twierdzeniem, że istnieje wymóg bezwzględnego przestrzegania wszystkiego, co przez daną władzę zostanie nakazane. Po pierwsze mowa tutaj o normach, które kłócą się w oczywisty sposób z podstawowymi zasadami moralnymi<sup>100</sup>. Po drugie, nierzadko brana jest pod uwagę konieczność podania konkretnego wyjaśnienia, wskazania powodu dlaczego dana norma została wydana. Jeśli władza wydająca przepis nie jest w stanie podać takiego powodu, wtedy niektórzy przyjęli twierdzić, że obywatel nie musi się do owej normy stosować, ponieważ w powszechnym mniemaniu przepis taki jest przykładowo nonsensowny.

Dodatkowo, poza niezależnością treściową, rozpatrywana jest również zależność od źródła wydającego przepisy prawa, czyli od władzy państwowej. Jest tutaj mowa o władzy jako o źródle, które ustanawia prawo. Należy jednak zauważyć, że rzeczywista moc wiążąca nie wywodzi się bezpośrednio z tego właśnie źródła, lecz opiera się na fundamentalnych zasadach moralnych. Władza danej państwowości konstytuująca całość norm prawnych ma zatem charakter źródła formalnego, jednak za rzeczywiste źródło mocy wiążącej, jaką przypisuje się politycznemu zobowiązaniu, będą uważane fundamentalne zasady moralne<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> L. Green, *The Authority of the State*, Oxford 1988, s. 225–226.

<sup>99</sup> D. Lefkowitz, *Legitimate Political Authority and the Duty of Those Subject to It: A Critique of Edmundson*, „Law and Philosophy” 2004, t. 23, nr 4, s. 417–418.

<sup>100</sup> Ch.H. Wellman, *Toward Liberal Theory...*, *op. cit.*, s. 741.

<sup>101</sup> S. Pukas, *On Klosko's Account...*, *op. cit.*, s. 28.



Warto zatem podkreślić, że polityczne zobowiązanie będzie miało, z pewnymi wyjątkami, charakter niezależny od treści norm, a jego moc będzie bezpośrednio związana z moralnymi regułami. Jest istotne, aby mieć świadomość, że wydany przez władzę państwową przepis pozostaje ważny niezależnie od jego treści, lecz zakres jego wiążącej mocy zależy może od sytuacji i fundamentalnych zasad moralnych. Co więcej, sam fakt obowiązywania normy prawnej nie będzie zwalniał władzy od podania uprawomocnionego powodu jej ustanowienia.

W tym miejscu pozostaje wspomnieć jeszcze o często spotykanym w literaturze przedmiotu klasyfikowaniu politycznego zobowiązania jako zobowiązania *prima facie*. Rozumienie zobowiązania politycznego o takim właśnie charakterze było przez długi czas szeroko rozpowszechnione. Termin ten jako pierwszy zaproponował William D. Ross, o czym wspominają autorzy postępujący się tym właśnie określeniem. Poprzez zobowiązanie o charakterze *prima facie* rozumie się sytuację, w której dana osoba A posiada *prima facie* zobowiązanie, by wykonać czynność B, wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje moralny powód dla A, by wykonać B, chyba że istnieje moralny powód C, aby nie wykonywać czynności B, co najmniej tak samo silny lub silniejszy niż B<sup>102</sup>. W takim razie w momencie niewystąpienia wskazanego wyżej powodu C, niewykonanie przez A czynności wymaganej przez zobowiązanie *prima facie* jest nieuprawnione i rozpoznawane jako niedotrzymanie warunków zobowiązania.

Gdy mówimy o tak zwanym zobowiązaniu „zważywszy na wszystko” (*all things considered*), rozumie się przez nie, że zostały zbadane wszelkie aspekty, które dają praktycznie pewność co do wyciągniętych z tychże badań wniosków. Jeśli zaś jest mowa o zobowiązaniu, które należy wypełnić przy tak zwanych „innych warunkach niezmiennych” mamy do czynienia wówczas ze zobowiązaniem *prima facie*<sup>103</sup>.

Niektórzy idą jeszcze dalej i uznają, że zobowiązanie *prima facie* należy traktować w kategoriach przypuszczenia. Przyjęto przez to rozumieć, że przy warunkach niezmiennych przypuszcza się, że dane zobowiązanie faktycznie występuje. Określenie *prima facie* sprawia zatem wrażenie pozorności, zobowiązanie takie wydaje się nim być „na pierwszy rzut oka”<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> M.B.E. Smith, *Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?*, *Yale Law Journal* 1973, t. 82, nr 5, s. 951.

<sup>103</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, *op. cit.*, s. 468–469.

<sup>104</sup> S. Pukas, *On Klosko's Account...*, *op. cit.*, s. 37.

Wobec tego dość powszechnego stanowiska, klasyfikującego zobowiązanie polityczne jako właśnie zobowiązanie *prima facie*, pojawiły się nurty krytyczne. Podają one w wątpliwość uznanie politycznego zobowiązania jako mającego charakter *prima facie*, ze względu na fakt, że sama możliwość przeważenia politycznego zobowiązania przez inne, silniejsze zasady moralne niekoniecznie pasuje omawiane zobowiązanie w kategoriach *prima facie*. Wynika zatem z tego sugestia, że zobowiązanie o charakterze *prima facie* nie jest rozumiane jako zobowiązanie autentyczne (*genuine*). Proponuje się, by twierdzenie o charakterze *prima facie* zobowiązań politycznych zastąpić założeniem wskazującym, że zobowiązanie polityczne jest w rzeczy samej autentyczne, prawdziwe, jedynie posiada ono charakter *pro tanto*, czyli odnosi się do pewnego zakresu i jest ograniczone w swym zasięgu, jednocześnie będąc zobowiązaniem autentycznym, a nie przypuszczalnym. Zobowiązanie *pro tanto* nie będzie miało charakteru ostatecznego, decydującego (*conclusive*), lecz tym samym nie będzie ono jedynie domniemane<sup>105</sup>.

Zważywszy na wskazane argumenty, problem traktowania politycznego zobowiązania w kategoriach *prima facie* zawęży się do stanowiska zakładającego jego domniemany charakter. Jeśliby dopuścić uznanie zobowiązania *prima facie* za takie, które niekoniecznie nie jest autentyczne, osłabiłoby to w wyraźny sposób zaprezentowaną linię krytyki. Wystarczy uznać, że zobowiązanie *prima facie* nie jest jedynie przypuszczeniem, że posiada autentyczny charakter, będzie bowiem istniało przy innych niezmiennych warunkach, czyli dopóty, dopóki nie zmienią się okoliczności, a jedyną otwartą kwestią pozostaje możliwość jego przeważenia. Przyjęcie takiego stanowiska nie wyklucza zatem w dalszym ciągu postrzegania politycznego zobowiązania jako tego, które w rzeczy samej charakter *prima facie* posiada.

\*\*\*

W niniejszej części książki została dokonana analiza podstawowych i równocześnie najistotniejszych problemów, które są elementami debaty w przedmiotowym problemie idei zobowiązania politycznego. Nie oznacza to jednak, że zaprezentowany katalog zagadnień można uznać za wyczerpany. Niektó-

<sup>105</sup> Pogląd ten głównie prezentowany jest przez Simmonsa i Pukasa. Zob. A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 27–28; S. Pukas, *On Klosko's Account...*, *op. cit.*, s. 37.

re z poruszanych wyżej kwestii będą rozwijane w dalszej części publikacji, zwłaszcza przy okazji omawiania współczesnych propozycji teoretycznych odnoszących się do interesującego nas zagadnienia. Zanim jednak przystąpi się do ich analizy, prezentacji domaga się historyczna perspektywa zobowiązania politycznego, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a oraz Thomasa Hilla Greena.



## Rozdział II

# Myśl nowożytna i umowa społeczna w kontekście politycznego zobowiązania

Poszukując źródła idei politycznego zobowiązania, należy się cofnąć do pierwszych teorii traktujących o umowie społecznej, jako o tej, która z powodzeniem ma wyjaśniać ukonstytuowanie się państwowości. Co się zaś tyczy podstawowego problemu, czyli pytania o zobowiązanie polityczne w wąskim sensie, pytania o to, co jest podwaliną, powodem, dla którego jednostki rezydujące w ramach danej państwowości posiadają zobowiązanie do przestrzegania prawa i dyrektyw wydawanych przez władze, odpowiedzi nań można szukać właśnie w podejściach zakładających istnienie kontraktu między obywatelami.

Jeśli nie chce się pominąć milczeniem w naszych dociekaniach problematyki umowy społecznej, konieczne jest przywołanie jej pierwszych znamienitych teoretyków w osobach Hobbesa i Locke'a. Już na początku należy zaznaczyć, że nie tylko kiedyś, ale także i dzisiaj umownospołeczne podejścia posiadają rzesze zwolenników. Można ich odnaleźć także pośród tych, którzy poszukują uprawomocnienia do idei zobowiązań politycznych<sup>1</sup>. Założenia umowy społecznej, choć nie akceptowane bez zastrzeżeń, także przez niektórych spośród krytyków są uznawane za znaczące narzędzia badawcze. Współcześni filozofowie popierający owo podejście nie odwołują się jedynie do nowożytnej teorii

---

<sup>1</sup> Zarówno do zwolenników, jak i tych, dla których teoria ta stanowi użyteczne narzędzie analiz, zaliczyć można między innymi: H. Pitkin, H. Berana, N. Hirschmann, V. Medinę, P.J. McCormicka i wielu innych.

umowy społecznej, lecz poprzez uaktualnienie proponowanych rozwiązań budują podwaliny tak zwanej teorii konsensu, która z jednej strony nie odrzuca w całości propozycji Hobbesa czy Locke'a, uznając je za wielce pożyteczne, a z drugiej zaś nie stroni od krytyki i jest próbą udoskonalenia nowożytnych założeń.

Współczesne wersje teorii umowy społecznej odgrywają nadal ogromną rolę nie tylko w wyjaśnianiu omawianego problemu, lecz również stanowią podstawę do rozważań między innymi w przedmiocie polityki społecznej i gospodarczej<sup>2</sup>. Skoro zatem są one nadal żywe, istotne i poddawane analizom, warto pochylić się nad nimi w celu dogłębnego rozpoznania genezy idei politycznego zobowiązania. Nadmienić należy ponadto, że sam termin 'polityczne zobowiązanie', który szczegółowo został scharakteryzowany w rozdziale pierwszym, nie był znany omawianym autorom, nie można zatem wskazać w jaki sposób Hobbes czy Locke go rozumieli. Niezbędne jest natomiast przytoczenie podstawowych kwestii, w szczególności samego rozumienia zobowiązań, relacji między jednostkami a suwerenem i sposobu, w jaki staje się on beneficjentem władzy państwowej oraz zakresu tejże władzy. Powyższe kwestie mogą posłużyć jako klucz do ukazania poglądów przywoływanych myślicieli w przedmiocie rudymetów współcześnie rozumianego problemu politycznego zobowiązania.

## 2.1. Thomasa Hobbesa wizja zobowiązań

Nie wydaje się wskazane, aby na potrzeby niniejszych rozważań należało z detalami omawiać całokształt założeń teoretycznych prezentowanych przez Hobbesa, lecz nie sposób jednocześnie nie odwoływać się do jego podstawowych założeń. W toku dalszej analizy to właśnie z nich będzie możliwe wyprowadzenie chociażby częściowej odpowiedzi na pytanie o polityczne zobowiązanie i jego podstawy w myśli autora *Lewiatana*. Należy także wspomnieć, że wieloletnie badania pism Hobbesa przeprowadzane przez jego komentatorów nie dały jednoznacznej odpowiedzi na to i wiele innych pytań. Niektórzy dają do zrozumienia, że w teorii Hobbesa można odnaleźć wiele niespójności, inni ripostują, iż wynika to z niezrozumienia tez myśliciela i proponują coraz

<sup>2</sup> Zob. S. Golinowska, *Polityka społeczna państwa w gospodarce rynkowej. Studium ekonomiczne*, Warszawa 1994, rozdz. I.

to nowe interpretacje. Jeszcze inni argumentują, że problemy te wynikają z ewolucji jego doktryny na przestrzeni lat, stąd różnice między założeniami prezentowanymi w *Lewiatanie* a tymi zawartymi we wcześniejszych dziełach. Pomimo istnienia szeregu niewyjaśnionych do dziś wątpliwości, wydaje się zasadne scharakteryzowanie choćby w zarysie podstawowych idei Hobbesa, co do których raczej wątpliwości się nie jawią, by w dalszej kolejności przejść do wskazania różnic interpretacyjnych, poświęcając uwagę zwłaszcza tym, które są szczególnie znamienne dla kwestii politycznego zobowiązania.

Warto na samym początku odwołać się do Hobbesowskiego rozumienia stanu natury ludzkiej, celem wyznaczenia podstawowej drogi rozumowania. Jednostki znajdujące się w takim stanie stają się uczestnikami nieustającej walki każdego z każdym<sup>3</sup>, w którym walka taka jest konieczna dla zachowania życia. Obraz jednostki, jaki wyłania się z opisów Hobbesa, nie jest zbyt obiecujący. Sytuacja w jakiej znajduje się jednostka, jeśli przyjąć wizję Hobbesa, mogłaby zostać określona mianem „najbardziej popularnego politycznego koszmaru w historii filozofii”<sup>4</sup>. Niektórzy, między innymi Howard Warrender, uważają, że człowiek w stanie natury walczy jedynie w swej własnej obronie<sup>5</sup>, z czym nie będą do końca zgadzać się inni, wskazując, że jednostki u Hobbesa, walcząc i – co więcej – zwyciężając, dowodzą nadto swojej wyższości nad innymi<sup>6</sup>.

Takie postrzeganie człowieka spotyka się oczywiście z szeregiem zarzutów kierowanych pod adresem twórcy tak rozumianego konceptu natury ludzkiej. Obiekcje te zawierają między innymi tezę o nieuprawnionym, jednostronnym traktowaniu charakteru jednostki ludzkiej, jako wiecznie walczącego osobnika. Jednostki czy grupy mogą uciekać się do przemocy w celu polepszenia swych warunków bytowych, lecz niekoniecznie taki stan rzeczy należy traktować jako generalną regułę<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 2005, s. 209.

<sup>4</sup> K.R. Minogue, *Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism*, [w:] D. Thomson (red.), *Political Ideas*, Harmondsworth 1966, s. 34.

<sup>5</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford 1957, s. 64.

<sup>6</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation: A Critique and Reappraisal*, New York 1987, s. 10.

<sup>7</sup> V. Medina, *Social Contract Theories: Political Obligation or Anarchy*, Savage 1990, s. 13.

Stan natury ludzkiej należy ujmować w kategoriach narzędzia, konstruktu, którym można posłużyć się do zobrazowania hipotetycznej sytuacji zakładającej nieistnienie władzy państwowej<sup>8</sup>. Ludzie tkwiący w takim stanie wydają się być równi, nie można też w nim odwoływać się do poczucia sprawiedliwości bądź niesprawiedliwości, ponieważ jeśli brak jest powszechnej siły, brak też prawa, a jeśli brak prawa, to nie można mówić o niesprawiedliwości<sup>9</sup>.

Wspomnieć należy, że Hobbes w wyraźny sposób dokonuje rozróżnienia między tak zwanym 'prawem natury' (*lex naturalis*)<sup>10</sup> a 'uprawnieniami przyrodzonymi', lub inaczej 'wolnościami naturalnymi' (*ius naturale*)<sup>11</sup>. Uprawnienie naturalne jest wolnością, jaką człowiek posiada, do tego, aby czynić użytek ze swej siły w celu ochrony swego istnienia. Może on stosować wszelkie środki, które mają na celu jego samozachowanie<sup>12</sup>. Natomiast poprzez prawo natury (*lex naturalis*), ujmowane w sposób najbardziej generalny, Hobbes rozumiał narzucone ludziom ograniczenia, które mają skutkować niedopuszczeniem do negatywnych skutków, jakie mogłyby spowodować stosowanie uprawnień naturalnych, takich jak niepewność czy stan zagrożenia życia i posiadanego mienia<sup>13</sup>. Z tego też względu wszyscy powinni stosować „regulę rozumu”, dążyć do uzyskania stanu pokoju, co stanowi pierwsze prawo natury. Dopiero wtedy, gdy niemożliwe okazuje się utrzymanie pokoju, można uciec się do różnorodnych metod w celu ochrony swego jestestwa<sup>14</sup>.

W tym miejscu warto zadać pytanie o to, co u Hobbesa stanowi podstawę do zobowiązań. Czy jest nią kontrakt, umowa społeczna, czy posiada ona wystarczającą moc, by podporządkowane suwerenowi jednostki posiadały przekonanie o konieczności przestrzegania jego nakazów, które to nakazy u autora *Lewiatna* są przecież prawem. Z jednej strony można zgodzić się z prostym twierdzeniem, że zobowiązanie, także i to o charakterze politycznym, powstaje właśnie na bazie kontraktu, lecz można też spotkać się ze stwierdzeniem, iż Hobbesowska umowa społeczna jest w swej istocie wysoce niewystarczają-

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>9</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 210.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 211.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 210.

<sup>12</sup> C. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 44.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Zob. także J.W. Gough, *The Social Contract*, Oxford 1967, s. 100.



ca, aby takie zobowiązanie miało odpowiednią moc. Co więcej, możliwa jest również argumentacja, że zobowiązanie wypływa wprost z Hobbesowskiego prawa natury, w którym kontrakt społeczny jest rodzajem zapewnienia ochrony życia jednostek ludzkich i w związku z tym kreacji zobowiązania nie trzeba ściśle konotować z powstaniem paktu społecznego<sup>15</sup>.

Jeśli przyjąć zatem, że – tak jak zwykło się uważać – umowa społeczna, Hobbesowska ugoda (*covenant*), jest właśnie tym, co uprawomocnia istnienie politycznego zobowiązania, to należy przyrzeć się dokładniej formie takiej umowy, a ściślej – jej mocy, nie pomijając szeregu kontrowersji, na jakie zwracają uwagę teoretycy zajmujący się zagadnieniem kontraktu społecznego. Nim jednak rozpocznie się analizę samego kontraktu, jako podłoża do powstania zobowiązania, należy w pierwszym rzędzie odpowiedzieć na pytanie, co dla Hobbesa oznacza sam termin ‘zobowiązanie’<sup>16</sup>.

Rozumienie tego pojęcia przez Hobbesa nie odbiega, co do ogólnego sensu, od tego, który został przyjęty w pierwszej części niniejszego opracowania. Najprościej rzecz ujmując, być zobowiązany, to tyle, co być związanym poprzez przeniesienie swoich uprawnień, które następuje w wyniku przystąpienia do paktu, który to pakt z kolei jest podstawowym elementem koniecznym, by dokonać wyjścia ze stanu natury<sup>17</sup>. Hobbes definiując zobowiązanie używa następującej frazy: „I gdy człowiek [...] wyzbył się swego uprawnienia albo je komuś innemu zapewnił, wówczas mówi się, że jest z o b o w i ą z a n y albo że w i n i e n nie przeszkadzać tym, którym takie uprawnienie zostało zapewnione lub pozostawione, by z niego korzystali; i że w i n i e n o n, że jest jego o b o w i ą z k i e m, by nie czynił próżnym swego własnego dobrowolnego aktu; i że takie przeszkodzenie w korzystaniu z uprawnienia jest n i e s p r a w i e d l i w o ś c i ą i b e z p r a w i e m, jako że jest *sine iure*: z uprawnienia wszak zrezygnował on już przedtem lub je przeniósł”<sup>18</sup>.

Zobowiązanie powstaje zatem u Hobbesa w wyniku przeniesienia uprawnień poprzez zawarcie paktu. Jednocześnie, mimo że wspomina on, iż uprawnienia można się zarówno zrzec, jak i je przenieść, czyni wyraźne rozróżnienie między tymi dwiema sytuacjami, dzięki temu można lepiej bronić tezy, że

---

<sup>15</sup> P.J. McCormick, *Social Contract...*, *op. cit.*, s. 20.

<sup>16</sup> Na potrzeby tej analizy wskazane jest posługiwanie się również oryginałem *Lewiatana*.

<sup>17</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, *op. cit.*, s. 101.

<sup>18</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 214.

zobowiązanie rzeczywiście powstaje. Jeśliby założyć, że zrzeczenie się prawa także rodzi zobowiązanie, można by spotkać się na wstępie z zarzutem nieistnienia podmiotu posiadającego zobowiązanie. Przy zwykłym zrzeczeniu się uprawnienia jednostka nie jest zainteresowana kto będzie beneficjentem tego zrzeczenia się, może się przecież zdarzyć, że nikt z niego nie skorzysta, nie ma wówczas sposobu na wskazanie tego, komu należy się zobowiązanie. Niemniej jednak, jeśli jest mowa o przeniesieniu, w tym wypadku jednostka, która go dokonuje, wraz z tymże aktem wskazuje tego, kto będzie w przyszłości czerpał korzyści z tak przekazanego uprawnienia<sup>19</sup>. Podmiot będący beneficjentem przeniesionego uprawnienia nie musi być w tym kontekście konkretny ani spersonifikowany, wystarczy, że będzie generalnie wskazany.

Polityczny pakt (*covenant*) polega zatem w tym ujęciu na przeniesieniu przez jednostkę *ius naturale*, jeśli gotowość do takiego przeniesienia zgłoszą również inne jednostki. Celem takiego przeniesienia będzie zarówno utrzymanie pokoju jak i obrona swojej integralności. Tak oto Hobbes określa drugie prawo natury, które w widoczny sposób łączy się z pierwszym, albowiem w tym rozumieniu pełne korzystanie z uprawnienia przyrodzonego prowadzi do wojny, a zatem konieczne jest nałożenie ograniczeń czynienia użytku z *ius naturale*<sup>20</sup>.

Istotne jest jednak, że przeniesione uprawnienie w żaden sposób nie wzbogaca puli uprawnień posiadanych przez beneficjenta takiego przeniesienia. Poprzez uprawnienia będące przedmiotem przekazania Hobbes rozumie bowiem wolności. Zaznaczyć również warto, na co wskazuje Czesław Porębski, że „uprawnienie przyrodzone nie zostaje w żaden sposób zdezwuowane czy unieważnione przez zawarcie umowy, o której mowa w drugim prawie natury. Uprawnienie przyrodzone podlega jedynie ograniczeniom takim, jakie są niezbędne – przy założeniu wzajemności – dla zachowania pokoju, a tym samym osiągnięcia przez ludzi celu podstawowego, bo warunkującego osiągnięcie innego celu, jakim jest samozachowanie”<sup>21</sup>. Co jednak najbardziej istotne, Porębski zaznacza, że „pewne «elementy» uprawnienia naturalnego

---

<sup>19</sup> R. Martin, *Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in His Political Philosophy*, „The Western Political Quarterly” 1980, t. 33, nr 3, s. 391–392.

<sup>20</sup> C. Porębski, *Umowa...*, *op. cit.*, s. 44–45.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 45.

nie mogą się stać przedmiotem umownej transakcji<sup>22</sup>. Nie można zrzec się, przykładowo, uprawnień do stawiania oporu wobec tych, którzy zagrażają życiu danej jednostki.

Aby lepiej zobrazować omawiane zagadnienie, można odwołać się do wskazanych przez Wesleya Hohfelda różnorodnych znaczeń słowa uprawnienie (*right*). Często można spotkać się z konotowaniem wskazanego pojęcia z określeniem 'żądania czegoś' lub 'wymagania czegoś' (*to claim*). Osoba, która zgłasza swoje uprawnienie w formie żądania, domagając się poprzez tę czynność rzeczy, rodzaju traktowania itp., posiada uprawnienie, które jest związane bezpośrednio z istnieniem korelacji między tymże uprawnieniem a zobowiązaniem. A może żądać od B, by uczynił X, wtedy i tylko wtedy, gdy B będzie posiadać zobowiązanie w stosunku do A<sup>23</sup>.

Supozycja zakładająca, że Hobbes rozumie uprawnienie w takiej właśnie formie, jak się okazuje, jest błędna. Możliwe jest jednak, aby odwołując się do zaprezentowanego różnorakiego rozumienia uprawnienia przyjąć definicję zupełnie przeciwstawną, stanowiącą mianowicie, że uprawnienie będzie znaczyło tyle, co wolność lub przywilej<sup>24</sup>. Jednostka zatem, w założeniu Hobbesa, oddaje uprawnienie do zarządzania samą sobą. Jako wynik wcześniej przytoczonego przeniesienia należy więc uznać pozbycie się uprawnienia do wolnego samozarządzania, które jednostka posiadała. Jednak suweren pozostaje tym, który nie dokonuje przeniesienia swych uprawnień i, podążając za tym tokiem rozumowania, jako jedyny posiada wszystkie uprawnienia naturalne, którymi dysponował w stanie natury.

Z powyższego można wysnuć wniosek, że uprawnienie naturalne u Hobbesa nie jest posiadaniem czegoś, co implikuje obowiązki na rzecz innych, lecz wolnością od jakichkolwiek zobowiązań. Uprawnienia do działania według swego uznania w stanie natury powinny być interpretowane w kategoriach wolności od zobowiązań. Podsumowując, dzięki przeniesieniu, ci którzy stają się jego adresatami, nie pozyskują niczego, czego nie posiadali wcześniej, lecz mają ułatwione korzystanie ze swych dotychczasowych uprawnień, ponieważ stają się ono wówczas, używając określenia Warrendera, bardziej wydajne<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/rights/> [dostęp: 28.12.2007].

<sup>24</sup> J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge – New York 1986, s. 51–52.

<sup>25</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, *op. cit.*, s. 106.

Do tej pory została przedstawiona najbardziej ewidentna teza o Hobbesowskim pakcie czy – innymi słowy – ugodzie, jako podstawie zobowiązania do przestrzegania prawa. Czy jednak każdy rodzaj paktu będzie rodził zobowiązanie, a jeśli tak, to czy okoliczności jego zawarcia będą miały jakiś wpływ na moc zobowiązania i czy w ogóle można mówić o pakcie, czy też zobowiązaniu z niego wynikającym, jeśli okazuje się, że jest on zawierany niejako bez udziału beneficjenta? To tylko wybrane kwestie, które wypada przeanalizować, mając nadzieję, że uda się udzielić zadowalającej odpowiedzi przynajmniej na część postawionych pytań.

Istotne jest podkreślenie, że główną funkcją zawieranego kontraktu jest przejście ze stanu natury, który w wizji Hobbesa jest arcynieprzyjnym człowiekowi miejscem, „gdzie towarzyszy jednostce ludzkiej [...] bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci a życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>26</sup>, do stanu państwowego, który ma stwarzać warunki do bezpiecznej egzystencji i trwałego pokoju.

Do powołania państwowości konieczna będzie zatem ugoda zawarta pomiędzy członkami zbiorowości, która zaowocuje przekazaniem uprawnień suwerenowi. „Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych, by dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu [...], jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi”<sup>27</sup>. Ugoda, jaką Hobbes proponuje, ma być paktem każdego z każdym, w taki sposób, że poprzez stwierdzenie przekazania uprawnienia pewna jednostka ma upoważnić innego człowieka lub grupę osób w postaci suwerena do rządzenia samą sobą. Akt taki ma jednak charakter warunkowy, bowiem przeniesienie uprawnień następuje tylko wtedy, jeśli pozostałe jednostki także na ich przekazanie przystaną<sup>28</sup>.

Oprócz wskazania na warunkowość Hobbesowskiego paktu, dostrzega się także jego dwustopniowość. W pierwszym rzędzie mamy do czynienia z umową każdego z każdym, w zawarciu której uczestniczą wszyscy<sup>29</sup>. W dalszej kolejności następuje przekazanie przez uczestników umowy swych uprawnień

<sup>26</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 207.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 257.

<sup>28</sup> C. Porębski, *Umowa...*, *op. cit.*, s. 51.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

suwerenowi. Większość komentatorów optuje za tym, że Hobbes konstruując swą teorię nie traktował suwerena jako strony, ale jedynie jako beneficjenta kontraktu. Można się jednak spotkać także z mniej popularnymi, odmiennymi opiniami. Problem ten zostanie rozwinięty później, w pierwszym rządzie należy bowiem dokończyć enumerację głównych cech Hobbesowskiej umowy społecznej.

Powszechnie wiadomo, że Hobbes niekoniecznie potrzągał ukonstytuowanie się państwa w sposób pokojowy, wyróżniał bowiem dwa sposoby jego powstania, co łatwo wywnioskować z wyartykułowanych na łamach *Lewiatana* tez. Państwo może również zaistnieć w drodze użycia siły ze strony agresora: „moc suwerenną zdobywa się siłą [...], gdy poszczególni ludzie, albo wielu razem, ze strachu przed śmiercią bądź przed uwięzieniem większością głosów dają swą aprobatę”<sup>30</sup>. Za Hobbesem taki rodzaj państwa określa się mianem państwa powstałego przez zawłaszczenie. Z kolei państwo utworzone poprzez ustanowienie<sup>31</sup> (*by institution*) posiada dla Hobbesa, według niektórych komentatorów, pierwszorzędne znaczenie<sup>32</sup>. Władza suwerena jest ukonstytuowana dzięki wcieleniu w życie zawartej między sobą przez jednostki ugody. W kwestii samego zawarcia ugody i wyływającego z niej później zobowiązania nie odnajdujemy na tym etapie zbyt wielu obiekcji i pozornie sposób ten nie rodzi wielu wątpliwości. Inaczej sprawa prezentuje się w przypadku drugim, mianowicie w proponowanej wizji państwa powstałego w wyniku zawłaszczenia, czy też, jak wolą niektórzy, w procesie podboju. Pierwsze wzmianki na ten temat można odnaleźć w tezach zawartych już w rozdziale siedemnastym *Lewiatana*. Według Hobbesa, bardziej racjonalne dla jednostek jest unikanie małych, słabych wspólnot państwowych i przystępowanie do silniejszych, które, posiadając więcej władzy, mogą rozciągnąć ją na mniejsze wspólnoty, oferując w ten sposób większy zakres ochrony<sup>33</sup>.

W drugim sposobie powoływania do istnienia państwowości można założyć, że ludzie niekoniecznie potrzebują zawierania pierwotnej ugody,

<sup>30</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 285.

<sup>31</sup> Warto zaznaczyć, że Hobbes uważa, iż zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku jest obecny czynnik strachu, choć obiekt tej emocji pozostaje odmienny. Zob. Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 285.

<sup>32</sup> L. Strauss, E.M. Sinclair, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago 1952, s. 61.

<sup>33</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 254; zob. także J. Hampton, *Hobbes...*, *op. cit.*, s. 169.

by móc ustanowić suwerena. Można jednak założyć, że w końcu taka ugoda musi zaistnieć, w przeciwnym razie nie da się mówić o jakiegokolwiek podstawie do powstania zobowiązania politycznego wobec władcy czy też władzy, która jest opresyjna i zmusza swych poddanych do posłuszeństwa. Według ogólnie przyjętego podejścia, jednostki nakładają na siebie zobowiązanie dobrowolnie, muszą się na takową władzę zgodzić, muszą posiadać wewnętrzne przekonanie o konieczności przestrzegania wydawanych przez nią praw. Niekiedy właśnie ten wątek staje się podłożem krytyki założeń Hobbesa i zarazem wskazaniem, że jego tezy hołubią model mający wiele wspólnego z tyranią.

Czy można wobec tego uprawomocnić zobowiązanie wymuszone, zaistniałe pod groźbą? Czy za wiążącą można uznać obietnicę posłuszeństwa złożoną swemu konkurentowi w momencie, gdy ten trzyma miecz nad głową pokonanego? Wielu odpowie, że jest to niemożliwe, ponieważ jednym z warunków prawomocności zobowiązania jest jego woluntarystyczne przyjęcie, nie zaś ogórne narzucenie.

Mimo wyraźnych trudności jakie rodzi ten zarzut, Gregory S. Kavka wymienia argumenty, którymi posługuje się Hobbes, aby podtrzymać stanowisko opowiadające się za wiążącą mocą obietnic i zobowiązań podjętych w takich okolicznościach. Po pierwsze, zauważa, że strach – mimo że można go uznać za główny motyw zawarcia ugody czy złożenia obietnicy – wcale nie czyni jej nieważną. Byłoby trzeba wówczas uznać za nieważny także sam oryginalny kontrakt, zawarty także w obliczu strachu, tyle że przyjęty w obawie przed wszechobecną anarchią. Po drugie, nawet obietnica złożona pod wpływem strachu jest nadal wyborem – zawsze można odmówić i pozwolić, aby konkurent pozbawił nas życia. Wreszcie po trzecie, jakkolwiek nieważność takich umów wynika nie z problemu zawarcia ich pod presją, lecz z braku uprawnienia do jej wykonania, który to brak, a nie sam przymus czy strach, czyni umowę nieważną<sup>34</sup>. Niemniej jednak jest bardzo wątpliwe, czy te właśnie argumenty podnoszone przez Hobbesa są wystarczające, by przekonać krytyków, którzy bez wątpienia odmiennie postrzegają dobrowolne działania. Nawet uznając, że działaniem człowieka kieruje w tym wypadku wola, nie sposób utrzymać twierdzenia, że jest ona nieprzymuszona, czyli wolna.

Jeśli zatem ludzie powinni obligatoryjnie zaakceptować władzę na drodze ugody, przyjmując jednocześnie zasadę, że okoliczności i sposób zawarcia ugody nie wpływają na jej ważność, to powstaje pytanie, czy w tym wypadku

<sup>34</sup> G.S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton 1986, s. 395.

można nadal mówić o ugodzie każdego z każdym, czy jest to raczej pakt między jednostkami a suwerenem. Pogląd taki wypływa z przesłanki, że to właśnie zwycięzca daje zwyciężonym wolność, w zamian za co poddani decydują się być mu podporządkowani. Jednak nawet jeśli przyjąć, że w tym konkretnym przypadku (według niektórych<sup>35</sup>) można mówić o umowie zawartej z suwerenem, to mimo wszystko tenże suweren nie jest nadal związany jakimkolwiek, wynikającym z takiej umowy, zobowiązaniem wobec swoich podwładnych<sup>36</sup>.

Teza o niezależnieniu suwerena od woli podwładnych miała być właśnie podtrzymana poprzez przyjęcie generalnego założenia wskazującego na nie- traktowanie suwerena jako strony ugody. Wyżej przedstawiona argumentacja może stać się zatem przyczyną konfuzji i, co za tym idzie, podstawą konstrukcji szeregu zarzutów. Wobec tego nadal bez jednoznacznej odpowiedzi pozostaje pytanie, czy rzeczywiście jest uprawomocnione podejrzenie, że przy konstytuowaniu się państwa w wypadku podboju jest możliwe zawarcie umowy zwyciężonych z agresorem, czy nadal jednostki tę umowę zawierają tylko między sobą, cedując uprawnienia na zwycięzcę.

Według Warrendera, jedyne co można z całą pewnością stwierdzić, nie wdając się w bardziej szczegółową debatę, to wniosek, że obie powyższe możliwości pociągają za sobą te same konsekwencje (nawet jeśli przyjąć istnienie różnicy w formie zawierania umowy – tj. czy występuje ona tylko między jednostkami nawzajem, czy też suweren jest jej stroną, jak ma to miejsce w wypadku podboju). W efekcie nie ma między nimi jakiegokolwiek różnicy ani z punktu widzenia sytuacji poddanych, ani okazywanej przez suwerena władzy i jego niezależności od podległych mu jednostek<sup>37</sup>.

Ciekawe jednak, że w zgoła czym innym należy widzieć przyczynę poważniejszego zarzutu niespójności adresowanego wobec teorii autora *Lewiatana*. Zarzut taki można wyprowadzić z faktu, że w chwili zawierania kontraktu każdego z każdym także i ta osoba, która później posiędzie władzę, była już stroną owej pierwotnej umowy. Stąd można wywnioskować, że w takim razie osoba (lub grupa osób), na rzecz której dokonano przeniesienia uprawnień, była

---

<sup>35</sup> W. Von Leyden, *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, New York 1992, s. 87–88; zob. także: R. Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, New York 2003, s. 110–111; H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, *op. cit.*, s. 133.

<sup>36</sup> R. Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece...*, *op. cit.*, s. 111.

<sup>37</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, *op. cit.*, s. 133.

jednak uczestnikiem kontraktu. Według Warrendera, w tym punkcie Hobbes nie dookreśla, czy rzeczywiście tak może być i czy należy wówczas postrzegać suwerena jako stronę umowy<sup>38</sup>. Pitkin jednak wychodzi naprzeciw takiemu rozumieniu i argumentuje, że Hobbes wyraźnie daje do zrozumienia, iż „nie można zawrzeć kontraktu z suwerenem, ponieważ nie ma jeszcze suwerena i nie będzie go dopóty, dopóki kontrakt nie zostanie zawarty między jednostkami. Zanim to nastąpi, istnieje tylko zgrupowanie wielu niezwiązanych ze sobą jednostek, które mogą jedynie zawiązać kontrakt między sobą”<sup>39</sup>. A zatem, w myśl powyższego, suweren nie jest wtedy stroną kontraktu, ponieważ nie jest jeszcze suwerenem. Niemniej jednak teza ta nadal pozostaje otwarta w wypadku drugiego sposobu ustanowienia suwerennej władzy oraz zawiązania państwowości w procesie zawłaszczenia.

Zarówno jednak Pitkin, jak i Warrender zgodnie twierdzą, że z założeń Hobbesa wypływa tak zwane podwójne zobowiązanie obywateli<sup>40</sup>. Pierwsze jest wynikiem zawartego między jednostkami kontraktu, drugie wypływa z przeniesienia uprawnień, kiedy to suweren, nie będąc stroną, jest jedynie jego beneficjentem. W takim razie niezbędnym jest istnienie podwójnego zobowiązania ze względu na fakt, że wielostronne zobowiązania, będące efektem kontraktu tylko między obywatelami, wydają się być zbyt słabe. Nie stanowią one – jak uważa Pitkin – wystarczającej gwarancji, która dawałaby pewność niezastnienia rewolty<sup>41</sup>. Łatwo jest zauważyć nietrwałość tak zawartego kontraktu w sytuacji gdy obywatele, którzy uprzednio zawarli między sobą umowę, nagle zdecydowaliby się na jej rozwiązanie, nie czyniąc przez takie posunięcie niczego wbrew suwerenowi, który przecież nie jest stroną układu. Jednak tak mogłoby się stać jedynie w przypadku, gdy wszyscy bez wyjątku zgodziliby się na rozwiązanie paktu. W takiej sytuacji zobowiązanie wobec suwerena, które miałyby wypływać z paktu każdego z każdym, uległoby w jednej chwili destrukcji<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II*, „The American Political Science Review” 1964, t. 58, nr 4, s. 907.

<sup>40</sup> T. Hobbes, *De Cive*, New York 1949, s. 89–90; cyt. za H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, *op. cit.*, s. 134; H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II*, *op. cit.*, s. 907.

<sup>41</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II...*, *op. cit.*, s. 907.

<sup>42</sup> Oczywiście sytuacja taka wydaje się bardzo nieprawdopodobna, ponieważ raczej trudno byłoby doprowadzić do tak wszechobecnej zgody i, nawet jeśli znalazłaby się ogromna większość



Jak widać, niezwykle trudno jest znaleźć w teorii Hobbesa wsparcie dla wprowadzenia dodatkowego, wzmacniającego zobowiązania wobec suwerena. Można jednak podejść do tego problemu z nieco z innej strony i próbować odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście jest konieczne obstawanie przy założeniu, że beneficjentem zobowiązania może być jedynie ten, z którym bezpośrednio paktowaliśmy i któremu w wyniku umowy złożyliśmy obietnicę? Czy zobowiązanie może zaistnieć także wobec trzeciej strony, która nie uczestniczy w pakcie? Układ, z jakim mielibyśmy do czynienia w takiej sytuacji, wyglądałby następująco: obywatel A zawiera umowę ze współobywatelą B, w której przedmiotem jest przekazanie przez A i B uprawnień na rzecz X (X jest suwerenem). W tym wypadku zarówno Pitkin, jak i Warrender zgadzają się, że – w myśl założeń teorii Hobbesa – taka sytuacja normalnie nie niosłaby ze sobą mocy kreacji zobowiązania w stosunku do X. Przeciwnie, zobowiązanie takie powstałoby, lecz wobec A (i zgodnie z wzajemnością wobec B), a jego zawartość treściowa odnosiłaby się do przestrzegania uprawnień X i wydawanych przez niego aktów<sup>43</sup>.

Pitkin uważa, że z faktu zawarcia kontraktu jedynie między obywatelami nie można bezpośrednio wyprowadzić zobowiązania wobec suwerena, jako że podstaw takiego zobowiązania należy poszukiwać gdzie indziej<sup>44</sup>, co zostanie w dalszej kolejności zaprezentowane. Warrender natomiast uzupełnia negację zarysowanej propozycji, zwracając uwagę na kolejne wypływające zeń niebezpieczeństwo. Mianowicie, nawet jeśli Hobbes zrewidowałby swą teorię i wyraźnie zaakcentował, że pakt może stanowić podstawę do posiadania zobowiązania nie tylko przez tego, kto jest jego stroną, ale również przez tego, kto jest jedynie odbiorcą beneficjów, to taka teza mogłaby zostać rozciągnięta także na beneficjentów wszelakiego typu. Można zobrazować taką sytuację na przykład przyjmując, że suweren jest zobowiązany wobec Boga. Treścią tego zobowiązania jest zapewnienie bezpieczeństwa swoim poddanym i, co oczywiste, to poddani są beneficjentami zobowiązania posiadanego przez suwerena. Z tego z kolei można wnioskować, że w takich warunkach ów suweren mógłby zostać związany zobowiązaniami wobec swych poddanych oraz

---

popierających takie rozwiązanie, zawsze należałoby się liczyć z pozostałą mniejszością, która obstawałaby za nierozwiązywaniem istniejącego kontraktu i sprzeciwiałaby się woli innowatorów. H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, op. cit., s. 135.

<sup>43</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, op. cit., s. 136.

<sup>44</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II*, op. cit., s. 908.

ponosić wobec nich odpowiedzialność, czemu Hobbes zwykł kategorycznie zaprzeczać<sup>45</sup>.

Według Warrendera, jedynym wyjściem z tego impasu byłoby odwołanie się do praw natury jako do generalnych zasad. Polityczny pakt stanowiący ugodę zawartą między obywatelami nie może być postrzegany jako zerwany w momencie zawarcia kolejnego, który stanowiłby o jego rozwiązaniu. Nie jest zatem możliwe, by sytuację taką postrzegać w kategoriach łamania trzeciego prawa natury traktującego o paktach i konieczności ich przestrzegania. Jest natomiast dopuszczalne stwierdzenie, że gdy suweren został już raz ustanowiony, wówczas rozwiązanie paktu, nawet poprzez zastąpienie go nowym, godziłoby w pierwsze prawo natury nakazujące dążenie do pokoju. Co więcej, takie postępowanie mogłoby w efekcie doprowadzić do rozpadu wspólnoty politycznej i przywrócić niechciany stan natury<sup>46</sup>.

W tym miejscu należy powrócić do wcześniej wzmiankowanej, odmiennej propozycji rozwiązania problemu Hobbesowskiego kontraktu, uznanego za niewystarczającą podstawę do zobowiązań. Prezentowana jest ona między innymi przez Pitkin w jej dwóch esejach, ale również przez Davida P. Gauthiera, Kavkę, Michaela Davisa czy Wolfganga von Leydena. Wszyscy oni poświęcają wiele uwagi zagadnieniu reprezentacji i autoryzacji. Interesujące wydaje się pytanie na ile ich pogłębiona analiza może pomóc we wskazaniu odpowiedniego umocowania do omawianego zobowiązania.

Dla Hobbesa reprezentacja oznaczała ni mniej, ni więcej, tylko przekazywanie i posiadanie władzy państwowej, władzy rozumianej jako *authority*, a nie *power*, czyli, konkretyzując, władza ta miała być uprzednio ugruntowana poprzez akt autoryzacji. Osoba, która poprzez akt przekazania jej uprawnień posiadała władzę, ma szersze pole manewru, może bowiem wykonywać czynności, do których wcześniej nie miała prawa, a w związku z tym posiada pozycję w wyraźny sposób uprzywilejowaną. Reprezentujący, czyli ten, kto posiada autoryzowaną władzę, nabywa specjalne uprawnienia, a ci, którzy są reprezentowani nabywają z kolei odpowiedzialność za działania swojego reprezentanta. W momencie zastosowania takiego modelu do obszaru polityki wyłania się obraz ustanawiania nielimitowanej władzy, którą uzyskuje suweren oraz

---

<sup>45</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, op. cit., s. 137.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 138.

nielimitowanego zobowiązania do przestrzegania jego nakazów przez podległe mu podmioty<sup>47</sup>.

Kwestia autoryzacji, uznana przez Gauthiera za centralny problem w teorii politycznej Hobbesa<sup>48</sup>, jest szczegółowo przedstawiona w *Lewiatanie*, lecz – jak podkreśla Kavka – trudna do odnalezienia w poprzednich jego dziełach<sup>49</sup>, z czym zresztą należy się zgodzić. Hobbes czyni rozróżnienie na osoby 'naturalne' i 'sztuczne', jednocześnie wskazując, że właśnie reprezentanci będą zaliczani do tej drugiej kategorii<sup>50</sup>. Pierwotnie u Hobbesa, na co zwraca uwagę Vincente Medina, w stanie natury istniały tylko osoby naturalne, stąd wniosek, że każda osoba 'sztuczna' wcześniej, przed zawiązaniem paktu, musiała być 'naturalną'<sup>51</sup>. Nie można oczywiście postrzegać tak zwanej osoby 'sztucznej' wyłącznie jako ludzkiego indywiduum. Będzie można tym mianem określać także i grupę osób, lepiej jest zatem mówić o 'sztucznej osobie' niż o 'sztucznym człowieku'<sup>52</sup>, wszak osoba nie zawsze kojarzyć się musi z jednostką (np. osoba prawna).

Często dane jest obserwować wykonywane przez taką osobę czynności lub też słyszeć wypowiedane przez nią słowa, lecz zarazem istnieje świadomość, że nie zawsze obserwowane przez nas działania i usłyszane słowa można rzeczywiście przypisać tej właśnie osobie. Może być zgoła odwrotnie, a mianowicie to, co widzimy i słyszymy, jest wykonywane w czyimś imieniu. Na podstawie poczynionego przez Hobbesa rozróżnienia wydaje się jasne, że 'naturalna' osoba to taka, która działa i wypowiada się w swoim własnym imieniu, natomiast osoba należąca do drugiej spośród wyróżnionej przez Hobbesa kategorii będzie jedynie wykonawcą czyichś czynności.

Osoba określana tutaj mianem 'sztucznej' może kojarzyć się z powszechnie znanym rozróżnieniem. Mowa o prawnej dystynkcji na osoby fizyczne i osoby prawne. Te drugie można określić mianem 'sztucznych', powoływane są bo-

<sup>47</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – I*, „The American Political Science Review” 1964, t. 58, nr 2, s. 329.

<sup>48</sup> D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969, s. 120–121.

<sup>49</sup> G.S. Kavka, *Hobbesian Moral...*, *op. cit.*, 387.

<sup>50</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 244.

<sup>51</sup> V. Medina, *Social Contract Theories...*, *op. cit.*, s. 18.

<sup>52</sup> Zob. R. Piotrowski, *Od materii świata do materii państwa. Z filozofii Tomasza Hobbesa*, Kraków 2000, s. 109.

wiem do życia poprzez istnienie danej normy, na podstawie której rozpoczynają swą egzystencję w wymiarze prawnym. Podobieństwo między rozróżnieniem Hobbesa a tym współcześnie obowiązującym i znanym jest uderzające. Osoba prawna, na przykład korporacja, posiada zdolność do podejmowania czynności prawnych, ma możliwość bycia stroną w procesie sądowym, może także ponosić odpowiedzialność za swoich pracowników. Mimo wszystko, podczas gdy księgowy w danej firmie postąpi w sposób niewłaściwy, nie uniknie odpowiedzialności za swoje czyny, nawet jeśli ponad wszelką wątpliwość wykaże, że działał w imieniu i na polecenie władz korporacji. Co ciekawe jednak, u Hobbesa taka osoba byłaby zwolniona z podobnej odpowiedzialności, ponieważ kto inny był niejako 'właścicielem' wykonanej czynności<sup>53</sup>.

Hobbes zwykł określać tego, kto w danym momencie jest wykonawcą danej czynności, mianem aktora („tego człowieka w różnych sytuacjach nazywa się różnie: reprezentantem, przedstawicielem, zastępcą, namiestnikiem, adwokatem, prokuratorem, aktorem i temu podobne”<sup>54</sup>), a tego, kto autoryzował dane przedsięwzięte działanie – autorem. Autoryzująca osoba jest poniekąd kimś w rodzaju właściciela danej akcji. Ktoś, kto ma prawo wykonywania pewnej czynności, ma do wyboru, odwołując się do powyższego założenia, dwie opcje. Posiada on z jednej strony możliwość wykonania czynności samodzielnie lub może autoryzować w tym celu również kogoś innego, w postaci osoby bądź grupy osób. Jeśli zdecyduje się na drugą ewentualność, cedując wykonanie czynności na kogoś innego, nie staje się tym samym zwolniony z posiadanej uprzednio odpowiedzialności za czynność, którą miał prawo wykonać samodzielnie. Bycie właścicielem czynności łączy się, w rozumieniu Hobbesa, bezpośrednio z odpowiedzialnością autora, od której nie zwalnia autoryzacja. Uprawnienia i przywileje spływają w tej sytuacji na autoryzowanego, a temu kto autoryzuje pozostają jedynie zobowiązania i odpowiedzialność<sup>55</sup>. Relacja taka wydaje się wysoce asymetryczna, co więcej „Hobbes nie wspomina nawet, że aktor jest obowiązany do troszczenia się o interesy autora w ramach udzielonego mu umocowania do reprezentacji”<sup>56</sup>.

Skoro zatem władza aktora jest tak ogromna, nasuwa się w tym miejscu kolejne pytanie: czy mianowicie da się założyć nielimitowaną moc włodarza, czy

<sup>53</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – I*, *op. cit.*, s. 329.

<sup>54</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan...*, *op. cit.*, s. 244–245.

<sup>55</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – I*, *op. cit.*, s. 331.

<sup>56</sup> G.S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory...*, *op. cit.*, s. 388.

też w pewnym sensie będzie ona ograniczona? Pitkin twierdzi, że Hobbes, abstrahując od wspomnianej asymetrii, zakładał limitowanie zakresu władzy, lecz, co istotne, nie wpływa to bezpośrednio na główną tezę o niezwiązaniu aktora, w dalszym ciągu pozostaje on bowiem wolny. Zatem limitacji może podlegać zakres autoryzowanej władzy, w związku z czym, poza danym obszarem czynności, aktor najzwyczajniej nie jest już reprezentantem. Tylko w ramach owego limitu posiada specjalne uprawnienia i równocześnie nie jest związany jakimikolwiek specjalnymi zobowiązaniami. Wart zauważenia jest jednak fakt, że w interpretacji Pitkin Hobbes nie wyklucza zaistnienia możliwości kreacji w pewnych okolicznościach totalnego reprezentanta, który jest uprawniony do wykonywania wszelkich czynności w każdej sytuacji<sup>57</sup>. Tego typu nielimitowana, a zarazem autoryzowana władza w jeszcze większym stopniu umacnia pozycję suwerena, już i tak niezwykle silną, biorąc pod uwagę brak jego odpowiedzialności.

Tak silnej pozycji suwerena nie dałoby się osiągnąć chcąc pozostać jedynie przy pierwszym stadium kreacji zobowiązania, czyli przy kontrakcie. Mimo tego wielu komentatorów argumentuje, że wizja Hobbesa wcale nie zakładała takiej wielostopniowości a wzajemny wielostronny pakt każdego z każdym jest w zupełności wystarczający<sup>58</sup>. Co więcej, można także spotkać się z krytycznymi uwagami pod adresem samego elementu autoryzacji, wskazując, że nie ma ona już wiele wspólnego z paktem, nie brzmi bowiem jak wzajemna, bilateralna wymiana uprawnień i jest jedynie 'odziana' w szaty kontraktu<sup>59</sup>. Autoryzacja może być ponadto postrzegana w sposób bardzo uproszczony, kiedy sprowadza się ją jedynie do rozpatrywanego w kategoriach 'dobrowolnego daru' (*free gift*) przeniesienia uprawnień<sup>60</sup>. Niezbędne w tym miejscu wydaje się ustosunkowanie do powyższych zarzutów.

Posiłkując się wnioskami Pitkin, w pierwszym rzędzie należy zaznaczyć, że wzajemny, wielostronny pakt nie kreuje jeszcze państwowości, lecz jest swego rodzaju wyrażeniem woli pierwotnego zgromadzenia. Jest to baza, na podstawie której można będzie ustanowić suwerenną władzę i powołać do życia

<sup>57</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – I*, *op. cit.*, s. 331–332.

<sup>58</sup> Zob. W. von Leyden, *Hobbes and Locke...*, *op. cit.*, s. 93.

<sup>59</sup> F. Tönnies, *Thomas Hobbes*, Stuttgart 1925, s. 303, cyt. za: H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II*, *op. cit.*, s. 908.

<sup>60</sup> V. Medina, *Social Contract Theories...*, *op. cit.*, s. 18.

wspólnotę państwową. Wydaje się zatem konieczne, aby w dalszej kolejności wskazać następane stadium, jakim jest desygnowanie suwerena. Dopiero wtedy można mówić o pełnym ukonstytuowaniu się państwa<sup>61</sup>. Co się zaś tyczy obiekcji do braku znamion kontraktu w samym akcie autoryzacji, choć rzeczywiście teza ta wydaje się uprawniona, to nie może być jednak głównym narzędziem podważającym całokształt założeń. Zawarcie kontraktu jest niezbędne i, co za tym idzie, pierwotne w stosunku do procedury autoryzacji, wszakże jedynie poprzez zawarcie paktu autoryzacja zyskuje moc wiążącą. Bez uprzedniej umowy każdego z każdym autoryzacja nie miałaby racji bytu.

Rozpatrywanie autoryzacji jako 'dobrowolnego daru' jest raczej nieuprawnione. Tym bardziej niestosowne jest utrzymywanie tezy, że 'dobrowolny dar' jest wystarczający, aby ukonstytuowało się silnie wiążące zobowiązanie. Tego typu dar może być rozpatrywany w oderwaniu od paktu, jedynie jako jego alternatywa<sup>62</sup>. Nie ma zatem wystarczającej mocy obligującej, ponieważ nie czerpie jej z samego kontraktu. Co prawda, nie prowadzi do nałożenia zobowiązania na tego, kto takimi uprawnieniami zostaje obdarowany, ale różni się wyraźnie od autoryzacji tym, że nie powoduje także odpowiedzialności u darczyńców.

Autoryzacja jest zatem koniecznym źródłem, z którego czerpie swą moc zobowiązanie. Stan natury, mając z definicji u Hobbesa charakter presocjalny, jest również wolny od istnienia zobowiązań, poza tymi, które istnieją wobec praw natury. Zobowiązania wywodzą się jednak z kontraktu umożliwiającego wyjście ze stanu natury, a zawarcie tego kontraktu jest konieczne, by móc wypełnić prawo natury. Jeszcze raz warto pokreślić, że bez istnienia kontraktu nie sposób mówić o autoryzacji, umowa społeczna zawsze będzie w stosunku doń pierwotna, lecz z kolei, jak to zostało wykazane, autoryzacja jest niezbędna do nadania odpowiedniej mocy zobowiązaniu. Autoryzacja, co również warto zaznaczyć, jest satysfakcjonującym elementem, który wypełnia podstawowe warunki wskazywane przez większość teoretyków jako istotne w myśli Hobbesa, w szczególności dla jego koncepcji zobowiązań. Mowa tutaj między innymi o konieczności samodzielnego nałożenia przez jednostkę zobowiązania, co wiąże się bezpośrednio z nieograniczoną wolnością, jaką indywidualnie dysponuje w stanie natury. Równie istotne wydaje się spełnienie przez auto-

<sup>61</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II*, *op. cit.*, s. 908.

<sup>62</sup> V. Medina, *Social Contract Theories...*, *op. cit.*, s. 18.

ryzację warunku jednostronności procesu nakładania zobowiązania, które jest niezbędna, by tak ukonstytuowane zobowiązanie wobec suwerena było wystarczająco silne oraz nieodwoływalne<sup>63</sup>.

Zgodnie z przedstawionymi powyżej tezami, można nadal przychylić się do twierdzenia, że pakt Hobbesa zawiera wiele aspektów, które są powszechnie uznawane za szczególnie istotne dla idei politycznego zobowiązania rozpatrywanej na gruncie teorii umowy społecznej. W szczególności zaprezentowany akt autoryzacji stanowi istotny element, dzięki któremu możliwe jest utrzymanie spójności zakładanych tez. Aczkolwiek, z drugiej strony, powstaje pytanie o moralne podstawy, przez niektórych uważane za niezbędne, by mówić o zobowiązaniu o charakterze politycznym. Niemniej jednak już sam kontrakt wypływający z prawa natury jawi się jako podstawa więzi obywatela ze swoją państwowością. Więż ta nie byłaby tak istotna, jeśli uznałoby się, że zobowiązanie, o którym mowa w teorii Hobbesa, ma jedynie charakter prawny i wypływa z pobudek czysto racjonalnych, bez jakiegokolwiek moralnego zabarwienia.

Tradycyjna interpretacja myśli Hobbesa, jak to akcentuje Ralph P. Forsberg, zakłada, że nie stworzył on w ramach swych założeń podstaw do zobowiązania w wymiarze moralnym, ponieważ wspomina głównie o interesie jednostki jako o dominującym motywie ludzkich działań<sup>64</sup>. Oznacza to, co podkreśla z kolei Jean Hampton, „iż zgodnie z założeniami Hobbesa, zobowiązania wyrastające z jego umowy, społecznego kontraktu, istnieją jedynie dopóty, dopóki w naszym interesie leży ich wykonywanie”<sup>65</sup>. Autorka tej wypowiedzi utrzymuje, że definiuje on dwa podstawowe warunki, które muszą zostać spełnione, by zobowiązanie zaistniało. Oczywiście mowa tutaj o zrzeczeniu się i przeniesieniu uprawnień, po drugie zaś, przeniesienie takowe musi leżeć w interesie tego, kto się ich zrzeka. Wykonywanie nałożonych zobowiązań nie może stać zatem w opozycji do własnego interesu jednostki. Jak pisze Gauthier, zgadzając się w tym punkcie z Johnem Plamenatzem, „gdy ktoś jest moralnie zobowiązany, oznacza to istnienie czegoś, co powinien uczynić, bez względu na to, czy jest to dla niego korzystne, czy też nie”<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation – II*, *op. cit.*, s. 909.

<sup>64</sup> R.P. Forsberg, *Thomas Hobbes' Theory of Obligation: A Modern Interpretation*, Wolferboro 1989, s. 41.

<sup>65</sup> J. Hampton, *Hobbes...*, *op. cit.*, s. 56.

<sup>66</sup> D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan...*, *op. cit.*, s. 94.

Z drugiej jednak strony, czy rzeczywiście istotna rola własnego interesu jednostki wyklucza istnienie jakiegokolwiek moralnej bazy dla zobowiązań? Pozornie wydaje się, że rzeczywiście osąd taki nie jest bezpodstawny, gdyż zobowiązania u Hobbesa mają tylko podstawy w racjonalnym interesie jednostki, bez odwołania się do elementów moralnych.

Tak zwany tradycyjny punkt widzenia, wspierany współcześnie przez Quentina Skinnera oraz Thomasa Nagela, ma dawać odpór odmiennym wizjom i próbom wskazania moralnych podstaw do zobowiązań u Hobbesa. Za stronników odrotu od postrzegania twórczości Hobbesa w kategoriach egoistycznych dążeń jednostki można uznać w pierwszym rzędzie Warrendera i Alfreda E. Taylora, których tezy zostaną w tym miejscu ramowo nakreślone. Do tego grona można też zaliczyć również Francisa C. Hooda czy Toma Sorella<sup>67</sup>. Niekiedy przyjęto nazywać ten radykalnie odmienny punkt widzenia koncepcją Taylora–Warrendera. Nie oznacza to bynajmniej, że podejścia tych myślicieli można uznać za w pełni zbieżne. Różnią się one od siebie pod wieloma względami. Abstrahując od owych rozbieżności, należy w tym miejscu skupić się jedynie na najistotniejszych wnioskach prezentowanych przez tych autorów<sup>68</sup>.

Warrender utrzymuje, że u Hobbesa najważniejszym, fundamentalnym zobowiązaniem jednostki jest przestrzeganie praw natury. Co więcej, argumentuje on, że wszelkie pozostałe zobowiązania mogą być wyprowadzone z tychże praw. Zgodnie z tym założeniem, żaden zupełnie nowy rodzaj zobowiązań nie może powstać w oddzieleniu od prawa natury na gruncie społeczeństwa zorganizowanego politycznie. W końcu zobowiązanie wynikające bezpośrednio z prawa natury jest zobowiązaniem moralnym, mającym swój fundament w lęku przed boską mocą<sup>69</sup>. Tym samym Warrender neguje dość wyraźnie ateistyczne w jego mniemaniu rozumienie założeń Hobbesa, uważając za konieczne „ukazanie istotnego miejsca Boga w teorii Hobbesa”<sup>70</sup>. Podwalin zobowiązania należy poszukiwać w „nakazach boskich [...] i uważać je za niezależne od paktu czy zgody jednostek, a co więcej, od nakazów suwerena”<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Zob. T. Sorell, *Hobbes*, London – New York 1991, s. 106–107.

<sup>68</sup> Obszerną dyskusję na temat różnic między podejściami prezentowanymi przez Taylora i Warrendera można odnaleźć w pracy Forsberga; zob. R.P. Forsberg, *Thomas Hobbes' Theory of Obligation...*, *op. cit.*, s. 41 i nn.

<sup>69</sup> R.P. Forsberg, *Thomas Hobbes' Theory of Obligation...*, *op. cit.*, s. 53–54.

<sup>70</sup> H. Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes...*, *op. cit.*, s. 100.

<sup>71</sup> *Ibidem*.



Jeśli jednak uznałoby się prawo natury za jedyny czynnik, dzięki któremu powstaje zobowiązanie, wówczas takie stanowisko zostałoby natychmiast poddane krytyce. Nie da się bowiem pominąć milczeniem tak ważnego dla Hobbesa paktu i tak silnie umocowanej pozycji suwerena. Warrender jednak argumentuje, że prawa natury i zawarte w nich nakazy boskie stanowią pewną bazę, podwalinę do zobowiązań, acz nie są wystarczające do pełnej ich kreacji. Zaproponowane zostają trzy główne aspekty zobowiązań w postaci już opisanych podstaw zobowiązań (praw natury), warunków prawomocności zobowiązań oraz instrumentów zobowiązań. Suweren i sprawowana przez niego władza państwowa będzie w tym wypadku jednym z głównych warunków prawomocności zobowiązania, a pakt i prawo stanowione mają być instrumentami zobowiązania. Tak zwane warunki prawomocności są dla Warrendera niezwykle istotne, jednostka musi bowiem znać prawo stanowione. Pakt może obejmować tylko to, co podmiot jest w stanie wykonać. Za takie warunki zostają uznane również motywy, które kierują jednostką, w tym strach i interes własny jednostki. Niemożliwe jest przeto, aby jednostka wykonywała zobowiązanie nie kierując się wystarczającym motywem<sup>72</sup>.

Podobną wizję teorii Hobbesa można odnaleźć analizując tezy Taylora. Uważa on, że myśliciel ten w rzeczy samej opierał swe argumenty na deontologicznych podstawach. Prawa natury, według interpretacji Taylora, co podkreśla również Alan Zaitchik, są moralnie pierwotne w stosunku do prawa stanowionego<sup>73</sup>, obowiązują tam, gdzie prawo pozytywne milczy, stosują się nawet do suwerena, który wszak nie posiada jakiegokolwiek innego zobowiązania<sup>74</sup>. Taylor utrzymuje ponadto, że siła czy moc prawa pozytywnego pochodzi całkowicie z prawa naturalnego, dlatego też można wytłumaczyć zobowiązanie obywateli do przestrzegania tego pierwszego. Podstawą politycznego zobowiązania będą wartości prawa naturalnego, ponieważ pierwotnie jednostki były przez owe wartości zobowiązane<sup>75</sup>.

Mimo swej popularności, podejście to nie znalazło jednak powszechnej akceptacji, co można dostrzec zwłaszcza w twórczości Nagela i Skinnera. Kry-

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 94; zob. także R.P. Forsberg, *Thomas Hobbes' Theory of Obligation...*, *op. cit.*, s. 57.

<sup>73</sup> A. Zaitchik, *Hobbes's Reply to the Fool: The Problem of Consent and Obligation*, „Political Theory” 1982, t. 10, nr 2, s. 261.

<sup>74</sup> A.E. Taylor, *The Ethical Doctrine of Hobbes*, [w:] K.C. Brown (red.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965, s. 55.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

tyka Nagela wydaje się bardzo konstruktywna. Nie polega ona na prostej negacji i postulowaniu powrotu do ugruntowanej interpretacji, lecz skupia się na wybranych elementach, które prezentuje jako chybione. I tak, Nagel nie zmierza do zaprzeczania istotnej roli Boga w teorii Hobbesa, w związku z tym nie przychyła się do stanowiska zwolenników ateistycznego podejścia do analizy pism Hobbesa. Przyznaje dość wyraźnie, że Hobbes nie wyklucza Boga ze swej myśli, akcentując, iż prawa natury mogą pochodzić od Boga, mogą być jego nakazami, aczkolwiek nie niweluje to jednocześnie sensowności przyjęcia stanowiska zakładającego, że podstawa do zobowiązania nadal tkwi w interesie własnym jednostki i wynika z przesłanek racjonalnych. Nagel jasno daje wyraz swym zastrzeżeniom, zaprzeczając roli Boga, jaką Warrender i Taylor widzą w koncepcji zobowiązań u Hobbesa. Nie zgadza się z prezentowaną przez nich tezą, że właśnie w słowie Boga należy poszukiwać podstaw do zobowiązań moralnych: „Zobowiązanie do przestrzegania nakazów Boga nie zajmuje, w mojej opinii, centralnej pozycji, którą przypisuje mu Warrender”<sup>76</sup>. Argumentuje on, że wszystkie moralne zobowiązania są ugruntowane w prawie natury, a te z kolei są obowiązujące tylko jeśli mają status nakazów Boga, wobec którego jesteśmy w pierwszym rzędzie zobowiązani. W opinii Nagela prawa natury rodzą zobowiązania, ponieważ są prawami natury. Mogą być oczywiście nakazami Boga i można z nich wyprowadzić zobowiązania, lecz jednocześnie Hobbes nie wskazuje tego dosłownie. Jak wiadomo, prawa natury są same z siebie niezienne i wieczne, nie zaś dlatego, że Bóg nigdy nie zmienia swych instrukcji. Wojna zawsze niszczy życie, a pokój je ochrania<sup>77</sup>.

Nie negując całości założeń Taylora i Warrendera, Nagel chce w przytoczonych argumentach ukazać, że nie należy umieszczać interesu własnego jednostki na drugim planie, że nadal jest on kluczowym motywem przyjęcia na siebie zobowiązania, a nie jedynie, jak chce tego Warrender, warunkiem prawomocności jego zaistnienia. Podobną tezę wysuwa Skinner, akcentując konieczność zapewnienia sobie przez jednostkę w pierwszym rzędzie bezpieczeństwa. Konieczność ta wskazuje jednoznacznie na interes własny, ochronę siebie oraz strach i obawę przed wojną i powrotem do stanu natury, jako na główny motyw przyjęcia zobowiązania do przestrzegania przepisów prawa wydawanych przez suwerena<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> T. Nagel, *Hobbes Concept of Obligation*, „Philosophical Review” 1959, t. 68, nr 1, s. 79.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>78</sup> Q. Skinner, *Visions of Politics: Hobbes and Social Science*, Cambridge 2002, s. 282–283.

Pomimo spójnych argumentów krytyki kierowanej pod adresem Warrena czy Taylora, nie można uznać, że jedynie interes własny oraz strach stanowią podstawę kreacji zobowiązania do przestrzegania prawa. Umowa społeczna Hobbesa, choć niekiedy rozpatrywana jako fasada, fikcja, która przysłaniać ma nielimitowany przymus rządzących, jest jednak koniecznym elementem powstania zobowiązania. Bez niej nie byłby możliwy między innymi proces autoryzacji, który z kolei tłumaczy stosowanie przymusu. Jeśli nawet odrzuci się nakazy Boga, jako najbardziej pierwotną podstawę zobowiązania, kontrakt każdego z każdym, mimo że powodowany interesem własnym, w efekcie przyczynia się do pokoju – dobra, z którego ogół czerpie korzyści. Nawet wówczas, gdy jednostka myśli głównie o swoim interesie, nie oznacza to, że nie ma na względzie interesu innych, a sam kontrakt w efekcie okazuje się moralny. Ponadto, co stara się wykazać Gauthier, jeśli przyjąć, że Hobbes za podstawę kontraktu i również zobowiązania uznaje interes własny jednostki, która postępuje roztropnie i racjonalnie, nie oznacza to tym samym, że tezy przez niego stawiane nie są w efekcie moralnie ugruntowane<sup>79</sup>. Oczywiście jednostka u Hobbesa nie będzie poświęcać swych uprawnień tylko dlatego, że jest to dobre dla wszystkich, lecz realizuje to, co jest najlepsze dla niej spośród istniejących alternatyw. Troska o swój biologiczny byt jest wszak jedną z podstawowych norm moralnych<sup>80</sup>, a ugoda, przeniesienie uprawnień przez wszystkich, autoryzacja czynów suwerena i w końcu zobowiązanie do przestrzegania jego nakazów są u Hobbesa podstawą do realizacji tychże norm. Ponadto kontrakt społeczny, w szczególności dla zwolenników teorii konsensu, jest podstawą więzi, jakie tworzą się pomiędzy obywatelami wspólnoty politycznej, co z kolei jest podłożem do zaistnienia politycznego zobowiązania.

Pomimo że umowa zaproponowana przez Hobbesa jest niekiedy szeroko krytykowana, nazywana fasadą maskującą stosowanie nieograniczonego przymusu<sup>81</sup>, nadal umową pozostaje i nawet w tym kształcie jest, jak widać, interesującym polem analizy problemu zobowiązań politycznych, choć pole to jest mocno zawężone chociażby ze względu na aspekt woluntaryzmu obecny w podejmowanych zobowiązaniach.

---

<sup>79</sup> D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan...*, op. cit., s. 28–29.

<sup>80</sup> M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1979, s. 31–35.

<sup>81</sup> V. Medina, *Social Contract Theories...*, op. cit., s. 26.

## 2.2. John Locke: koncepcja umowy społecznej i problem politycznego zobowiązania

Analiza historycznej perspektywy zobowiązań politycznych w twórczości Locke'a niesie ze sobą szereg istotnych problemów, które w tym miejscu pokrótce wypada wymienić. Przede wszystkim należy zauważyć, że koncepcje prezentowane przez owego myśliciela mają istotne znaczenie dla ukazania przedmiotowej problematyki a pewne wątki wymagają bardziej szczegółowego omówienia. Kolejną kwestią wymagającą uwzględnienia są liczne porównania i odniesienia do omówionego już stanowiska Hobbesa, które można odnaleźć w większości opracowań na temat myśli Locke'a. Tego typu zabiegi podejmowane w tej części książki będą w zasadzie nie do uniknięcia, niemniej wyraźne wyodrębnienie obu autorów ma na celu osobną prezentację ich założeń i koncentrację w szczególności na analizowanym zagadnieniu. Nie będzie zatem zasadne wskazywanie wszystkich różnic w poglądach obu myślicieli, lecz jedynie odniesienie się do niektórych odmienności, kluczowych dla problematyki będącej w centrum zainteresowania. Za wartą odnotowania można uznać trudność związaną z określeniem zakresu analizy myśli Locke'a w kontekście zobowiązań, gdyż także i współcześnie jest ona żywo dyskutowana oraz stanowi punkt odniesienia nie tylko do aktualnej wersji teorii umowy społecznej i jej pochodnych (jak teorie konsensu), lecz również do innych ujęć poszukujących teoretycznego ugruntowania idei politycznego zobowiązania. Wobec powyższego, należy zaznaczyć, iż niniejsze rozważania nie będą wyczerpywać tematyki, jako że w kolejnych rozdziałach będzie konieczne powracanie do niektórych kwestii scharakteryzowanych tutaj ramowo w celu bardziej szczegółowego ich rozwinięcia. Skupienie się w tym miejscu jedynie na wybranych wątkach ma uchronić przed szeregiem powtórzeń, jakie zapewne miałyby miejsce, gdyby próbować omawiać każdy istotny element myśli Locke'a, wraz z jego implikacjami dla współczesnych ujęć teoretycznych. W dalszej kolejności bowiem, w ramach następnego rozdziału, poddawane analizie będą właśnie owe ujęcia.

Rozpoczynając omawianie ujęcia prezentowanego przez Locke'a, warto zacytować na wstępie Petera J. McCormicka, który pisze: „jakakolwiek dyskusja na temat jego teorii politycznej, co więcej, idei politycznego zobowiązania jest bardzo kontrowersyjna. Nie można poprzez przyjęcie jakiegoś stanowiska zadowolić wszystkich, zwłaszcza jeśli pisze się na temat Locke'a”<sup>82</sup>. Wysnuć

<sup>82</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 42.

z tego można wniosek, że analizowanie tychże zagadnień nie może wyłącznie sprowadzać się do prezentacji jednego poglądu, choćby tego, który jest przyjmowany przez większość komentatorów. W ramach tej części książki niejednokrotnie będzie konieczne zestawianie rozbieżnych punktów widzenia w celu rzetelnej prezentacji problemu. Na początku w ogólny sposób zostaną zaprezentowane główne wątki, by na tym podłożu móc przeprowadzać dalszą bardziej szczegółową analizę.

Za centralny punkt teorii Locke'a należy uznać oczywiście ideę umowy społecznej. Podobnie jak Hobbes, zbudował on koncepcję człowieka egzystującego w przedpolitycznym stanie natury. Już w tym miejscu napotkać można pierwszy problem i nie sposób, jak widać, uciec od zaanonsowanych uprzednio porównań. Wielu komentatorów przechodząc od lektury dzieł autorstwa Hobbesa do twórczości Locke'a może odnieść wrażenie, że proponowana przez nich definicja stanu natury jest bardzo zbieżna, lecz, co oczywiste, warunki funkcjonowania w stanie natury są pojmowane przez obu twórców odmiennie. Znając nieprzyjazną wizję roztaczaną Hobbesa, wróżącą nam „krótkie życie bez słońca”, z ulgą przyjmujemy i akceptujemy ujęcie zaprezentowane przez Locke'a. Tylko pozornie różnica między tymi dwoma ujęciami koncentruje się na odmiennych warunkach egzystencji w stanie natury. Jednak w obu wypadkach definiowany on jest jako stan bez 'efektywnego rządu' potrafiącego zapewnić bezpieczeństwo obywatelom w przedmiocie zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych zagrożeń życia bądź mienia<sup>83</sup>.

Zagadnienie stanu natury u Locke'a określa się niekiedy jako jedną z najbardziej niezrozumianych idei w jego filozofii<sup>84</sup>. Definicja powyższa, która na pozór przystaje zarówno do Locke'a, jak i Hobbesa<sup>85</sup>, u tego pierwszego nie znajduje jednak wsparcia. Za efektywny rząd można bowiem uznać także obcą siłę, która opanowała daną wspólnotę poprzez podbój. Wtedy mamy do czynienia zarówno z efektywnym rządem, który wprowadza najeźdźca, jak i ze stanem natury. Sąd taki daje się wyprowadzić z paragrafu 211. *Drugiego Trak-*

---

<sup>83</sup> A.J. Simmons, *Locke's State of Nature*, „Political Theory” 1989, t. 17, nr 3, s. 450.

<sup>84</sup> J. Dunn, *Locke*, Oxford 1984, s. 46.

<sup>85</sup> Interesujące studium mające odpowiedzieć na pytanie, czy Locke nie był jednak, wbrew panującym powszechnie opiniom, przeciwnikiem Hobbesa, lecz jego kontynuatorem, prezentuje w swym esejku Patrick Coby, wskazując na podobieństwa konstrukcji stanu natury u obydwu myślicieli. Teza ta, mimo że odważna, jest jednak trudna do utrzymania. Zob. P. Coby, *The Law of Nature in Locke's Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?*, „The Review of Politics” 1987, t. 49, nr 1, s. 3.

tatu Locke'a, gdzie czytamy: „Tym, co tworzy społeczność i prowadzi ludzi do porzucenia swobód stanu natury oraz przystąpienia do jednego społeczeństwa politycznego jest ugoda, którą każdy zawiera z pozostałymi, by zjednoczyć się w jedno ciało, działać jak jedno ciało i tak ustanowić wspólnotę. Zwykle jedyny sposób, w jaki związek ten ulega rozwiązaniu, stanowi inwazja obcych sił, które dokonują jego podboju. W tym wypadku [...] związek zawarty przez tę wspólnotę i w niej istniejący musi bezwzględnie ustać, a wówczas każdy powraca do stanu, w którym był poprzednio, ciesząc się wolnością”<sup>86</sup>. Locke wskazuje oczywiście na możliwość rozwiązania rządu, lecz jednocześnie nie zaprzecza, że jednostki, które powracają do stanu natury, mogą być w dalszym ciągu pod jurysdykcją innego już rządu, ustanowionego przez agresora, który to rząd może nadal spełniać warunki efektywności. Nawet jeśli doda się, że chodzi o legitymizowany rząd, wciąż wydaje się to niewystarczające, bowiem w stanie natury pozostawać będą jeszcze obcokrajowcy wizytujący wspólnotę polityczną<sup>87</sup>, niepełnoletni i upośledzeni. Ci właśnie nie przystąpili do ugody, nie zawarli kontraktu, nie podjęli zobowiązań wobec wspólnoty, co z kolei nie oznacza jednak, że niektórzy z nich (zwłaszcza obcokrajowcy, którzy pozostają wolni i w pełni posługują się rozumem) nie mogą na siebie nakładać zobowiązań pozostając w stanie natury<sup>88</sup>.

Tego typu stwierdzenie wydaje się być esencją, którą można wyprowadzić z koncepcji stanu natury i kontraktu zaproponowanego przez Locke'a. Warto jednak zagłębić się bardziej w tę problematykę, by ukazać w pełni jej złożoność. Na podstawie powyższych, ogólnych założeń wypada jednak w pierwszym rzędzie ramowo zarysować wyłaniającą się koncepcję zobowiązań.

Można zatem stwierdzić, że Locke w swoim sztandarowym dziele prezentuje uznane już za klasyczne stanowisko, iż jednostki posiadają zobowiązanie do przestrzegania prawa ustanowionej wspólnoty wtedy i tylko wtedy, gdy wyrazili uprzednio zgodę. Ugoda, kontrakt, jest zatem koniecznym warunkiem, by zobowiązanie takie powstało<sup>89</sup>. Co jednak dokładnie ma być przedmiotem tejże zgody, jaki będzie jej zakres, czy jednostka oddaje wszystkie swoje uprawnienia, które wynosi ze stanu natury, czy tylko ich część? Ponadto

<sup>86</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 313–314.

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>88</sup> A.J. Simmons, *Locke's State...*, *op. cit.*, s. 451.

<sup>89</sup> D. Boucher, P. Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York 1994, s. 58.

należy zapytać, w jaki sposób zgoda musi zostać według Locke'a wyartykułowana? Jak widać, już w tym momencie rodzą się ważne pytania, na które trzeba udzielić odpowiedzi. Zanim jednak to nastąpi, niezbędne wydaje się przytoczenie jeszcze kilku istotnych uwag.

Jak już zostało zaznaczone, ugoda jest koniecznym warunkiem powstania zobowiązania, ponieważ jednostki są naturalnie wolne. Owa wolność może przejawiać się w dwóch aspektach. Pierwszy z nich to omówiony już stan natury, będący rzeczywistością przedpolityczną, w którym jednostki mogą doświadczać wolności swego postępowania jedynie w sytuacji stosowania się do reguł prawa natury, które wszyscy ludzie, dzięki rozumowi, mają możliwość rozpoznawać. Wolni ze swej istoty ludzie mogą stać się zobowiązani moralnie do przestrzegania prawa wspólnoty politycznej wyłącznie wówczas, gdy zawarli wielostronną, dobrowolną ugodę, która doprowadziła w efekcie do ustanowienia rządu i ram prawa pozytywnego. Drugi z aspektów naturalnej wolności przejawia się w tym, że – według Locke'a – nikt nie może nałożyć przedmiotowego zobowiązania na podległą jemu jednostkę bez jej zgody. Nawet rodzice nie mogą tak uczynić w stosunku do małoletniego potomka, ponieważ nie jest on władny, by na takie zobowiązanie się zgodzić<sup>90</sup>. Co prawda pozostaje on wówczas w stanie natury, lecz nie jest jeszcze wolny ze względu na niemożność wykorzystywania w pełni swego rozumu<sup>91</sup>.

Legitymizowana władza u Locke'a jest zawsze pochodną dobrowolnej zgody podmiotów później jej podlegających, nigdy nie rodzi się w wyniku podboju, ani też – inaczej niż u Hobbesa – nie może zostać ustanowiona poprzez wymuszoną zgodę. Kontrakt zawarty pod przymusem będzie zawsze nieważny. Limity dzierżonej przez rząd władzy są wyznaczane przez umowę społeczną, w związku z tym umowa ta może być rozpatrywana jako wyznacznik zasięgu powstającego zobowiązania. Kontraktu nie zawiera się z rządem, rząd jest niejako odbiorcą władzy, jej powiernikiem, a ludzie go zawierający kierują się zaufaniem do tych, którym władzę oddają<sup>92</sup>. Można zatem założyć, że tak rozumiana ugoda stanowi u Locke'a niejako pomost między naturalną wolnością a politycznym zobowiązaniem. Jeśli tak jest w istocie, warto spróbować odpowiedzieć na jedno z wcześniej postawionych pytań, które tyczy się limitu

<sup>90</sup> F.G. Miller, *A Theory of Political Obligation*, New York 1977, s. 43.

<sup>91</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 202–204.

<sup>92</sup> J. Dunn, *The Concept of 'Trust' in the Politics of John Locke*, [w:] J. Russomanno (red.), *Speaking Our Minds: Conversations with the People Behind*, Mahwah 2002, s. 297.

towarzyszącemu takiemu zobowiązaniu, oczywiście jeśli wcześniej uznaliśmy, że jest on wyznaczany przez umowę. Zanim jednak to nastąpi, należy najpierw wskazać miejsce idei politycznego zobowiązania w myśli Locke'a, pamiętając, że autor ten nigdy nie rozpatrywał tej idei w takim sensie, w jakim przyjęliśmy ją rozumieć współcześnie.

Idea politycznego zobowiązania nie oznacza jednak każdego moralnego zobowiązania jakie jednostki posiadają pozostając pod władzą rządu, czy prawa przezeń stanowionego. Być moralnie zobowiązanym do tego, by nie popełniać morderstwa, nawet jeśli zbrodnia taka jest zakazana przez przepis prawa, nie jest jeszcze podstawą dla twierdzenia, że jest to zobowiązanie polityczne we właściwym sensie tego terminu. W ścisłym czy też wąskim rozumieniu, niekiedy na różne sposoby poszerzanym, polityczne zobowiązanie istnieje wówczas, gdy jednostka postrzega nakaz rządzących lub przepis prawa pozytywnego przez nich wydanego w kategoriach niezależnego powodu do uznania danego czynu za moralnie nieakceptowany, a zatem powodu, który byłby wystarczający, by uznać takie działanie za niemoralne nawet w momencie, gdy nie stałoby ono w sprzeczności z innymi nakazami.

W tym miejscu powstaje poważny problem związany z tym, w jaki sposób Locke wypowiada się na temat zawartości treściowej prawa stanowionego. „Posłuszeństwo prawu natury nie przestaje obowiązywać w społeczeństwie, a w wielu wypadkach obowiązuje w nim jeszcze ściślej, gdyż aby zapewnić jego przestrzeganie, dodano do niego na mocy praw ludzkich powszechnie znane kary. Prawa natury obowiązują jako wieczne zasady nadane wszystkim ludziom, zarówno ustawodawcom, jak i wszystkim innym”<sup>93</sup>. Jak wskazuje Zbigniew Rau, „prawo natury wsparte jest nagrodami i karami tak, by wskazać, że działanie niezgodne z zasadami moralnymi nie może zapewnić szczęścia”<sup>94</sup>. Niektórzy komentatorzy skłaniają się ku twierdzeniu, że prawo pozytywne, stanowione przez rząd, jest jedynie dookreśleniem, interpretacją i odpowiednim zastosowaniem prawa natury<sup>95</sup>. Dodatkowo można przytoczyć fragment paragrafu 136. *Drugiego Traktatu*, w którym Locke stwierdza, że „prawo natury jest prawem niepisanym i nie można go nigdzie znaleźć poza ludzkim umysłem. [...] A więc prawo to wtedy nie służy, tak jak powinno, określaniu

<sup>93</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 259.

<sup>94</sup> Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. XXXI–XXXII.

<sup>95</sup> Q. Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, Cambridge 1978, s. 149.



uprawnień i ochronie własności tych, którzy żyją pod jego rządami. By uniknąć tych niedogodności [...], ludzie jednoczą się w społeczeństwach [...], aby ustanawiać [...] obowiązujące prawa”<sup>96</sup>. Choć wyraźnie jest tutaj mowa u ustanawianiu, to nie do końca pozostaje jasne, jak podkreśla John Kilcullen, czy ustanowienie takie ma być tylko spisaniem i interpretacją prawa natury, czy też dla Locke’a prawo pozytywne winno być nieco bardziej rozbudowane, a nie tylko wydedukowane z prawa natury, oraz czy powinno stanowić jego uszczegółowioną pochodną, dostosowaną do wymogów danej wspólnoty<sup>97</sup>.

Wskazywane stanowisko, kładące nacisk na interpretacyjną funkcję prawa pozytywnego, może nie pozostawiać wiele miejsca dla idei politycznego zobowiązania. Gdzie jest bowiem miejsce dla tego prawa, które, będąc niezależne czy odrębne od prawa natury, jest tworzone przez rząd ustanowiony w wyniku umowy i rodzi moralne zobowiązanie do przestrzegania zawartych w nim norm? Pomimo powyższych trudności można jednak zidentyfikować miejsce stanowiące podstawę do idei politycznego zobowiązania. Jednostki, nawet jeśli jesteśmy skłonni uznać je za rozsądne podmioty, posługujące się rozumem i posiadające dobre intencje, mogą dość wyraźnie różnić się w swych ocenach tego, czego wymaga od nich prawo naturalne. Istnieje zatem dość prawdopodobna możliwość, że możemy napotkać mnogość rozumień tej samej normy prawa natury. Ujednolicenie definicji, wprowadzenie jednej tylko powszechnie obowiązującej, otwiera pole do odkrycia politycznego zobowiązania u Locke’a. Możliwe jest tym samym przyjęcie, że jest ono moralnym zobowiązaniem wypływającym z norm ustanowionych przez rządzących, którzy zinterpretowali i doprecyzowali wynikające z prawa naturalnego obowiązki jednostki, wykluczając tym samym możliwość stosowania własnego osądu w kwestii zawartości treściowej jego dyrektywy<sup>98</sup>.

Wskazanie miejsca, jakie Locke w swej myśli wyznaczył dla tego, co przyjęliśmy nazywać politycznym zobowiązaniem, może nas przybliżyć do udzielenia odpowiedzi na pytanie o limity zobowiązań, ponieważ limity te wyznaczone będą właśnie przez zasięg stosowania przez jednostkę własnego osądu. Polityczne zobowiązanie będzie nielimitowane wówczas, gdy jednostki zostaną całkowicie pozbawione możliwości dokonywania własnych osądów, a upraw-

---

<sup>96</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 260.

<sup>97</sup> J. Kilcullen, *Locke on Political Obligation*, „*The Review of Politics*” 1983, t. 45 nr 3, s. 324.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

nienie to spłynie w całości na rzecz tych, którzy zostali powołani do tworzenia i wykonywania prawa stanowionego. Jednak u Locke'a sytuacja taka zaistnieć nie może, ponieważ zakłada on, że zobowiązanie nie będzie Nielimitowane i bezwarunkowe, gdyż w przeciwnym razie byłoby to sprzeczne z wymogami zarówno rozumu, jak i moralności<sup>99</sup>. Można bowiem wyodrębnić uprawnienia, co do których dana osoba musi mieć możliwość dokonywania własnych osądów<sup>100</sup>, bez uzależniania ich od sądów wydawanych przez reprezentantów danej społeczności. Najbardziej efektywnym sposobem nałożenia przez jednostkę zobowiązania jest, jak wiadomo, złożenie obietnicy lub zawarcie kontraktu, lecz Locke nigdy nie przewidywał możliwości, by jakkolwiek obietnica czy wyrażona zgoda mogła pozbawić jednostkę wszelkich uprawnień. Człowiek bowiem „nie może na mocy umowy ani swej własnej zgody uczynić się niewolnikiem, ani też poddać się absolutnej, ani arbitralnej władzy innego, by ten pozbawił go życia, kiedy tego zapragnie”<sup>101</sup>. Eksponuje on w sposób wyraźny, że nikt nie może poddać się i pozostawać w obrębie Nielimitowanej siły innej osoby bądź grupy osób.

Z powyższego jasno wynika, że można udzielić częściowej odpowiedzi na pytanie o zakres oddawanych przez jednostkę uprawnień naturalnych i limit przyjętego przez nią zobowiązania. Odpowiedź jest częściowa, ponieważ z całą pewnością można jedynie stwierdzić, że jednostka nie może przekazać wszystkich uprawnień i nie może również nałożyć na siebie nieograniczonego zobowiązania. Bez jednoznacznego wyjaśnienia pozostaje jednak kwestia niezbywalnych praw, czyli konkretne pytanie o ich zawartość. Znane są bowiem stanowiska, które zakładają, że tak naprawdę jest niezwykle trudno wskazać jakkolwiek kategorię uprawnień, która byłaby w pełni niezbywalna. Według Kilcullena tym niezbywalnym prawem jest niemożliwość, w pewnych rodzajach spraw, do woluntarystycznego przekazania wolności jednostki i wolności jej osądu. Simmons stwierdza natomiast, że nie można jednoznacznie wskazać tychże niezbywalnych uprawnień, a jeśli nawet dałoby się jakieś wyodrębnić,

<sup>99</sup> J. Steinberg, *Locke, Rousseau and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal-Democratic Theory of Political Obligation*, Westport 1978, s. 57.

<sup>100</sup> Do tej kategorii uprawnień, co do których jednostka musi zachować możliwość własnego osądu, można zaliczyć między innymi: 1) obronę siebie bądź innych przed doznaniem poważnej szkody, której wspólnota nie będzie w stanie naprawić, 2) rebelię przeciw zdeprawowanemu rządowi. J. Kilcullen, *Locke on Political...*, *op. cit.*, s. 325.

<sup>101</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 179.

można by niezwłocznie podać je w wątpliwość<sup>102</sup>. Niewątpliwie racje w tym sporze są podzielone. Z jednej strony daje się zauważyć, że Locke rzeczywiście wskazuje na kategorie niezbywalnych uprawnień, z drugiej jednak Simmons stara się nieco osłabić takie stanowisko.

Można założyć istnienie dwóch podstawowych sposobów wyzbycia się praw, tj. poprzez obietnicę i kontrakt lub przez zły uczynek, który automatycznie nas ich pozbawia<sup>103</sup>. W szczególności ten drugi sposób kreuje wątpliwości co do istnienia jakiegokolwiek kategorii praw niemożliwych do pozbawienia, może jedynie poza godnością człowieka. Z drugiej jednak strony, ów sposób nie jest dla omawianej tematyki satysfakcjonujący, ponieważ nie zakłada woluntaryzmu ani kontraktu, nie rodzi więc zobowiązania, a tym bardziej zobowiązania o charakterze politycznym. Temat niezbywalności uprawnień nie zostanie jednak tutaj wyczerpująco zanalizowany, jako że przekraczałoby to wydatnie ramy niniejszego opracowania. Jedyne, co należy podkreślić, to fakt istnienia wyraźnego limitu przekazywanych uprawnień i, co za tym idzie, niemożności istnienia bezwzględnego wymogu przestrzegania wszelkich przepisów wydawanych przez określoną władzę<sup>104</sup>.

Niezbędne pozostaje w tym miejscu udzielenie odpowiedzi na postawione wcześniej pytania, które pośrednio wiążą się z problemem politycznego zobowiązania w myśli Locke'a, a dotyczą uprzednio wskazanego pomostu między naturalną wolnością a zobowiązaniem w postaci umowy społecznej. Wiemy, że „naturalnym obowiązkiem politycznym nie towarzyszy żaden naturalny autorytet polityczny, albowiem ludzie są sobie równi w nadanym im przez Boga statusie istoty moralnej. Ten zaś wyklucza naturalną podległość i opiera zobowiązanie polityczne na indywidualnej zgodzie każdego, kto wstępuje do społeczeństwa obywatelskiego. Zgoda ta wskazuje dlaczego poszczególne jednostki w określonym czasie traktują konkretne społeczeństwo obywatelskie jako prawowite, a jego władze uprawnione do wymagania od nich posłuszeństwa”<sup>105</sup>. W dalszym ciągu pozostaje jednak nierozwiązany problem artykulacji owej zgody, czyli tego, w jaki sposób jednostki ją

<sup>102</sup> A.J. Simmons, *Inalienable Rights and Locke's Treatises*, „Philosophy and Public Affairs” 1983, t. 12, nr 3, s. 204.

<sup>103</sup> J. Feinberg, *Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life*, „Philosophy and Public Affairs” 1978, t. 7, nr 2, s. 110–114.

<sup>104</sup> Stwierdzenie takie otwiera pole do debaty np. w kwestii prawa do rewolucji.

<sup>105</sup> Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. LXXII–LXXIII.

wyrażają oraz jej przedmiotu, innymi słowy, na co tak naprawdę jednostki się zgadzają.

Sposób artykulacji zgody budzi do dzisiaj szereg wątpliwości i pozostaje do końca nierozwikłany. Zwracał już nań uwagę znany adwersarz Locke'a, Sir Robert Filmer<sup>106</sup>. Pierwszy problem przejawia się w rozumieniu samego kontraktu przez Locke'a, a mianowicie tego, czy uważał on, że ludzie rzeczywiście w pewnym momencie zgromadzili się i zdecydowali o wyjściu ze stanu natury, czy też zarówno kontrakt, jak i stan natury należy uznać za konstrukty. Czytając paragrafy 100. i 101. *Drugiego Traktatu* można odnieść wrażenie, że Locke był świadom tego problemu i próbował udowodnić, iż należy przyjąć historyczny charakter tych wydarzeń, przyznając jednak, że „historia dostarcza nam bardzo mało przykładów na to, iż ludzie żyli razem w stanie natury”<sup>107</sup>. Dla wielu współczesnych komentatorów przyjęcie takiego właśnie stanowiska jest oczywiste, co ma być elementem odróżniającym Locke'a od innych teoretyków umowy społecznej, np. od Hobbesa<sup>108</sup>. Niemniej jednak nie można powiedzieć, że wszyscy są skłonni uznać je za pewnik. Niektórzy bowiem będą twierdzić coś zgoła odmiennego, uważając, że kontrakt u Locke'a nie ma charakteru historycznego, lecz jest moralnym narzędziem,<sup>109</sup> lub też będą stać na stanowisku, iż zarówno stan natury, jak i umowa mają jedynie charakter hipotetyczny<sup>110</sup>. Ten przykład jest ciekawą ilustracją debaty toczącej się wokół tych zagadnień. Spór przebiega tutaj równoległe do bardziej istotnego problemu, mianowicie do sposobu zawarcia kontraktu.

Locke niekiedy rzeczywiście wydaje się uważać kontrakt za zjawisko historyczne. Można odnaleźć konkretną wzmiankę o konieczności wyrażenia zgody przez każdego członka społeczności i tym samym ukonstytuowania się zobowiązania. Czy jednak zobowiązanie do przestrzegania prawa może także powstać mimo braku wyrażonej bezpośrednio zgody? Większość społeczeństwa, o którym pisze Locke, nie wyraziła takiej zgody poprzez podpisanie jakiegoś dokumentu czy też słowną deklarację. Z odsieczą oczywiście przybywa zgoda milcząca, która, jak się wydaje, może z powodzeniem zastąpić zgodę wyraża-

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. LXXIII.

<sup>107</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 233.

<sup>108</sup> V. Medina, *Social Contract Theories...*, *op. cit.*, s. 29.

<sup>109</sup> J. Waldron, *John Locke: Social Contract versus Political Anthropology*, „Review of Politics” 1989, t. 51, nr 3, s. 17–18.

<sup>110</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent – Part One*, „The American Political Science Review” 1965, t. 59, nr 4, s. 995; zob. także P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 64–65.

ną bezpośrednio. „Trzeba tu jeszcze rozważyć, co należy rozumieć przez wystarczającą deklarację ludzkiej zgody na podleganie prawom jakiegoś rządu [...]. Zgoda wyraźna kogokolwiek wstępującego do społeczeństwa czyni go całkowicie członkiem wspólnoty i poddanym rządu”<sup>111</sup>. Poprzez zgodę milczącą Locke rozumiał posiadanie własności ziemskiej na obszarze pozostającym pod daną władzą, niezależnie od okresu jaki spędza na tym terytorium. Niektórzy uważają, że milcząca zgoda może być również wyrażana na przykład przez sam fakt korzystania z dróg, o czym pisze Locke, lecz nie dość dokładnie precyzuje, czy posiada zobowiązanie ten, kto podróżuje i równocześnie posiada własność ziemską, czy też każdy podróżny.

Zasadniczo można odnieść wrażenie, że wszyscy podlegają definicji zobowiązania do przestrzegania prawa, niezależnie od tego, czy zgodzili się na to wyraźnie czy też milcząco. Pojawia się przypuszczenie, że jednostka, która zgodziła się w sposób milczący, wyraziła w ten sposób aprobatę praw wspólnoty. „Można zatem przyjąć, że Locke przesuwca cały ciężar rozważań dotyczących politycznego zobowiązania w kierunku koncepcji zgody milczącej, gdyż obowiązek posłuszeństwa prawu odnosi się tak samo do tych, którzy ją wyrazili milcząco, jak i tych, którzy uczynili to w sposób wyraźny”<sup>112</sup>.

Można spróbować dokonać teraz swego rodzaju rozróżnienia. Da się bowiem założyć, że każdy, kto na przykład wizytuje, podróżuje, a nawet mieszka, ale jednocześnie nie staje się przez jakąkolwiek deklarację członkiem społeczności zorganizowanej politycznie (§ 122), wyrażając milczącą zgodę, posiada zobowiązanie prawne i musi się podporządkować władzy, bez konieczności odczuwania wewnętrznego, moralnego przekonania o słuszności jej nakazów. Nie jest to wówczas zobowiązanie polityczne w ścisłym rozumieniu, ponieważ brakuje tutaj wyrażenia zgody i bycia pełnoprawnym członkiem wspólnoty politycznej<sup>113</sup>. Mając na uwadze różnice interpretacyjne, można jednak przyjąć, że jeśli ktoś zamieszkuje w danym miejscu przez dłuższy czas, oznacza to, iż akceptuje zasady i prawa tam panujące oraz traktuje te prawa oraz władzę, która je ustanowiła jako obowiązujące. Zaczyna przestrzegać zatem praw, nie tylko dlatego, że musi się dostosować, jak na przykład turysta do panujących w miejscu pobytu reguł, lecz jako (niezadeklarowany w sposób wyraźny) członek wspólnoty.

---

<sup>111</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 248.

<sup>112</sup> Z. Rau, *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. LXXIV.

<sup>113</sup> Za deklarację taką można uznać, przykładowo, przyjęcie obywatelstwa danego kraju.

Powyższy wywód wydaje się dość spójny, gdy wziąć pod uwagę tych, którzy rzeczywiście dokonali takiej wyraźnej deklaracji bądź złożyli przysięgę. Nieco bardziej komplikuje się jednak w momencie rozważania zobowiązań potomków, na przykład dzieci zarówno 'twórców kontraktu', jak i cudzoziemców, którzy przyjęli obywatelstwo. Locke utrzymuje, że „ojciec może zobowiązać swe potomstwo, by podlegało rządowi”<sup>114</sup> poprzez przekazanie mu swego dorobku. Jednak, jak już wiadomo, nikt nie może na nikogo nałożyć zobowiązania bez uprzedniej zgody i wolnej woli zobowiązującego. Wolność tych podmiotów może przejawiać się w akcie akceptacji dóbr bądź odmowy ich przyjęcia, a z kolei z owym dobrowolnym przyjęciem dziedzictwa ma łączyć się właśnie przystąpienie do kontraktu zawartego przez przodków. Można by teraz zastanawiać się, czy tego typu zgoda powinna być uważana za wypowiedzianą<sup>115</sup> (np. w sytuacji nabycia spadku, kiedy należy przed sądem oświadczyć, że spadek się przyjmuje) czy milczącą, jak wskazuje Plamenatz, szczególnie opisując to zagadnienie<sup>116</sup>. Wiele przemawia za tym, że zgoda taka może być uważana za milczącą lub wyrażoną pośrednio, ponieważ w ramach obowiązującego w danym państwie prawa spadkowego przyjmuje się jedynie masę spadkową lub jej część, jednocześnie nie artykułując wyraźnie podporządkowania się państwu i jego przepisom.

Abstrahując w tym momencie od rozważań dotyczących rodzaju rzeczowej zgody, nie sposób jednoznacznie przychylić się do powyższych opinii, co zresztą podkreśla McCormick. Wskazuje on, że jednostka „nie posiada swego prawa do własności, które opierałoby się na sile kontraktu ustanawiającego wspólnotę polityczną”<sup>117</sup>. McCormick twierdzi, że prawo własności samo w sobie jest przedkontraktualne. Nie jest bowiem tak, że prawo własności jest uzależnione od państwa i tylko przezeń kreowane: „Także wśród tych, których zalicza się do cywilizowanej części rodzaju ludzkiego, którzy ustanowili i pomnożyli prawa pozytywne dotyczące własności, to pierwotne prawo natury traktujące o początkach własności było powszechne i nadal nas obowiązuje”<sup>118</sup>. Naturalne prawo własności jest jedynie 'ubrane' w ramy przepisów wy-

<sup>114</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 213.

<sup>115</sup> M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, New York 1969, s. 270.

<sup>116</sup> J. Plamenatz, *Consent, Freedom and Political Obligation*, Oxford 1968, s. 8.

<sup>117</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 57.

<sup>118</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 183.

dawanych przez państwo w celu jego ochrony. McCormick uważa, iż jedynie coś, co leży poza przedpolitycznym uprawnieniem może dać asumpt do zaistnienia politycznego zobowiązania<sup>119</sup>, jak to wcześniej zostało zaznaczone.

Pozostaje kwestia ochrony własności, czyli protekcji będącej w gestii ustanowionej do tego celu państwa. Niekoniecznie zatem należy wykluczać możliwość rzeczywistej, cichej bądź wyrażonej zgody, lecz z kolei nie jest też pewne, co próbuje wykazać McCormick, czy taka akceptacja własności i, co za tym idzie, zgoda na jej ochronę na podstawie stanowionego przez państwo prawa, oparta jest jedynie na powodach wynikających z roztropności i własnego interesu, bez moralnego podłoża<sup>120</sup>.

Aczkolwiek, patrząc z innej jeszcze strony, nie jest to do końca takie oczywiste. Sam kontrakt ma przecież na celu ochronę, czyli akceptację ochrony własności oraz poddanie jej przepisom wydawanym przez wspólnotę polityczną, stąd może stanowić moralną bazę do zobowiązań, podobnie jak pierwotny kontrakt. Przyjmując spadek, jednostka akceptuje także przepisy ze świadomością, że zostały one wydane po to, by chronić dobra należące do wszystkich, a nie tylko jej własny interes. Osoba jednak, w rzeczy samej, może przyjąć spadek i poddać się przepisom spadkowym chroniącym ową własność, po czym sprzedać ją i wyjechać, tracąc tym samym członkostwo we wspólnocie<sup>121</sup> i zdejmując z siebie w ten sposób nabyte zobowiązanie. Wtedy można by rzeczywiście przychylić się do stwierdzenia o podstawach do zobowiązania wynikających jedynie z roztropności czy partykularnego interesu jednostki.

Powyższe rozważania nie wyczerpują jednak problemu. W jaki bowiem sposób można mówić o zawarciu nawet cichego kontraktu przez tych, którzy nic nie dziedziczą, ponieważ ich przodkowie nie mieli jakiegokolwiek nieruchomości? Locke wyraźnie wskazuje na konieczność posiadania lub przyjęcia na własność gruntu<sup>122</sup>, powiedzmy jednak, że w tym wypadku można

<sup>119</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 57.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>121</sup> Nie można mieć pewności co do sposobu, w jaki jednostka u Locke'a może utracić członkostwo we wspólnocie w sytuacji, gdy wyraża na to zgodę poprzez wyraźną deklarację. Wówczas to władza może wykluczyć jednostkę ze społeczności politycznej przez „publiczne postanowienie”, lecz nie jest doprecyzowane w jaki sposób może to uczynić i na podstawie jakich przesłanek. Jednak w wypadku przyjęcia spadku łatwiej kwestię tę postrzegać w kategoriach zgody pośredniej czy też milczącej. W takiej sytuacji przez sprzedaż majątku i opuszczenie granic państwowości można w prosty sposób wyzbyć się również nałożonego zobowiązania.

<sup>122</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 249.

brać pod uwagę każdy rodzaj nieruchomości. W sytuacji, gdy ktoś nie będzie dziedziczył niczego, nie może zgodzić się nawet milcząco czy pośrednio, co w dużej mierze sprzeciwia się powyżej opisanemu założeniu. Ktoś, kto nawet nie ma własności ziemskiej w momencie zawierania pierwotnego kontraktu, może przekazać część swych uprawnień i przystąpić do kontraktu w imię ochrony dóbr, które hipotetycznie kiedyś posiadać. Jeśli jednak tak się nie stanie, jego potomek do kontraktu już nie przystąpi, niczego tym samym nie dziedzicząc i nie godząc się nawet milcząco na zawarty przez przodka kontrakt<sup>123</sup>.

Można tu dostrzec pewne hipotetyczne założenie, które Locke prezentuje jako wyjaśnienie zawarcia kontraktu przez tych, którzy nie posiadają nieruchomości. Czy jednak byłoby aż tak bezzasadne choćby hipotetyczne uwzględnienie sposobu w jaki Locke rozumie kontrakt? Pitkin uważa, że jest to jedyna możliwa droga, gdyż upieranie się przy rzeczywistej formie ugody jest irrelewantne<sup>124</sup>. Jej interpretacje łączą się z ostatnim koniecznym do omówienia problemem, czyli przedmiotem kontraktu. Należy bowiem odpowiedzieć na pytanie nie tylko o sposób, w jaki ludzie wyrażają zgodę, ale również na co się zgadzają. Odpowiedzi na te problemowe kwestie pozwolą rzucić inne światło także na zakres czy też limit zobowiązania.

W paragrafie 119. *Drugiego Traktatu* Locke pisze, że ludzie wyrażając zgodę, zgadzają się, także w sposób milczący, na „podleganie prawom jakiegoś rządu”<sup>125</sup>. Według Pitkin lepszym wyjaśnieniem granic tejże podległości byłoby wskazanie na co jednostki się godzą, gdy przykładowo przejmują na własność nieruchomość. W takiej sytuacji zgadzają się milcząco na warunki oryginalnego kontraktu, który został zawarty przez pierwotnych założycieli wspólnoty politycznej. Rząd, który został wówczas ukonstytuowany, zgodnie z założeniem, nie mógł nosić znamion tyranii. Jeśli zatem kolejne pokolenia przystępujące do kontraktu, niezależnie od formy tego akcesu, obserwują, że niegdyś ustanowiona władza przeistoczyła się w tyranie lub przekracza wyraźnie swoje uprawnienia, degradując tym samym należne powierzone jej zaufanie, w tym momencie stwierdzają, że nie wyrazili zgody na takie działania. Nikt według Locke’a nie może zostać zmuszony do przestrzegania

<sup>123</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, op. cit., s. 58.

<sup>124</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent...*, op. cit., s. 997.

<sup>125</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, op. cit., s. 248.



tego, co wykracza ponad oryginalne postanowienia kontraktu, „zachowując prawo do rewolty w takim stopniu, w jakim należne było pierwotnym założycielom”<sup>126</sup>. Uprawnienie to, mimo istniejących co do tego wątpliwości, należy będzie raczej do większości. Robert C. Grady sądzi, że takie rozumienie jest najbardziej stosowne i przeprowadza w tym temacie szeroką analizę. Nie wdając się w szczegóły, warto jedynie zaznaczyć, że mimo posiadania przez każdego człowieka prawa do dokonywania oceny władzy, w praktyce efektywna ewaluacja może być dokonana jedynie przez większość, która jednak nie będzie zapewne reagować na skargi kilku jednostek<sup>127</sup>, ponieważ niewygodą musi być tak dotkliwa, by została doświadczona przez większość. „Nie wystarcza tu bowiem przypadek kilku osób prywatnych, gdyż – choć są one uprawnione do obrony i przywrócenia siłą tego, czego przez sprzeczne z prawem użycie siły zostały pozbawione – uprawnienie do takiego działania nie może okazać się skuteczne [...]. Nie jest bowiem możliwe, by dla jednego czy kilku skrzywdzonych obalać rząd tam, gdzie cały lud nie uzna za stosowne się w to zaangażować”<sup>128</sup>. Można stwierdzić, że prawo do oceny rządu i do wzniesienia rewolucji (o czym wspomina Pitkin w sensie wyraźnie indywidualnym) posiadać będzie każdy, lecz efektywne jego wykorzystanie leżeć będzie jedynie w gestii większości.

Powracając jednak do problemu zobowiązania, na podstawie powyższych rozważań można zauważyć na dość znamiennej kwestię. Zawarty kontrakt może jawić się nadal jako istotny przyczynek do zaistnienia politycznego zobowiązania, lecz nie jedyny i nie najbardziej ważny. Jeśli bowiem władza zacznie przejawiać znamiona tyranii, nie wolno jakiegokolwiek jednostce poddać się jej rządowi, nie może ona uczynić nic, co spowodowałoby umocnienie władzy absolutnej. W takim razie przystąpienie do umowy zależy od charakteru rządu, podobnie jest w wypadku powstania politycznego zobowiązania. „Nieważne jak często i jak wyraźnie jednostka wykazywałaby swe posłuszeństwo wobec tyranii, ślubowania takie nie mogłyby ukonstytuować wiążącego zobowiązania”<sup>129</sup>. Zobowiązanie takie może zostać wykreowane wyłącznie

---

<sup>126</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent...*, *op. cit.*, s. 995.

<sup>127</sup> R.C. Grady, *Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: „Who Is to Judge?”*, „Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique” 1976, t. 9, nr 2, s. 286–287.

<sup>128</sup> J. Locke, *Dwa traktaty...*, *op. cit.*, s. 311.

<sup>129</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent...*, *op. cit.*, s. 996.

wtedy, gdy rząd, czyli powołana władza, będzie postępować w ramach granic ustanowionych przez oryginalny kontrakt.

Z podobną argumentacją można spotkać się również u innych badaczy omawianego zagadnienia (Patrick Riley, Vincente Medina, Peter McCormick), chociaż wywód Pitkin w zasadzie można uznać za wyczerpujący. Nadmienić wypada jedynie, że Medina wskazuje na sprawiedliwą władzę jako na warunek powstania ważnego zobowiązania, co w oczywisty sposób łączy się z rozumieniem prezentowanym przez Pitkin<sup>130</sup>. McCormick dodatkowo podnosi kwestię istotności praw natury i niedopuszczalności ich łamania przez władzę<sup>131</sup>, ponieważ takie postępowanie w zasadzie niweluje możliwość zaistnienia zobowiązania, które można byłoby zaklasyfikować jako ważne.

W świetle zaprezentowanych stwierdzeń, wydaje się, że sam tylko kontrakt, społeczna umowa, niezależnie od sposobu zawarcia, kwestii własności, zakresu obowiązywania, jej realnego bądź hipotetycznego istnienia, bez jakiegokolwiek wsparcia innych elementów, nie może być rozpatrywany w koncepcjach Locke'a jako jedyne, wystarczające i zadowalające źródło wiążącego zobowiązania o charakterze politycznym. Krytyczne podejście do tej kwestii zostanie przedstawione przy okazji skrótowej prezentacji poglądów Hume'a oraz Jeremy'ego Benthama, co będzie miało miejsce w kolejnym podrozdziale. Ujęcia wzmiankowanych autorów zostaną uzupełnione ramowym oglądem wkładu utylitarystów do debaty w przedmiocie idei politycznego zobowiązania.

### 2.3. Krytyka teorii umowy społecznej w kontekście idei politycznego zobowiązania

Koncepcja umowy społecznej, interesująca nas w szczególności ze względu na zagadnienie politycznego zobowiązania, stała się przedmiotem krytyki między innymi ze strony Hume'a. Ten angielski myśliciel, w twórczości którego można odnaleźć znamiona założeń utilitaryzmu, jest przedstawiany przez współczesnych badaczy przedmiotowej idei jako krytyk teorii umowy społecznej z tego powodu, że teorie te nie stanowią satysfakcjonującej podstawy do zobowiązań o charakterze politycznym, a to głównie dlatego, że sam

<sup>130</sup> V. Medina, *Social Contract Theories...*, op. cit., s. 39.

<sup>131</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, op. cit., s. 70.

kontrakt jest wysoce niezadowolającym konstruktem. Co za tym idzie, można wywnioskować, że Hume uważał, iż nie ma jakiegokolwiek konieczności wiązania zagadnienia politycznego zobowiązania z wymogiem wyrażenia zgody<sup>132</sup>. Zobowiązania są bowiem oparte na wyraźnie jawiącym się społecznym interesie<sup>133</sup>. Interes tego typu będzie wyodrębniony, dlatego też można wskazać korespondujące z nim charakterystyczne zobowiązania. Według Hume'a, poszanowanie dla cywilnej władzy i stanowionych przez nią przepisów prawa jest koniecznym wymogiem, który spełnić należy, by utrzymać porządek i asonans w społeczeństwie.

W związku z powyższym nasuwa się następujący wniosek: aby ukonstytuowało się polityczne zobowiązanie, potrzebne jest odwołanie się bezpośrednio do interesu publicznego i potraktowanie go w kategoriach niezbędnej podstawy do zobowiązania, bez konieczności wprowadzania jakiegokolwiek umowy. Innymi słowy, interes publiczny dostarcza satysfakcjonującego podłoża do politycznego zobowiązania, niwelując tym samym potrzebę odwołania się do zgody członków wspólnoty<sup>134</sup>.

Co więcej, według Hume'a jest również bezzasadne wskazywanie na konsens czy umowę jako na istotny element, będący gwarantem prawa do stawiania oporu wobec opresyjnej władzy. Twierdzi on, że jest możliwe wskazanie bardziej sensownych zasad, na podstawie których dałoby się wyprowadzić takie właśnie wnioski, w szczególności uprawnienie do oporu wobec tyranii. Jeśli uzna się interes publiczny za swego rodzaju bazę do politycznego zobowiązania, można dojść do wniosku, że każda próba godzenia weń będzie mogła pociągnąć za sobą opór. Wskazany interes społeczny, będący gwarantem posłuszeństwa wobec władzy, gdy jest przez tę władzę gwałcony, staje się uprawomocnieniem nieposłuszeństwa. Od chwili zniszczenia podstawy do zobowiązania nie może ono dalej obowiązywać. Zadaniem władzy jest przeto dbanie o interes publiczny oraz o jego wymierną ochronę<sup>135</sup>.

Ukazana argumentacja oczywiście nie ogranicza się jedynie do wskazania mankamentów oparcia przedmiotowego zobowiązania na podłożu umowno-społecznym, lecz – jak już zostało nadmienione – przede wszystkim skupia

---

<sup>132</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Kraków 1952, s. 274.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 281.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 278.

<sup>135</sup> F.G. Miller, *A Theory of Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 49–50.

się na krytyce samego podejścia bazującego na powszechnej zgodzie. Zgodnie z przyjętą linią rozumowania, należałoby raczej unikać odniesień do tejże teorii, ponieważ można wątpić, czy większość podmiotów przebywających na obszarze danej państwowości rzeczywiście taką zgodę wyraża.

Pomijając opisaną już uprzednio szczegółową kwestię sposobu, w jaki jednostka może wyrażać swoją zgodę, warto jedynie zaznaczyć, że Hume ogniskował swą krytykę również w tym właśnie punkcie. Sugerował, że jednostki powinny być świadome faktu, iż zgodę takową wyraziły, niezależnie od sposobu w jaki zostało to uczynione. Człowiek nie może być związany zobowiązaniem, nawet poprzez dokonanie dobrowolnego aktu, jeśli nie będzie świadomy swej czynności. Jak podkreśla Franklin G. Miller, Hume był zdania, że przeciętny Anglik raczej nie jest świadomy zgody, którą ponoć wyraził<sup>136</sup>.

W związku z tym jest również bezzasadne rozważanie konsensu w kategoriach zgody milczącej, oraz – co więcej – traktowanie tej właśnie zgody jako podłoża do kreacji zobowiązania. Zgoda milcząca musi spełniać warunki zgody świadomej, aby mogła być rozpatrywana jako zasadna. Tak skonstruowane warunki może spełniać jedynie zgoda wyrażona<sup>137</sup>, ten jednak typ, jak wiadomo, jest u Locke’a najrzadszym ze sposobów jej udzielania i nie wystarcza do spełnienia wymogu powszechności konsensu.

Ponadto, w ujęciu Hume’a wspólnota polityczna nie może zostać ukonstytuowana przez odwołanie się do kontraktu społecznego, „umowa taka jest bowiem zawierana pomiędzy jednostkami jako właścicielami dysponującymi dobrami i usługami w znaczeniu ekonomicznym, a nie pomiędzy przypuszczalnymi członkami grupy politycznej”<sup>138</sup>. Kontrakt zatem jest irrelevantny i nieprzystający do sfery aktywności politycznej<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>137</sup> J. Baillie, *Hume on Morality*, London 2000, s. 184.

<sup>138</sup> J.B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, London – New York 1963, s. 154.

<sup>139</sup> Nie wszyscy jednak będą podzielać takie stanowisko. Można wskazać próby, podejmowane w szczególności przez zagorzałych zwolenników teorii zgody, wpisania założeń Hume’a także do tego nurtu, określając jego podejście tak zwaną ‘pasywną zgodą’. Niemniej jednak przy dalszej analizie daje się zauważyć, że Hume istotnie nie miał na myśli jakiegokolwiek zgody, a jedynie wspominał o ‘opinii’ lub ‘ocenie’, na podstawie której ludzie dają przyzwolenie lub też aprobatę rządzącym. Szerszy wywód na ten temat został zaprezentowany w rozdziale pod tytułem *What is Consent?*, autorstwa Emile’a Capriottiego. Zob. E. Capriotti, *The Grounds and Limits of Political Obligation*, New York 1992, s. 124–126.

W ten oto sposób Hume pragnął ukazać podstawowe słabości teorii umowy społecznej Locke'a. Te elementy krytyki, a także wcześniej wskazane uwagi, należy określić mianem istotnych, aczkolwiek niekoniecznie podważających całokształt założeń. Krytyka Hume'a, choć nie pozbawiona racji, nie wniosła jednak zbyt wiele w kwestii silnej konstrukcji nowej podstawy do politycznego zobowiązania. Podobnie rzecz się przedstawia z innymi filozofami przyłączającymi się do nurtu szeroko pojmowanego utilitaryzmu. Rozwiązanie zaproponowane przez Hume'a koncentruje się, jak już zostało wspomniane, na koncepcji interesu publicznego. Niemniej jednak, w porównaniu z rozbudowanym podejściem Locke'a, ujęcie Hume'a wydaje się być niewystarczające. Brak w nim bowiem ścisłego związku między wolnością a politycznym zobowiązaniem, co było wyraźnie akcentowane w teorii Locke'a<sup>140</sup>.

Można przyjąć, że punkt widzenia Hume'a w kwestii zobowiązania politycznego koncentrował się wokół założenia, że pokojowa i uporządkowana egzystencja jednostek tworzących społeczeństwo zależy głównie od instytucji sprawującej władzę. To właśnie ta władza jest twórcą zasad, którym podlegają członkowie wspólnoty. Interes jednostek zamieszkujących w ramach danej państwowości, chociażby w postaci potrzeby bezpieczeństwa, jest chroniony i równocześnie realizowany tylko poprzez instytucję rządu<sup>141</sup>. Co jednak ważne, rząd taki nie jest w stanie prawidłowo funkcjonować i realizować swych zadań, jeśli jednostki nie będą przestrzegać jego dyrektyw. Jeśli zatem jednostki pragną realizować swój interes, jedyne co mogą uczynić, to rozpoznać ciężące na nich zobowiązanie do przestrzegania norm swej państwowości.

Jednakże oparcie politycznego zobowiązania na fakcie istnienia interesu publicznego niesie ze sobą szereg wątpliwości. Można znów przywołać przykład rządu, który przekształca się we władzę opresyjną, innymi słowy, w tyranię. Totalitarna władza także jest w stanie utrzymywać porządek i zaspokajać elementarne potrzeby ludności, realizując tym samym interes publiczny. Z drugiej jednak strony, poprzez sukcesywne ograniczanie wolności, jej działania noszą znamiona gwałcenia interesu publicznego, który dla większości jednostek zakłada zachowanie podstawowych swobód. Jeśli interes publiczny i zakres jego realizacji przez rząd będzie zależeć od oceny jednostek, może zdarzyć się tak, że większość uzna, iż lepiej mieć ograniczone wolności niż zna-

---

<sup>140</sup> J. Steinberg, *Locke, Rousseau and the Idea of Consent...*, op. cit., s. 25.

<sup>141</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., s. 278.

leźć się w chaosie i być pozbawionym otrzymywanych od państwa podstawowych dóbr publicznych. Kłóci się to jednak ze stanowiskiem, że zobowiązanie polityczne nie obowiązuje wówczas, gdy rząd staje się ekstremalnie opresyjny, trudno więc zaprzeczyć, iż także u Hume'a wolność jest głównym czynnikiem kreacji politycznego zobowiązania, choć może nie tak jaskrawo eksponowanym jak u Locke'a. Píše on bowiem, że „nie ma rzeczy bardziej istotnej [...] niż zachowanie wolności publicznej”<sup>142</sup>. Jeśli jednak tak właśnie jest, wówczas trudno uznać, że podwaliną politycznego zobowiązania jest przede wszystkim interes publiczny, chyba że zgodzimy się, iż takowy nie może istnieć bez wolności, która będzie wartością priorytetową.

Z opinią taką zgadza się również Simmons, starając się dowieść, że nie sposób wskazać jakiegokolwiek podejścia adaptującego założenia utilitaryzmu, które rozwinęłoby również satysfakcjonujące umocowanie dla idei politycznego zobowiązania. Jednocześnie Simmons zaznacza kilkakrotnie, że nie oznacza to negacji samego utilitaryzmu, jedynie wyklucza jego rolę w tworzeniu zadowalającego wyjaśnienia interesującej nas formy zobowiązania<sup>143</sup>. Tłumaczy on milczenie lub zdawkowość uwag utilitarystów w kwestii zobowiązań politycznych z jednej strony faktem typowej dla tego nurtu negacji założeń teorii umowy społecznej, z drugiej zaś – niezwykłą prostotą prezentowanych założeń, które jedynie zostałyby niepotrzebnie skomplikowane w momencie skupienia się na kwestii poszukiwania podstaw do politycznego zobowiązania<sup>144</sup>.

W istocie można się zgodzić, że treści, które tyczą się posłuszeństwa wobec władzy i mogą być traktowane jako uwagi odnoszące się również do zobowiązań, są nader skrótowe. Dla przykładu Bentham ogranicza się w tej materii do stwierdzenia, że podmiot „powinien dopóty przestrzegać [prawa – przyp. M.M.], dopóki prawdopodobne szkody takiego posłuszeństwa są mniejsze niż prawdopodobne szkody, jakie przyniosłoby nieposłuszeństwo”<sup>145</sup>. W tym samym paragrafie Bentham stwierdza ponadto, że obowiązkiem jednostek jest „dopóty przestrzegać [prawa – przyp. M.M.], dopóki leży to w ich interesie

<sup>142</sup> *Ibidem*, s. 292.

<sup>143</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 46.

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 47.

<sup>145</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government: And an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1948, s. 55.

i nie dłużej”<sup>146</sup>. Według Benthama, u podstaw wszelkiego ludzkiego działania znajduje się przyczyna, a zatem motyw, za jaki można uznać dążenie do przyjemności i niwelowanie przykrości<sup>147</sup>. Co ciekawe, taka przesłanka, wynikająca z interesu własnego, będzie również warunkiem dotrzymania bądź złamania obietnicy<sup>148</sup>, tak istotnego elementu kreacji zobowiązania politycznego w teoriach opartych na koncepcji ugody.

Przyjęcie utylitarystycznego podejścia i próba uprawomocnienia na ich podstawie idei politycznego zobowiązania wydaje się niezwykle trudne. Powyższe założenia wiodą do następującej konkluzji, mianowicie że na ich podstawie można zgodzić się, iż jednostki powinny zarówno przestrzegać, jak i nie przestrzegać przepisów prawa, a może nawet wspierać jakieś zgoła inne instytucje polityczne mające siedzibę w innym kraju. Nie sposób odnaleźć w owym założeniu pewnych stałych zasad, niemożliwe staje się także, by utylitaryzm dawał wsparcie dla kreacji zobowiązania wobec instytucji danej państwowości. Brak bowiem w tym modelu istotnych więzi politycznych, a wykonywanie i nakładanie zobowiązania można sprowadzić do czynności, która okazuje się w danym momencie optymalna z punktu widzenia podmiotu, który ją wykonuje<sup>149</sup>.

Można jednak nadal dać odpór, w pewnej mierze, powyżej przedstawionym zarzutom, wskazując, że wspieranie i kooperacja z rodzimymi instytucjami politycznymi stoi w zgodzie z zasadą praktyki (*rule of thumb*), która to zasada jest często przywoływana przez utylitarystów<sup>150</sup>. Można zatem, w myśl tej reguły, odwoływać się do przeszłych doświadczeń, które wyraźnie pokazują, że nieposłuszeństwo niesie ze sobą gorsze konsekwencje niż posłuszeństwo.

Jednak nawet zastosowanie wymienionej reguły nie daje oczekiwanych rezultatów, czyli takich, które potwierdziłyby możliwość ukazania silnych podstaw do omawianych zobowiązań. Bez elementu stałego wsparcia przez jednostki konkretnej wspólnoty politycznej wydaje się to bardzo utrudnione. Łatwo sobie wyobrazić, że kierując się podstawową zasadą użyteczności<sup>151</sup>, tam

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 24.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 54–55.

<sup>149</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 48.

<sup>150</sup> L. Stephen, *The English Utilitarians*, t. 1, London 1900, s. 52.

<sup>151</sup> D. Miller, *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford 1987, s. 531. Autor hasła wskazuje na wielość ujęć teoretycznych, które uznaje się za utylitarystyczne, sam utylitaryzm nazywając 'klastrem teorii' i wskazując na tak zwaną zasadę użyteczności jako na jeden z czterech głównych

gdzie ignorowanie reguły praktyki okaże się korzystniejsze z punktu widzenia jednostek, będzie to przez nie uskuteczniane.

Pomimo że w swej oryginalnej formie podstawy, na których dałoby się zbudować spójną koncepcję politycznego zobowiązania są praktycznie niemożliwe do zidentyfikowania, to jednak można wyodrębnić takie ujęcie, które może choć w części sprostać stawianym wymaganiom. Mowa tutaj o tak zwanym pośrednim utylitaryzmie, zakładającym istotną różnicę w motywacji pomiotu. Niekoniecznie bowiem – jak sądził pod koniec XIX wieku Henry Sidgwick, prekursor tego typu ujęcia – użyteczność będzie wzrastać wówczas, gdy jednostki bezpośrednio i świadomie będą wykonywać działania mające na celu jej zwiększenie. Nie tylko motywy i działania przyjęte powszechnie za racjonalne mogą dać danej jednostce szczęście i korzyści<sup>152</sup>. Pośredni utylitaryzm wskazuje przede wszystkim na powiązanie występujące pomiędzy dobrem a każdym rodzajem motywacji do jego osiągnięcia. W odniesieniu zaś do kwestii zobowiązania o charakterze politycznym można postawić tezę zakładającą, że generalna użyteczność jest realizowana w najlepszy sposób tam, gdzie jednostki posiadają specjalne zobowiązania wobec wspólnot politycznych, których są członkami<sup>153</sup>. Ten jednak sposób realizowania ogólnej zasady użyteczności wydaje się bardzo daleki od zasadniczych założeń myśli utylitarnej. Kojarzy się on raczej z aktem wiary, przypuszczeniem, niż z sądem opartym na chłodnej, racjonalnej kalkulacji. Cała zaś konstrukcja zobowiązania jest wysoce chybotliwa i niejasna.

Warto w tym miejscu wspomnieć o myślicielu, który czerpał bezpośrednio z dorobku utylitarystów, a w szczególności z twórczości Benthama. Mowa o Johnie Austinie, który już w początkach swej kariery pozostawał pod wpływem prekursora utylitaryzmu. Utylitaryzm w wydaniu Austina jest ewidentny, wskazuje się bowiem, że był on zagorzałym adwokatem znanej nam już zasady utylitaryzmu. Zaznaczał, że winniśmy analizować nie użyteczność partykularnych działań, lecz użyteczność całej klasy tychże działań<sup>154</sup>. Jednym z głównych jego założeń było zidentyfikowanie i wyodrębnienie cech dystynktywnych prawa pozytywnego w celu uwolnienia go od zależności od,

---

komponentów tego ujęcia. Zasada ta oczywiście należy do trzonu założeń utylitaryzmu, w przeciwieństwie do reguły praktyki.

<sup>152</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London – New York 1901, s. 431.

<sup>153</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 63.

<sup>154</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/austin-john/> [dostęp: 16.08.2010].



między innymi, zasad moralnych promowanych przez teoretyków preferujących rozwiązania prawnonaturalne<sup>155</sup>. Austin był pierwszym eksponentem punktu widzenia określanego mianem pozytywizmu prawniczego. Wydzielał on wyraźnie prawo pozytywne jako to, które jest tworzone przez człowieka dla człowieka. Oddzielał w wyraźny sposób stanowione normy od norm prawa natury, które uznawał za prawo Boga. W kontekście zobowiązań uznawał, że ktokolwiek może zobowiązywać kogoś do przestrzegania jego woli, jest jego zwierzchnikiem, aż do granic możliwości tegoż zwierzchnictwa. Zwierzchnictwo było pojmowane przez Austina jako władza do sprawiania innym dolegliwości, co daje możliwość zmuszania do posłuszeństwa za pomocą obawy przed potencjalną dolegliwością. Ów zwierzchnik, w tym przypadku może to być suweren, ma moc zobowiązywania do przestrzegania wydawanych przez siebie nakazów. Nie ma zatem tutaj mowy o możliwości zaistnienia zobowiązania do przestrzegania prawa w rozumieniu, które było tradycyjnie przyjmowane. Mamy bowiem do czynienia z uznaniem zobowiązania do posłuszeństwa władzy, która może być z powodzeniem określona mianem opresyjnej. Suweren czy też zwierzchnik może wymagać posłuszeństwa aż do granic możliwości, a podporządkowana jednostka będzie do tego posłuszeństwa zobowiązana, lecz nie w sensie jaki uprzednio był przyjmowany. Należy stwierdzić, że takiej relacji podporządkowania nie sposób uznać za zobowiązanie.

W efekcie niewiele wskazuje, by utylitarystyczne podejście, prezentowane w takiej czy innej formie, dało się uratować dla idei politycznego zobowiązania. Poza szeroko zakrojoną krytyką podnoszoną przez utylitarystów pod adresem uprzednich teorii umowy społecznej, trudno odnaleźć w ich konstatacjach podstawy teoretyczne, na których dałoby się osadzić przedmiotowe zobowiązanie. Jak wiadomo głównym argumentem, na którym opierają się utylitarysty jest stwierdzenie, że posłuszeństwo normom stanowionym przez prawo, w jakiegokolwiek wspólnocie politycznej, przynosi wymierne korzyści i jest zgodne z zasadą użyteczności. Nie jest on jednak wystarczający, by mógł posłużyć za stabilną podwalinę koncepcji politycznego zobowiązania.

\*\*\*

---

<sup>155</sup> H.L.A. Hart, *Introduction*, [w:] J. Austin, *Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, Indianapolis 1954, s. X.

Pomimo iż omówione powyżej teorie pod wieloma względami różnią się od siebie, to jednak są one zaliczane do tych, które lokują polityczne zobowiązanie w obszarze powszechnej zgody obywateli. Jak już zostało zaznaczone, podejście Hobbesa wydaje się mimo wszystko dość słabą podstawą do kreacji omawianych zobowiązań, a to dlatego, że mówi nam ono wiele na temat bezwzględnego zobowiązania obywateli do posłuszeństwa władzy, lecz nie może tego posłuszeństwa na silnych podstawach dobrowolności. Nie można jednak zaprzeczyć, że teoria Hobbesa jest niezwykle ciekawym polem analizy problemu zobowiązań i, mimo trudności ze wskazaniem solidnej podwaliny do zobowiązań o charakterze politycznym, rzuca światło na wiele problemów związanych chociażby z samym kontraktem społecznym.

Inaczej rzecz się przedstawia w sytuacji drugiego z przywołanych autorów, zaliczanych do teoretyków-pionierów umowy społecznej. Locke bowiem wyraźnie przesunął punkt ciężkości na kwestię dobrowolności, co w oczywisty sposób podnosi wartość tego ujęcia jako obszaru analizy problemu zobowiązania politycznego. O wiele więcej uwagi poświęca także kwestii uprawnienia obywateli do sprzeciwu wobec władzy. Przeprowadzona analiza ukazuje w sposób wyraźny szereg problemów, jakie w jej toku dały się zauważyć. Za problem o kluczowym znaczeniu dla poczynionych rozważań należy uznać kwestię formy, w jakiej zgoda ma być wyrażona, co z kolei łączy się z podstawowym zagadnieniem dobrowolności.

Podjęta później przez utylitarystów krytyka nie zaowocowała jednak utworzeniem alternatywy umocowania politycznego zobowiązania, a w przypadku też Austina mamy wręcz do czynienia z negacją takiej możliwości. Ponadto ta kwestia nie zajmowała wiele miejsca w utylitarystycznych założeniach Austina. Inaczej jednak rzecz się przedstawia w wypadku idealistów brytyjskich, których ujęcie zostanie zaprezentowane w następnym rozdziale. Pomimo że ich podejście do zobowiązania politycznego jest niekiedy zaliczane, podobnie jak stanowisko utylitarystów, do grupy teorii teleologicznych<sup>156</sup>, odróżniając je tym samym od poglądów opartych na ugodzie społecznej, to wypada wyraźnie podkreślić, że przedstawiciele idealizmu brytyjskiego nie szczędzili krytycznych uwag pod adresem utylitarystów. Nie można zatem zgodzić się na zaliczenie tych dwóch ujęć do jednej grupy teorii, z pominięciem uprzedniego wskazania ich cech dystynktywnych, co też nastąpi w dalszej części tego opracowania.

<sup>156</sup> Zob. J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*

## ROZDZIAŁ III

# Thomas Hill Green i narodziny pojęcia politycznego zobowiązania

### 3.1. Idealizm brytyjski

Wszelkie rozważania założeń prezentowanych przez Thomasa Hilla Greena wypada poprzedzić krótką charakterystyką nurtu, którego był wybitnym przedstawicielem. Korzeni tego nurtu, nazwanego już w XIX wieku brytyjskim idealizmem<sup>1</sup>, należy poszukiwać między innymi w ówczesnej Szkocji, a w szczególności w Uniwersytecie Oxfordzkim, gdzie w połowie tegoż stulecia kierunek ten w dość szybkim tempie zyskiwał na popularności, zapewne dzięki pismom i twórczemu zaangażowaniu jego głównych przedstawicieli. Do filozofów, którzy w największym stopniu przyczynili się do rozwoju brytyjskiego idealizmu

<sup>1</sup>Wart zaznaczenia wydaje się fakt, że idealizm w tym ujęciu należy bezwzględnie traktować w kategoriach idei, nie zaś ideału, co jest powszechnie kojarzone z pojmowaniem idealizmu w języku potocznym. Współcześnie idealizm w powszechnym użyciu funkcjonuje jako koncepcja osiągnięcia w pełni satysfakcjonującego stanu rzeczy, tego, co jest perfekcyjne, postępowania, które powinno być naśladowane ze względu na swoją niezwykłą atrakcyjność, nadrzędną wartość. Ideały przestrzegane mogą być w różnoraki sposób, mianowicie, jako te, które mogą być realizowane bądź są zrealizowane, jako niemożliwe do zrealizowania w całości, lecz wskazujące właściwy kierunek dążeń lub też jako niemożliwe do zrealizowania ze względu na ich wymyślony charakter. Przejście od tego potocznego rozumienia idealizmu do pojmowania go w filozoficznym ujęciu można najprościej określić przejściem od ideału do idei. Ujmując rzecz ściśle, idealizm jako nurt filozoficzny będzie teorią rozpatrującą rzeczywistość w terminach idei. Idee rozumiane będą jako reprezentacje, a niekiedy nawet określane mianem kopii rzeczy zewnętrznych jawiących się w ludzkim umyśle. Szerokie studium tego tematu zostało zaprezentowane w publikacji Reinholda F.A. Hoernlé'a i George'a H. Dorana. Zob. R.F.A. Hoernlé, G.H. Doran, *Idealism as Philosophy*, New York 1927, s. 45–63.

należy zaliczyć między innymi Francisca H. Bradleya, Bernarda Bosanqueta, Henry'ego Jonesa, Davida G. Ritchiego oraz samego Grena, myśliciela który będzie w centrum zainteresowań tej części opracowania. Do zaistnienia i rozkwitu tego nurtu przyczyniła się w ogromnej mierze filozofia Georga W.F. Hegla, którego pisma zaczęły być dostępne w przekładzie na język angielski po raz pierwszy w roku 1855, dzięki czemu stały się przedmiotem studiów młodych adeptów filozofii<sup>2</sup>. Pomimo odrzucenia przez głównych przedstawicieli brytyjskiego idealizmu samej metody dialektycznej Hegla, to właśnie między innymi Green podkreślał wagę heglowskiej szkoły, dzięki której dane jest postrzegać społeczeństwo w kategoriach współzależnej duchowej całości, do której należą jednostki, rozumiane nie tylko jako jego części, ale jako uczestnicy<sup>3</sup>. Negacja dualizmu i skłonność do zaprzeczania „absolutnego ontologicznego rozdziału między umysłem a naturą czy też indywidualizmem a kolektywizmem”<sup>4</sup> były znamienne dla brytyjskiego idealizmu, który starał się ukazać możliwość istnienia jedności z równoczesnym zachowaniem różnorodności.

Filozofia brytyjskiego idealizmu jest przywoływana do dziś i uważana za ważny element przyczyniający się do budowania przeciwwagi dla ekstremalnej wizji społeczeństwa pojmowanego jedynie jako suma indywidualnych jednostek. Ten nurt filozoficznego myślenia podkreślał bowiem istotność społecznie wykształcanego poczucia moralności i takiego też charakteru osobowości. Z kolei państwo postrzegał w kategoriach strażnika podstawowych zasad moralnych, dzięki którym jednostki są w stanie rozpoznawać swe prawa i obowiązki. Indywidualia będące członkami społeczeństwa widział jako obdarowane możliwością maksymalnego rozwijania swojego osobniczego potencjału. Jak pisze Timothy M. Renick, „dla idealistów to właśnie społeczeństwo definiuje każdego z nas, będąc jednocześnie źródłem wszelkich naszych praw”<sup>5</sup>. Co więcej, niekiedy można spotkać się z akcentowaniem tezy o wyraźnym związku duchowym jednostek ze społecznym organizmem. Wskazuje się, że ów związek może kojarzyć się z założeniami późniejszej filozofii komunitarystycznej, reprezentowanej między innymi przez Michaela

<sup>2</sup> J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, London 1931, s. 148.

<sup>3</sup> T.H. Green, *Works of T.H. Green*, t. 3, R.L. Nettleship (red.), London 1888, s. 146.

<sup>4</sup> D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh 2000, s. 5.

<sup>5</sup> T.M. Renick, *Political Obligation and the Common Good: A Study In Philosophical and Theological Ethics*, Princeton 1986, s. 79.

Sandela, Alasdaira MacIntyre'a, Michaela Walzera czy Davida Millera<sup>6</sup>. Ten ostatni zwykł akcentować tezy, które były już podnoszone przez idealistów brytyjskich, a odnoszą się do zagadnienia stanowiącego przedmiot niniejszej monografii. Miller wskazuje na pewne konkluzje idealistów, które mogą zostać wykorzystane w obronie etyki narodowej. Zobowiązania, które można uznać za wykreowane przez związki natury wspólnotowej, mogą w dość istotny sposób zatrzeć opozycję między interesem własnym jednostki a zobowiązaniami, jakie posiadamy wobec innych jednostek w ramach tejże wspólnoty. Mają one wówczas 'charakter specjalny', należne są bowiem współobywatelom i zasadzają się na specjalnej w stosunku do nich lojalności<sup>7</sup>. Na tym etapie nie jest jednak wskazane dłuższe skupianie się na zagadnieniu dotyczącym się współczesnych ujęć teoretycznych, bowiem tym kwestiom więcej miejsca zostanie poświęcone w rozdziale następnym. Powyższa wzmianka ma służyć jedynie ukazaniu żywotności niektórych idei, rozwijanych w XIX wieku przez przedstawicieli idealizmu brytyjskiego.

Nie można zgodzić się z uwagą, że nurt brytyjskiego idealizmu stanowił pewien monolit, nie sposób też zakładać braku różnic, jakie występowały między wymienionymi wcześniej filozofami. Abstrahując jednak od istniejących różnic, podkreślić należy, że rozwijany wtedy idealizm można uznać za próbę odpowiedzi na różnorakie problemy społeczne nurtujące Wielką Brytanię epoki wiktoriańskiej. Chodzi tutaj w szczególności o niepokoje związane z kwestią religii i koniecznością przeprowadzania reform w różnych sferach życia społecznego. Rodzący się idealizm w wydaniu brytyjskim dostarczał w miarę spójnej i atrakcyjnej odpowiedzi, wyraźnie odmiennej od rozpowszechnionej myśli utilitarystycznej<sup>8</sup>.

Dla większości przedstawicieli tego nurtu filozofia posiadała integralny związek z praktyką społeczną, wskazywano na współzależność zjawisk, ich wzajemne powiązanie. Nie mogą bowiem istnieć, jak już było wzmiankowane, jedynie wyizolowane jednostki czy też fakty. Teza o nierozzerwalności filozofii i praktyki owocowała zakrojoną na szeroką skalę aktywnością brytyjskich idealistów w sferze publicznej. Działalność ta miała na celu przeprowadzenie konkretnych reform społecznych<sup>9</sup>, mających pomóc jednostkom mniej wyedukowanym po-

<sup>6</sup> D. Boucher, *The British Idealists*, Cambridge – New York 1997, s. 9.

<sup>7</sup> D. Miller, *On Nationality*, Oxford 1997, s. 78.

<sup>8</sup> D. Boucher, A. Vincent, *British Idealism and Political Theory...*, *op. cit.*, s. 3.

<sup>9</sup> Doceniając istotny wpływ myśli idealistów oksfordzkich na praktykę społeczną i ówczesne reformy, można zgodzić się ze stanowiskiem, że katalizatorem reform rozpoczętych przez gabinet

zyskać pewną dozę świadomości umożliwiającą rozpoznawanie zasad społecznych i dążenie do samorealizacji. Filozof w takim ujęciu miał pełnić rolę zarówno reformatora, jak i przewodnika. Nie jest zatem zaskakujące, że w stanowczy sposób odrzucono skrajny indywidualizm, który stawiał jednostkę w opozycji do państwa, starając się wyeksponować korzyści, jakie płyną z wzajemnych współzależności między nimi, zmierzając niekiedy ku twierdzeniu, że jednostka powinna dobrowolnie podporządkować się państwu i powstrzymać się od jego negacji<sup>10</sup>. Wspomnianą wcześniej samorealizację należy rozpatrywać w powiązaniu z religią. Boski i ludzki pierwiastek są ze sobą nierozdzielnie połączone, tworzą jedność. Jednostka moralnie wartościowa egzystuje wówczas, gdy stara się kontynuować boskie dzieło poprzez rozwijanie własnego potencjału i współdziałanie z innymi w celu osiągnięcia dobra wspólnego. Człowiek jest tym, kim jest, dzięki obecności w nim Boga, bowiem nie sposób wyabstrahować samorealizacji i dobra wspólnego od Jego istnienia.

Przy pierwszym oglądzie może wydawać się, że rola Boga jest dominująca w założeniach czynionych przez przedstawicieli omawianego nurtu, jednak, patrząc z innej perspektywy, można dojść do konkluzji, że w rzeczy samej poszukiwali oni tak zwanego złotego środka, który w tamtych czasach byłby możliwy do zaakceptowania. Podkreślali bowiem wagę religii w życiu społecznym, odpierając ataki zwolenników ewolucjonizmu oraz materializmu, popierając jednocześnie upaństwowienie i powszechną dostępność do edukacji, co w efekcie było sprzeciwem wobec istniejącego monopolu szkolnictwa parafialnego<sup>11</sup>.

Choć z powyższego może wypływać przekonanie, że idealisci dopuszczali interwencjonizm państwowy (choćaby w sferze edukacji), to jednak nale-

---

William E. Gladstone'a w 1868 roku był właśnie ów nurt. Dla przykładu, zaangażowanie Greena w kwestie edukacyjne nie tylko skupiało się wokół filozoficznych przemyśleń i akademickich prelekcji, przyjął on bowiem w 1856 roku, a także później w roku 1866, stanowisko doradcy w Królewskiej Komisji do Spraw Edukacji. Był inicjatorem i zarazem fundatorem szkoły średniej dla chłopców, powstałej w Oxfordzie, z założenia mającej dbać o edukację dzieci, które z braku funduszy nie miałyby szansy zdobycia średniego wykształcenia i dalszych perspektyw rozwoju intelektualnego. Wiele wysiłku włożył także w przygotowywanie licznych unormowań prawnych, mających na celu zapobieganie problemowi alkoholizmu, akcentując istotną rolę, jaką powinny odgrywać na tym polu władze. Zob. D. Watson, *Idealism and Education: T.H. Green and the Education of the Middle Class*, „British Educational Research Journal” 1982, t. 8, nr 1, s. 73.

<sup>10</sup> D. Boucher, *British Idealism, the State, and International Relations*, „Journal of the History of Ideas” 1994, t. 55, nr 4, s. 673.

<sup>11</sup> H.C. Bernard, *A History of English Education, from 1760*, London 1961, s. 116–117.

ży zaznaczyć, iż w większości obszarów życia publicznego za priorytet zawsze uważali wolność jednostki, choć była ona rozumiana na sposób właściwy temu nurtowi. Zarówno wolność, jak i indywidualizm były dla większości przedstawicieli tej szkoły ściśle połączone z instytucją obywatelstwa, co z kolei wiązało się z ideą samorozwoju i samodoskonalenia się jednostki w ramach cywilizowanej państwowości. Tak rozumiana wolność powinna być zatem kojarzona raczej z wolnością działania na rzecz dobra wspólnego danej społeczności, a nie tylko z brakiem ograniczeń. Pojęcie to wiązało się z istnieniem wyboru, jaki może dokonywać jednostka działając racjonalnie, wyboru, który powinien mieć na uwadze wyższy interes wspólnoty. Prawdziwa wolność jest możliwa do osiągnięcia tylko poprzez przedsięwzięcie moralnie odpowiedzialnego działania<sup>12</sup>.

Współcześnie można spotkać się z opinią, wyrażaną nierzadko przez badaczy zagadnienia, że dziewiętnastowieczny idealizm w wydaniu brytyjskim był niezwykle ważną częścią kultury politycznej końcowego okresu epoki wiktoriańskiej<sup>13</sup>. Istotności tez stawianych przez jego reprezentantów dowodzi fakt przeprowadzania w tym czasie reform, często inicjowanych dzięki wysiłkom właśnie idealistów. Jednakże już na początku wieku XX idealistyczny pochód został zahamowany poprzez krytykę płynącą między innymi ze strony George'a E. Moore'a<sup>14</sup> i innych przedstawicieli nurtu filozofii analitycznej i już nigdy nie odzyskał swej mocy, mimo prób podejmowanych przez Michaela J. Oakeshotta i Robina G. Collingwooda w latach 20. ubiegłego stulecia. Krytyka ta koncentrowała się zarówno na całokształcie idei idealizmu, jak również na wybranych jej elementach<sup>15</sup>.

Zarysowane pobieżnie zagadnienia, będące w polu zainteresowania przedstawicieli brytyjskiego idealizmu, głównie w kwestii idei wolności i dobra wspólnego, stanowiły również, co oczywiste, przedmiot zainteresowania Greena. Warto podkreślić, że Green w większym stopniu niż pozostali idealisci darzył zainteresowaniem zagadnienia dotyczące się zjawisk politycznych<sup>16</sup>. Za-

<sup>12</sup> A.J.M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism*, London 1962, s. 121.

<sup>13</sup> S.M. Den Ottem, *British Idealism and Social Explanation: A Study in Late Victorian Thought*, Oxford 1996, s. 6.

<sup>14</sup> G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, New York 1962, s. 313.

<sup>15</sup> Zob. J.H. Muirhead, *Professor Maciver's Criticism of the Idealistic Theory of the General Will*, „Mind” (New Series) 1928, t. 37, nr 145, s. 82–87.

<sup>16</sup> J. Morrow, M. Francis, *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*, New York 1994, s. 270.

prezentowanie jego wizji w kwestii dobra wspólnego i wolności wydaje się zabiegiem koniecznym, który docelowo ma ukazać podwalinę do kiełkującej idei politycznego zobowiązania, idei nazwanej tak po raz pierwszy właśnie przez tego brytyjskiego filozofa.

### 3.2. Wolność i dobro wspólne w filozofii T.H. Greena

Thomas Hill Green<sup>17</sup>, wybitny filozof brytyjski, zaliczany do głównych przedsta-

<sup>17</sup> Thomas Hill Green urodził się 7 kwietnia 1836 roku w miejscowości Birkin (hrabstwo Yorkshire) w rodzinie anglikańskiego pastora. Szybko osierocony przez matkę, wychowywany był przez ojca wraz z licznym przyrodnim rodzeństwem. W roku 1850 podjął edukację w Rugby School, gdzie nawiązał znajomość z Sidgwickiem, wybitnym brytyjskim filozofem. Szkoła, do której uczęszczał Green, miała opinię placówki edukacyjnej o niezwykle wysokim poziomie kształcenia, lecz pomimo intelektualnego zaawansowania młodego Thomasa był uważany on – jak podkreśla David O. Brink – zarówno przez nauczycieli, jak i uczniów, za nieśmiałego, nieszczęśliwego i niezbyt rozgarniętego. Nie stanęło to jednak na przeszkodzie dalszej kariery, która rozpoczęła się w momencie podjęcia nauki w Balliol College, będącym częścią Uniwersytetu Oxfordzkiego. Przypuszczać można, że wstąpienie Greena do Balliol nie było kwestią przypadku, znane były wówczas silne związki między Rugby School a tym właśnie college'em, wspierane dodatkowo przez Benjamina Jowetta, późniejszego mentora Thomasa. Mimo istniejących wyraźnych różnic w rozmaitych kwestiach, przyjęto uważać Jowetta za tego, który w dużej mierze przyczynił się do sukcesu, jaki osiągnął w późniejszych latach Green. Zachęcał on Thomasa do rozwijania dostrzeżonego w nim potencjału, poświęcając szczególnie wiele czasu na indywidualne konsultacje obejmujące filozofię klasycznej Grecji, jak również XVIII- i XIX-wieczną filozofię niemiecką. Mimo istotnego wpływu na myśl Greena, jaki przypisuje się niemieckim filozofom, zwykł on w późniejszym okresie życia stanowczo protestować, gdy ktoś nazwał go heglistą. Green, podobnie jak wielu innych studentów, musiał zapoznać się z oryginalnymi greckimi i łacińskimi tekstami. Szczególny nacisk kładziono na przyswajanie pism Arystotelesa, którego dzieła miały wskazywać drogę myślenia młodego adepta filozofii. Co ciekawe, Green w późniejszym okresie przejawiał chęć zmiany tego sposobu studiowania oraz nauczania filozofii, dość wyraźnie postulując konieczność przeprowadzenia reform w tym zakresie. Po ukończeniu studiów i otrzymaniu stopnia naukowego, Green zdecydował się pozostać na oxfordzkiej uczelni, gdzie uzyskał stanowisko wykładowcy historii starożytnej i współczesnej. Ze swoim macierzystym Balliol College związał całą późniejszą karierę naukową, piastując kolejno rozmaite uczelnie stanowiska, stopniowo inicjując i wdrażając wspomniane uprzednio reformy. Greena pochłaniały jednakże nie tylko kwestie proceduralne, wywierał on ponadto ogromny wpływ na praktyczny rozwój i atmosferę panującą w obrębie całej uczelni. Pomiędzy rokiem 1870 a 1880 Green niewątpliwie posiadał najznamienitszy osobowościowy wpływ na prawdziwe życie Oxfordu. Jest to jedna z wielu podobnych opinii, z którymi można się spotkać analizując wypowiedzi wybitnych, jemu współczesnych, osobistości związanych z Oxfordem.

Osiągnięty przez Greena sukces naukowy nie wpłynął jednak na zmianę jego podejścia do ludzi i miejsca, w którym się wychował, nigdy też nie zerwał z nim łączności. Był człowiekiem, o którym mówiono, że nade wszystko kochał społeczną równość i godność natury ludzkiej. Niekiedy wywoływał swym ludycznym podejściem zdziwienie, także i pośród tych, którzy znali go od dzieciństwa. Zwykli oni zapytywać Greena podczas jego wizyt w rodzinnej miejscowości, dlaczego nie chce wyglądać i zachowywać się jak jego oxfordzcy współpracownicy. Swej działalności Green nie ograniczał się jedynie do



wicieli dziewiętnastowiecznego nurtu brytyjskiego idealizmu, pozostaje nadal postacią niemal nieznaną na gruncie polskiego piśmiennictwa<sup>18</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że w przeciągu kilku ostatnich dekad wśród filozofów i historyków anglosaskich stopniowo wzrastało zainteresowanie jego twórczością, co zawocowało znamienitą ilością publikacji na temat poglądów owego myśliciela. Uważa się go za najwybitniejszego, obok Bradleya i Bosanqueta, przedstawiciela dziewiętnastowiecznego idealizmu rozwijanego w Wielkiej Brytanii, doceniając w szczególności jego tezy z dziedziny etyki i filozofii polityki<sup>19</sup>. Green zasłynął nie tylko jako wybitny wykładowca i filozof, lecz również prekursor nurtu Nowego Liberalizmu, jaki począł rozwijać się w łonie Partii Liberalnej<sup>20</sup>.

Jak już wcześniej było zaznaczone, w myśli wspomnianych wyżej autorów niewątpliwie zaznaczały się wpływy filozofii niemieckiej. Podkreśla się, że także Green czerpał inspirację z pism Hegla i Kanta, przy czym wskazuje się również na zdecydowaną przewagę wątków kantowskich nad heglowskimi<sup>21</sup>, niemniej obecność tych ostatnich nie jest możliwa do pominięcia<sup>22</sup>. Choć Sidgwick

---

kariery uniwersyteckiej, biorąc aktywny udział w życiu politycznym. Już połowie lat 60. dziewiętnastego stulecia związał się z brytyjskimi liberalami, a w roku 1876 został wybrany do rady miasta Oxfordu. Co warto podkreślić, zamysłem jego nie było reprezentowanie wyłącznie uczelni, lecz w pierwszym rządzie mieszkańców miasta, czemu wyraz dał odmawiając kandydowania z ramienia uniwersytetu. Już jako członek rady i aktywny działacz partii liberalnej w szczególności skupiał się na przygotowywaniu planów reform i sukcesywnym ich wdrażaniu. Przedmiot jego zainteresowań stanowiły prace nad zmianami w prawie ziemskim, w szczególności te, które tyczyć się miały udogodnień dzierżawy i zakupu obszarów rolnych przez irlandzkich chłopów. Gorąco orędowną także za skutecznym reformowaniem oświaty, angażując się w prace komisji do spraw szkolnictwa na poziomie średnim i wspierając starania o poszerzenie dostępu do edukacji wyższych stopni dla dzieci z niezamożnych rodzin. Jego przedwczesna śmierć w 1882 roku nie pozwoliła na dokończenie wielu inicjatyw, niemniej jednak wkład Greena w rozwój myśli filozoficznej brytyjskich idealistów, promowanie idei dobra wspólnego wszystkich obywateli oraz ekonomicznego i kulturalnego rozwoju na rzecz stworzenia możliwości dla samorealizacji jednostek, jest niezaprzeczalnie ogromny.

<sup>18</sup> Odnalezienie publikacji w języku polskim na temat Greena jest niezwykle trudne. Na uwagę zasługują tutaj artykuł Bogdana Szlachty pt. *W stronę „nowego liberalizmu”. Szkic o doktrynie politycznej Th. Hill Greena*, opublikowany na łamach czasopisma „Historyka” 2000, t. 30, s. 113–126, oraz książka Janusza Grygielnicia, *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, Toruń 2009.

<sup>19</sup> G.F. Gaus, *Green, Bosanquet and the Philosophy of Coherence*, [w:] *The Nineteenth Century Routledge History of Philosophy*, t. 7, London 1994, s. 408.

<sup>20</sup> M. Beech, *The Political Philosophy of New Labour*, London – New York 2006, s. 12.

<sup>21</sup> B. Szlachta, *W stronę „nowego liberalizmu”...*, *op. cit.*, s. 114.

<sup>22</sup> J. MacCunn wskazuje na częste u Greena odwoływanie się do rozumu, co według niego czyni z Greena w tym ujęciu heglistę. Zob. J. MacCunn, *Six Radical Thinkers: Bentham, J.S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T.H. Green*, New York 1964, s. 248.

w swych komentarzach, czynionych jeszcze za życia Greena, zwykł nazywać go heglistą lub też transcendentalistą, to jednak w efekcie wycofał się w szczególności z pierwszego z przytoczonych określeń, z jednej strony podkreślając sprzeciw samego Greena<sup>23</sup>, z drugiej zaś sugerując, że w bardziej trafne jest nazwanie go transcendentalistą. Powodem takiego stanowiska jest odwoływanie się Greena właśnie do wątków kantowskich, co dla Sidgwicka stanowiło wystarczające wsparcie dla określania go mianem transcendentalisty<sup>24</sup>. W zbliżonym tonie wypowiedzieli się przeszło wiek później Maria Dimova-Cookson oraz William J. Mander, zaznaczając, że „największy dług Green zaciągnął u Kanta”<sup>25</sup>. Autorzy ci mieli na myśli, zapewne podobnie jak Sidgwick, kwestię dedukcji transcendentalnej. Green bowiem utrzymywał, że doświadczenie nie może być rozpoznawane jako proces chaotyczny, lecz jako działanie „uprządkowane i powiązane z trwałym transcendentalnym przedmiotem”<sup>26</sup>.

Silne związki z myślą Kanta dają się także zauważyć w odniesieniu do przekonania, że „każdemu człowiekowi obdarowanemu wolą i rozumem niepodważalnie należny jest szacunek”<sup>27</sup>. Nie chodzi tutaj jednak o szacunek o zabarwieniu emocjonalnym, którego odczuwanie może być utrudnione lub zgoła niemożliwe przez wzgląd na liczebność członków społeczeństwa. Mowa zatem o szacunku, który pozwala postrzegać jednostkę jako cel sam w sobie, nie zaś jako przedmiot, który jest traktowany w kategoriach środka do osiągnięcia celu przez innych. Szczególny nacisk położony jest na wartość jednostki, jej godność, co w dalszej kolejności czyni oczywistym sprzeciw wobec wykorzystywania jednostek do jakichkolwiek celów, także tych politycznych<sup>28</sup>. Wobec powyższego trudno zaprzeczyć, że poglądy Kanta w kwestii wartości, godności i autonomii jednostki ludzkiej zostały przez Greena w dużej mierze recypowane, tym niemniej nie sposób jednak stwierdzić, iż zostały zwyczajnie przeniesione do jego systemu. Jeśli jednak przejdziemy od założeń Kanta do poglądów Greena, nie-

<sup>23</sup> Sidgwick przytacza komentarz Greena w odniesieniu do myśli Hegla, wobec której wypowiada się nader krytycznie, nazywając ją „dziwnym chaosem”. Zob. H. Sidgwick, *The Philosophy of T.H. Green*, „Mind” (New Series) 1901, t. 10, nr 37, s. 19.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> M. Dimova-Cookson, W.J. Mander, *Thomas Hill Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford 2006, s. 7.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 7–8.

<sup>27</sup> J. MacCunn, *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill...*, *op. cit.*, s. 248.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

trudno będzie można odnaleźć istotne różnice, chociażby w kwestii samej moralnej autonomii jednostki. Kant, jak wiadomo, łączy moralność z rozumem, jednocześnie ściśle wyodrębniając ją od pragnień i żądz. Green wiąże moralność ze swego rodzaju „fuzją rozumu oraz pragnień, które ucieleśniają ‘życiowy plan’”<sup>29</sup>. Samozadowolenie, satysfakcja jednostki, wymagają istnienia pewnych struktur pragnień umieszczonych w obrębie życia rodzinnego, przyjaźni oraz ról społecznych. Niemniej struktury te są definiowane poprzez związek z interesami również innych jednostek, co w efekcie okazuje się mieć wymiar moralny<sup>30</sup>.

Na całokształt poglądów Greena najpewniej wpłynął fakt jego głębokiej religijności, aczkolwiek niekiedy napotkać można opinie, że starał się on oddzielić stawiane przez siebie filozoficzne tezy od kwestii bezpośrednio związanych z religią. Trudno jednak nie doceniać faktu, że będąc synem pastora Green wyrastał w religijnej atmosferze. Choć uważano, iż będąc już profesorem niejednokrotnie dawał duchową inspirację swym uczniom, to jednak z drugiej strony często jest przywoływana jego nietypowa, jak na owe czasy, dość liberalna wizja wiary<sup>31</sup>.

Warto także nadmienić, że pomimo zaznaczonych uprzednio silnych związków z myślą Kanta, poglądy Greena w kwestii wiary są wyraźnie odmienne od niemieckiego filozofa. U Kanta daje się dostrzec sprzeciw w stosunku do założenia, że wola ludzka może być uzależniona od Boga. Zależność taka może stanowić zagrożenie dla autonomii woli, która jest widziana jako podstawa moralności. Inaczej na tę kwestię spoglądał Green, dla którego pewna zależność od Boga jest fundamentalna, stanowi bowiem „źródło pociechy, dążeń i nadziei”<sup>32</sup>.

Religia i ówczesne religijne środowisko stanowiło niewątpliwie niezwykle istotny filar społeczeństwa. Wiktoriańska Anglia była przesycona religijnością, która w typowym ujęciu odbiegała jednak od tego, co zwykł prezentować Green. W pierwszym rządzie nie zgadzał się na akcentowanie przez ówczesnych ewangelików niebezpieczeństwa grzechu. Niejednokrotnie wskazywał na dobro ludzkiej natury, w całości negując założenia Hobbesa w tej materii. Podnoszona często przez tego filozofa koncepcja samorealizacji i rozwoju umiejęt-

<sup>29</sup> G. Thomas, *The Moral Philosophy of Thomas Hill Green*, Oxford 1987, s. 332.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> J.H. Randall, *T.H. Green: The Development of English Thought from J.S. Mill to F.H. Bradley*, „Journal of the History of Ideas” 1966, t. 27, nr 2, s. 231.

<sup>32</sup> J. MacCunn, *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill...*, *op. cit.*, s. 251.

ności podług własnego uznania była często uznawana przez ortodoksyjnych ewangelików za mało znaczącą, a niekiedy wręcz nawet za szkodliwą<sup>33</sup>.

Green nie zgadzał się również z ortodoksyjnymi ewangelikami w kwestii rozumienia życia wiecznego. Ci ostatni zwykli kłaść nacisk na życie przyszłe, które nastąpi po śmierci i postrzegać je jako życie wieczne. Green jednak widział tę kwestię nieco inaczej, wiązał bowiem życie wieczne z jakością życia w ogóle. Uważał, że życie wieczne wcale nie stanowi dla chrześcijan pewnej końcowej nagrody, lecz powinno być postrzegane jako otaczająca rzeczywistość, jako dziedzictwo wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa<sup>34</sup>.

Pomimo istotnej roli religii w życiu Greena, nie należy traktować jej w kategoriach czynnika, który szczególnie rzutowałby na charakter jego twórczości. Mając na względzie jego nowatorską interpretację wiary, nie wydaje się zaskakujące, że w *Prolegomena to Ethics*, jednym ze swoich sztandarowych dzieł, niemal całkowicie pominął uwagi odnoszące się do zagadnień bezpośrednio związanych z Bogiem, czyniąc jednocześnie wiele wzmianek w odniesieniu do roli dziedzictwa chrześcijańskiego<sup>35</sup>.

Najbardziej znamienne w twórczości Greena wydają się elementy odnoszące się do wspomnianej już samorealizacji, dobra wspólnego oraz wolności. Naświetlenie tych kwestii jest niezbędne, zwłaszcza jeśli przyjmie się, że te właśnie komponenty założeń filozoficznych brytyjskiego myśliciela są kluczowe dla jego wizji politycznego zobowiązania. Niektórzy zwykli wskazywać na dwojakie rozumienie dobra wspólnego przez Greena. Można przyjąć założenie, że daje on niejako jego dwie perspektywy, które są w stosunku do siebie komplementarne, choć niekiedy przyjmuje się zgoła odmienną interpretację, twierdząc, iż owe dwa sposoby pojmowania dobra wspólnego są wynikiem ewolucji poglądów brytyjskiego filozofa.

Przede wszystkim Green definiuje dobro wspólne poprzez pryzmat jednostki. Indywidualizm i wizja samego siebie nie są czymś wyabstrahowanym od rzeczywistości. Jednostka i postrzeganie samego siebie nie mogą funkcjonować bez odwołań do innych oraz bez uwzględnienia własnych interesów w relacji do pozostałych ludzi. A zatem łatwo wysnuć wniosek, że takie uję-

<sup>33</sup> R.A. Chapman, *Thomas Hill Green (1836–1882)*, „The Review of Politics” 1965, t. 27, nr 4, s. 525.

<sup>34</sup> T.H. Green, *Works of T.H. Green*, t. 3, *op. cit.*, s. 239.

<sup>35</sup> Zob. T.H. Green, *Prolegomena to Ethics*, A.C. Bradley (red.), Oxford 1906, rozdz. V.

cie wyraźnie podkreśla społeczny charakter osoby ludzkiej<sup>36</sup>. Potwierdzeniem przytoczonej tezy jest sformułowana przez Greena uwaga, zgodnie z którą człowiek nie może dążyć do polepszenia własnej egzystencji nie uwzględnivszy interesu innych. Jednak inni ludzie nie mogą być postrzegani przez jednostkę jako środek do osiągnięcia jej partykularnego dobra, lecz muszą być widziani jako osoby, które mogą udzielać i sami doświadczać dobra w procesie dzielenia się nim z pozostałymi jednostkami<sup>37</sup>. Dobre, do którego dąży jednostka, nie może zaistnieć przy wykluczeniu interesu innych otaczających ją osób, byłoby ono wówczas niemożliwe do osiągnięcia. Każdy człowiek posiada świadomość, że nie jest możliwe osiągnięcie szczęścia i spełnienia w życiu bez udziału pozostałych jednostek<sup>38</sup>.

Jako że dobro wspólne łączy się bezpośrednio z dobrem jednostki, elementy te nie mogą być traktowane oddzielnie<sup>39</sup>. Szczęśliwa egzystencja jednych pozostaje nierozłączna od szczęśliwego bytu innych. Stanowi to najbardziej podstawowy element sensu, jaki idei dobra wspólnego został nadany przez Greena. Dobre wspólne jest w tej koncepcji postrzegane w kategoriach jednostki, jej personalnego, moralnego rozwoju. Warunki konieczne do działania o charakterze moralnym wiążą się z dyspozycjami czy też uwarunkowaniami jednostki, w takim sensie, że dobro wspólne jest swego rodzaju 'stanem umysłu'.

W ten sposób rozumiane dobro wspólne nie przejawia się w jakimkolwiek konkretnym przedmiocie, nie można jednocześnie uznać, że istnieje coś, co jest dobre dla wszystkich w jednaki sposób. Jedyne co można założyć, to istnienie pewnych zasad działania o charakterze moralnym. Rozważania w kwestii dobra wspólnego muszą zatem – jak podnosi Dimova-Cookson – „odnosić się bezpośrednio do przemyśleń w obszarze przyczyn, jakie konstruują moralne zachowanie podmiotu, czyli zmierzać do określenia jaki jest jego wewnętrzny stan ducha w momencie dążenia do perfekcji i dobra. Green sądził, że podwaliną tych dążeń jest zamysł osiągnięcia dobra działającego podmiotu w zjednoczeniu z dobrem osiąganym przez innych”<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> T.H. Green, *Prolegomena...*, *op. cit.*, § 199.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> H.D. Lewis, *Individualism and Collectivism: A Study of T.H. Green*, „Ethics” 1952, t. 63, nr 1, s. 44.

<sup>39</sup> M. Dimova-Cookson, *Thomas Hill Green's Moral and Political Philosophy: A Phenomenological Perspective*, New York 2001, s. 85.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 86.

W kluczu takiego właśnie teoretycznego rozumienia koncepcji dobra wspólnego Green prezentuje opis procesu, który prowadzi jednostkę do wniosku, że przyczynianie się do dobra innych jest niezwykle wartościowe dla niej samej. Wiąże się to oczywiście bezpośrednio z koncepcją rozwoju osobistego jednostki, która jest zasadniczo traktowana jako podmiot racjonalny. Jej rozwój i samorealizacja wiążą się w takim razie z jej racjonalną naturą i dążeniem do zbliżenia się do ideału perfekcji<sup>41</sup>, a także spełnienia odwiecznej chęci przewyciężenia ulotności własnej egzystencji. Realizacja tych właśnie celów będzie prowadzić jednostkę do inwestowania swej energii i różnego typu działań w rozmaite przedsięwzięcia o charakterze społecznym, mające w zamyśle przyczynić się do realizacji dobra wspólnego. Pragnienie samorealizacji i choć częściowego pokonania szybko przemijającego czasu ludzkiej bytności, realizowane poprzez aktywność na rzecz przedmiotowego dobra, przyjęto nazywać 'argumentem zbawienia'<sup>42</sup>.

Zostały zatem wyróżnione dwa podstawowe elementy wspomnianego wcześniej procesu osiągania dobra wspólnego z perspektywy jednostki. W pierwszym rzędzie mowa tutaj o zasadach moralnego działania, za drugi zaś składnik uznać należy 'argument zbawienia'. Ludzie są bowiem świadomi ulotności, wiedzą że przyjemności są przemijające, stąd potrzebują i zarazem poszukują trwałej satysfakcji. Odnajdują ją w momencie zrozumienia, że jedynie unifikacja zadowalającego bytu, która jest dostępna wszystkim jednostkom, może być trwałym elementem, do jakiego winien dążyć podmiot. Dobra wspólne jest, innymi słowy, procesem i zarazem efektem moralnego rozwoju jednostki oraz jej samoświadomości. Wszystkie odnoszące się do tego rozumienia kwestie, które zostały do tej pory zanalizowane, koncentrują się jednak wokół pierwszego ujęcia dobra wspólnego zidentyfikowanego w pismach Greena. Aczkolwiek należy też pamiętać, że dobro wspólne może być również postrzegane w kategoriach wspólnego celu<sup>43</sup>, „do którego wszystkie jednostki powinny jednorodnie dążyć”<sup>44</sup>. Celem tym, zwięźle rzecz ujmując, będzie typ

<sup>41</sup> T.H. Green, *Prolegomena...*, *op. cit.*, § 306.

<sup>42</sup> M. Dimova-Cookson, *Thomas Hill Green's Moral and Political Philosophy...*, *op. cit.*, s. 87.

<sup>43</sup> Horton przy okazji analizowania teorii wyjaśniających ideę politycznego zobowiązania zaliczał założenia Green w poczet teorii teleologicznych. Można zatem przyjąć, że nie tylko uwagi Greena dotyczące się zagadnienia dobra wspólnego miały taki charakter. Zob. J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 70–77.

<sup>44</sup> T.H. Green, *Prolegomena...*, *op. cit.*, § 286.

wspólnoty, rodzaj społeczeństwa, zorganizowany na podstawie uznania równości wszystkich jednostek.

Drugie rozumienie dobra wspólnego, jakie proponuje Green, jest oparte na konkretnej wizji szczęścia i sprawiedliwości, nie jest już ono wyłącznie duchowym i zarazem altruistycznym rodzajem działalności, w której jednostka może się spełniać<sup>45</sup>. Przeciwnie, daje się zauważyć, że koncepcja ta w wyraźny sposób jest połączona ze społecznym funkcjonowaniem jednostek. Wyraz temu daje Green pisząc, że „ostateczne dobro musi oznaczać udoskonalenie jednostki ludzkiej [...], lecz nie w rozumieniu pewnego wyobrażonego indywidualium, wyabstrahowanego od społecznych związków [...]. Tylko w życiu społecznym można osiągnąć dobro wspólne, w którym wszyscy ludzie w sposób wolny i świadomy kooperują”<sup>46</sup>.

Na podstawie dotychczas poczynionych uwag można się zgodzić, że w ujęciu Greena dobro wspólne będzie osiąganę przez samodoskonalenie się jednostek, a efekt tych zabiegów może być osiągnięty i wyrażony wyłącznie przy odwołaniu się do praktyki społecznej. Należy ponadto zaznaczyć, że Green utrzymuje, iż ludzie tak naprawdę nie wiedzą czym jest dobro ostateczne, co więcej, ideał taki można rozpatrywać wyłącznie abstrakcyjnie. Innymi słowy, nie wiemy i nie możemy wiedzieć co oznacza dobro ostateczne.

Niekiedy ta właśnie teza otwierała pole do krytyki, argumentowano bowiem, że Green nie powiedział nic o kierunku, w którym moralny progres ma podążać. Niemniej jednak nawet akceptacja założenia o ludzkiej niewiedzy w kwestii ostatecznego dobra ludzkości nie przeczy konstatacji, że można dostrzegać pewne jego elementy w formie małych osiągnięć w obszarze częściowego dobra danych społeczeństw. Niektórzy komentatorzy zwykli sądzić, że właśnie poprzez te częściowe osiągnięcia stanie się możliwe wytyczenie właściwego kierunku, że są one niejako indykatorami wskazującymi prawidłową ścieżkę postępowania i przybliżającymi do osiągnięcia ostatecznego celu<sup>47</sup>.

Właśnie to drugie rozumienie dobra wspólnego jest niekiedy uznawane za kluczowe dla całej koncepcji Greena. Twierdzi się, że społeczna wspólnota równych jednostek jest podstawowym warunkiem dobra wspólnego, a omówione wcześniej pierwsze rozumienie dobra wspólnego to jedynie aspekt

---

<sup>45</sup> M. Dimova-Cookson, *Thomas Hill Green's Moral and Political Philosophy...*, op. cit., s. 100.

<sup>46</sup> T.H. Green, *Prolegomena...*, op. cit., § 288.

<sup>47</sup> M. Carter, *Thomas Hill Green and the Development of Ethical Socialism*, Exeter 2003, s. 28–29.

drugiego ujęcia<sup>48</sup>. Jeszcze inni skłaniają się ku poglądowi jakoby w myśli Greena nastąpiła istotna ewolucja, postulując, że pierwszy aspekt został głównie zaznaczony *Prolegomena to Ethics*, chronologicznie pierwszym dziele Greena, drugi zaś wyeksponowany w *Lectures on the Principles of Political Obligation*, gdzie zaznaczył się już nie w formie dążenia do jakiegoś celu (właśnie poprzez moralny rozwój jednostki), lecz jako coś, czego jednostki doświadczają realnie, będąc członkami społeczeństwa równych sobie ludzi<sup>49</sup>.

W efekcie wydaje się zasadne przyjęcie stanowiska, które nie wykluczając komplementarności obydwu wzmiankowanych form, zarazem wyraźnie je od siebie oddziela, nie traktując jednocześnie pierwszego jako jedynie aspektu tego drugiego i tym bardziej nie przystając na perspektywę zakładającą ewolucję poglądów Greena w omawianej kwestii. Dobro wspólne, traktowane jako wysiłek w poszukiwaniu własnego dobra w łączności z dobrem innych jednostek, wyraźnie odróżnia się od drugiego z ujęć, jest w tym wypadku pewną zasadą moralnego postępowania ściśle powiązaną z konkretną jednostką. Można tu posiłkować się stwierdzeniem, które proponuje Dimova-Cookson, że „każdy poszukuje swojego własnego dobra wspólnego”<sup>50</sup>. Brzmi to oczywiście nader dziwnie, aczkolwiek nie jest pozbawione sensu. Dobro wspólne jest wspólne, jeśli uznamy je za rezultat naszych działań, lecz osobiste wtedy, gdy postrzegamy je jako aspirację, swego rodzaju wysiłek, który ma na celu samorealizację podmiotu<sup>51</sup>. Z drugiej zaś strony, społeczna równość jest dobra dla wszystkich i każdego z osobna, jest dobra nie dlatego, że może przyczynić się do samorealizacji jednostki. Sprawiedliwe społeczeństwo w ujęciu Greena będzie dobre dla wszystkich, wszyscy będą bowiem jego odbiorcami, bez względu na to, czy podejmują moralny wysiłek, czy też nie. Jeśli jednostka takowy czyni, staje się niejako podwójnym beneficjentem dobra wspólnego.

Co warto podkreślić, Green nie zakładał, że koncepcja dobra wspólnego i związanej z nią równości jednostek winna być rozpatrywana w kategoriach równości materialnej. Niemniej jednak można żywić przekonanie, że każdy powinien mieć szansę, by móc się rozwijać, doskonalić i pracować w celu samorealizacji i przyczyniania się do postępu w kreowaniu dobra wspólnego.

<sup>48</sup> A. Simhony, *T.H. Green: The Common Good Society*, „History of Political Thought” 1993, t. 14, nr 2, s. 240–241.

<sup>49</sup> M. Carter, *Thomas Hill Green...*, *op. cit.*, s. 29.

<sup>50</sup> M. Dimova-Cookson, *Thomas Hill Green's Moral and Political Philosophy...*, *op. cit.*, s. 101.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 102.



Wielu komentatorów myśli Greena podkreśla, że za główną zasadę odnoszącą się do wolności należy uznać stwierdzenie, „iż idealna i prawdziwa wolność to maksymalna możliwość, moc dana wszystkim członkom społeczeństwa, by czynili jak najlepiej dla siebie”<sup>52</sup>. Nieco inaczej rzecz ujmując, jednostki muszą mieć zapewnioną swego rodzaju możliwość, w jak najszerszym wymiarze należy umożliwić im swobodne wykorzystywanie ich zdolności, własnej woli oraz rozumu. W oczywisty sposób widać w tym miejscu związek z ideą samorealizacji i uwidacznia się łączność między koncepcjami dobra wspólnego i wolności. Samorealizacja winna być konotowana ze swego rodzaju planem życiowym, przedsięwziętym z zastrzeżeniem pewnych granic wytyczonych przez dążenia innych jednostek. Zatem nie może ona być osiągnięta poprzez skrajnie egoistyczne posunięcia podmiotu działającego w przestrzeni społecznej. Jednostki nie są w stanie skutecznie samorealizacji bez pewnej dozy wolności, nie mogą jednocześnie jej osiągnąć bez uczestnictwa w życiu społecznym i bez brania pod uwagę dążenia innych, zatem ideał samorealizacji może się zrealizować wyłącznie w społeczeństwie<sup>53</sup>.

Współcześnie znawcy tematu często przywołują znane powszechnie rozróżnienie na wolność pozytywną i negatywną. Green niejednokrotnie dawał wyraz niechęci pojmowania wolności jedynie w kategoriach negatywnych. Nie zgadzał się z takim jej ujmowaniem, które byłoby równoznaczne z brakiem przymusu kreowanego przez prawo. Oczywiście akceptował, że nie można mówić o wolności w sytuacji, jeśli działania podejmowane przez ludzi są wywoływane poprzez jakąkolwiek formę nacisku, lecz z drugiej strony nie uważał, by proste usunięcie tych właśnie elementów przymusu przyczyniało się do ukonstytuowania wolności<sup>54</sup>. Samo jednak określenie wizji wolności Greena mianem wolności pozytywnej lub też wolności prawdziwej czy realnej, jak postulują niektórzy autorzy<sup>55</sup>, również nie wydaje się w pełni satysfakcjonujące. Można jednak skłonić się ku tezie, że wolność pozytywna winna być rozpatrywana jako koncept nieco bardziej złożony, w ramach którego można

---

<sup>52</sup> T.H. Green, *Lecture on Liberal Legislation and the Freedom of Contract*, [w:] *Works of T.H. Green*, op. cit., s. 372; za: A. Simhony, *On Forcing Individuals to Be Free: T.H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom*, „Political Studies” 1991, t. 39, nr 2 s. 315.

<sup>53</sup> B. Szlachta, *W stronę „nowego liberalizmu”...*, op. cit., s. 117.

<sup>54</sup> D.P. Leighton, *The Greenian Moment: Thomas Hill Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*, Exeter 2004, s. 11–12.

<sup>55</sup> C. Tyler, *Thomas Hill Green and the Philosophical Foundations of Politics: An Internal Critique*, York 1996, s. 47.

wyodrębnić pewne części składowe. Wolność u Greena byłaby zatem pewnego rodzaju wewnętrzną i zewnętrzną możliwością, czy – innymi słowy – zdolnością jednostek do jej doświadczania. Taki rodzaj wolności będzie pozostawał nadal ‘wolnością do’, lecz równocześnie zawierać będzie w sobie wewnętrzną i zewnętrzną możliwość<sup>56</sup>.

Jak pisze Green w *Lectures on the Principles of Political Obligation*, „warunkiem moralnego istnienia jest posiadanie woli i rozumu. Wola jest ową możliwością człowieka do przedsięwzięcia działania, które będzie miało na celu umożliwić podmiotowi osiągnięcie satysfakcji”<sup>57</sup>. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że powyższe stwierdzenie traktuje właśnie o teźże pozytywnej wolności, internalnej zdolności jednostki ludzkiej, która zależy również w dużej mierze od braku pewnych osobniczych przeszkód. Będzie ona mogła realizować się na równi z innymi, posiadając moc czynienia tego, co jest także moralnie wartościowe<sup>58</sup>. Wtedy to podmiot będzie posiadał możliwość zbudowania pewnej koherentnej hierarchii celów i preferencji, według których może planować polepszenie swej egzystencji<sup>59</sup>.

Tak pojmowany rodzaj wolności będzie korespondował z wolnością w drugim, wspomnianym już ujęciu, czyli z wolnością pozytywną, określaną mianem wolności zewnętrznej. Będzie to, zgodnie z zamysłem Greena, swego rodzaju pozytywna możliwość w sensie zewnętrznym. To równość warunków zewnętrznych, w których funkcjonuje podmiot. Dopiero taka równość daje jednostce szanse na pełny rozwój osobisty. Zewnętrzna wolność pozytywna zakłada, że całkowity brak przymusu konotować można w pewnym sensie z równoczesnym brakiem wolności, której mógłby doświadczać podmiot, lecz właśnie poprzez nieistnienie środków przymusu nie może on wykorzystywać swych możliwości i, co za tym idzie, realizować swych potrzeb. Z drugiej zaś strony, takie ujęcie kłóci się wyraźnie z cechującą liberalną doktrynę wolnością kontraktów, która zakłada brak ograniczeń w tym zakresie. Wolność umów Green zwykł traktować w nieco inny sposób, starając się także ukazać jej aspekt ograniczający wolność. Tezy przez niego stawiane poprzec można

<sup>56</sup> D. Weinstein, *Between Kantianism and Consequentialism in T.H. Green Moral Philosophy*, „Political Studies” 1993, t. 41, nr 4, s. 621.

<sup>57</sup> T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Kitchener 1999, s. 7.

<sup>58</sup> D. Weinstein, *Between Kantianism...*, *op. cit.*, s. 621.

<sup>59</sup> A. Simhony, *On forcing...*, *op. cit.*, s. 315.

przykładem pracodawcy, który będąc w lepszej sytuacji może wykorzystywać swą przewagę, dyktując potencjalnym pracownikom takie warunki pracy, których nie można nazwać godziwymi. Jednostki znajdujące się w gorszej pozycji będą musiały, ze względu na wysoką podaż siły roboczej i brak alternatyw, zgodzić się na to, co się im się proponuje, by uniknąć konsekwencji w postaci niechybnej śmierci głodowej<sup>60</sup>.

Niewątpliwie przykład ten może wydawać się nieco ekstremalny, lecz rozpatrując czasy dziewiętnastowiecznej Anglii było to zjawisko powszechnie obserwowane, a dowolność kontraktów często zmieniała swój charakter i przekształcała się w element opresyjny. Wolność w sensie pozytywnym musiała mieć dla Greena charakter dwuaspektowy, zawierając w sobie zarówno zewnętrzne możliwości (*opportunities*) oraz te zwane wewnętrznymi (*capacities*). David Weinstein dodatkowo wskazuje na występowanie dynamiczno-symbiotycznego powiązania między tymi dwoma rodzajami wolności<sup>61</sup>, które przejawia się w pośrednim wsparciu dla moralnej, wewnętrznej wolności poprzez istnienie zewnętrznych i sprzyjających okoliczności. Z kolei ten pierwszy rodzaj wolności, rozwijając się i umacniając, staje się elementem wzmacniającym jej zewnętrzne przejawy, co można zidentyfikować w pogłębiającym się poszanowaniu wartości moralnych, jakie jednostka sukcesywnie przyswaja<sup>62</sup>.

Jak daje się zauważyć, Green przywiązywał niezwykle wagę do tego, aby zaakceptowano, że na przykład niewolnik, posiadając rozum i wolę, mimo wewnętrznego rozwoju, nie jest w stanie uczynić czegokolwiek, by te zdolności wykorzystywać bez zewnętrznych, sprzyjających i nieograniczających okoliczności. Co więcej, należy nadmienić, że możliwość doświadczania obydwu rodzajów wolności może się przyczynić wymiennie do budowania i umacniania fundamentów dobra wspólnego<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 316.

<sup>61</sup> D. Weinstein, *The Discourse of Freedom, Rights and Good In Nineteenth Century English Liberalism*, „Utilitas” 1991, t. 3, s. 254–255.

<sup>62</sup> *Idem*, *Between Kantianism...*, *op. cit.*, s. 621.

<sup>63</sup> T.H. Green, *Lectures on the Principles...*, *op. cit.*, s. 86.

### 3.3. Podstawy idei politycznego zobowiązania w myśli politycznej T.H. Greena

Przeprowadzone dotychczas analizy doprowadziły do punktu, w którym jest konieczne wyeksponowanie zagadnienia politycznego zobowiązania. Nie ulega wątpliwości, że Green, oprócz utworzenia tego terminu, był również kreatorem podejścia, które z założenia miało stanowić podstawę do jego ugruntowania. W pierwszym rzędzie warto zwrócić uwagę na najbardziej wyraźnie podkreślany przez niego element, czyli rolę, jaką przez wdrażanie systemu praw i obowiązków wykonuje państwo, jednocześnie pełniąc funkcję moralną. Podtrzymuje to i wspomaga warunki, dzięki którym egzystujące w ramach państwowości jednostki ludzkie mogą funkcjonować w sposób dobry, zadowolający i moralnie satysfakcjonujący. W ten sposób realizowane dobro oznaczałoby przede wszystkim działalność jednostek w imię dobra ogólnie rozumianego, a nie postępowanie mające zapewnić jedynie satysfakcję jednostce.

Co istotne, dobro takie jest możliwe do realizacji wyłącznie w sytuacji, gdy istnieje społeczeństwo zorganizowane politycznie w ramach państwa i sprawowanej na jego obszarze władzy politycznej<sup>64</sup>. Dzięki temu jednostka może podejmować działania z uwzględnieniem dobra wspólnego, które jest znane i rozumiane również przez innych, może równocześnie posiadać uprawnienia, które są respektowane przez jej państwowość oraz winna akceptować gwarantowane przez państwo prawa innych osób<sup>65</sup>. Natomiast określenie tego, czym jest dobro, powinno być w pewien sposób ujęte poprzez wprowadzenie reguł czy też obowiązujących norm. Nie można zawsze i w każdej sytuacji działać dobrze, opierając swe postępowanie jedynie na przekonaniu, że coś jest dobre, należy koniecznie odwołać się do pewnych wskazań, które ukażą co w danej sytuacji należy uczynić, innymi słowy, trzeba oprzeć się na konkretnych regułach postępowania. Zatem można stwierdzić, że wartość instytucji politycznych przejawia się, generalnie rzecz biorąc, w zapewnianiu jednostkom możliwości do moralnego działania. Jeśli rzeczywiście instytucje spełniają taką rolę, są one wówczas moralnie uprawomocnione, posiadają jednocześnie moralne uprawnienie do żądania od swoich obywateli lojalności

<sup>64</sup> T.H. Green, *Lectures...*, *op. cit.*, s. 18.

<sup>65</sup> Ch.H. Monson, *Prichard, Green and Moral Obligation*, „The Philosophical Review” 1954, t. 63, nr 1, s. 74.

oraz współpracy, jak i przestrzegania ukonstytuowanych zasad<sup>66</sup>. Nie można jednak zgodzić się bezkrytycznie z tak prezentowanym ujęciem. Wyłania się bowiem problem braku pełnej adekwatności zasad tworzonych przez państwo, co zresztą zauważył sam Green, pisząc że „nikt nie może poważnie podtrzymywać tezy wskazującej, że system praw i obowiązków, wyartykułowany w przepisach prawa, jest zawsze i wszędzie tym, czy być powinien”<sup>67</sup>.

Jeśli teza o braku adekwatności systemu prawa ukształtowanego w danym państwie zostanie uznana za sensowną, można stąd wywnioskować, że osoby podlegające danemu systemowi prawnemu mogą niekiedy posiadać uprawnienia określone mianem nienależnych. Z kolei patrząc na to z innego punktu widzenia, może się okazać, że jednostkom nie będzie dane posiadać uprawnień, do których winny mieć prawo z racji funkcjonowania norm prawa pozytywnego. Tymczasem uprawnienia takie powinny mieć miejsce w systemie prawnym, ponieważ są one istotne, by w pełni rozwijać potencjał jednostek. W interesie państwa leży wykorzystywanie ustanowionych przepisów prawa w celu podtrzymania określonych warunków życia i jednocześnie przeciwdziałanie takim sytuacjom, które mogłyby te warunki zakłócać<sup>68</sup>. Green w ten oto sposób wyraźnie podkreśla, że państwo, poprzez dostarczane unormowania, może tylko konstruować warunki, w których członkowie wspólnoty politycznej mogą działać moralnie, „nie może jednak zmusić ich do bycia dobrymi”<sup>69</sup>. Warta podkreślenia wydaje się opinia Greena, że przymusowe wdrażanie zewnętrznego aktu, od którego zależy dany motyw i dyspozycja jednostki, może często spowodować, iż taki motyw, czy też dyspozycja zostaną w efekcie wstrzymane, czyli cała procedura tworzenia aktu prawa w ostatecznym rozrachunku okazuje się chybiona. Dzieje się tak przykładowo gdy „zakazy i nakładane ograniczenia są niepotrzebne, lub niepotrzebnymi się okazują. Wprowadzane w celu umocnienia społecznych warunków moralnej egzystencji, skutkują zakłóceniem wzrostu niezależności jednostek, rozwoju ich samoświadomości i poczucia moralnej godności”<sup>70</sup>. Ujmując rzecz ściślej, poprzez takie działania państwa dochodzi do niepotrzebnej ingerencji w mo-

<sup>66</sup> M. Forsyth, M. Keens-Soper, *The Political Classics: Green to Dworkin*, New York 1996, s. 19.

<sup>67</sup> T.H. Green, *Lectures...*, *op. cit.*, s. 9.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>69</sup> M. Forsyth, M. Keens-Soper, *The Political Classics...*, *op. cit.*, s. 19.

<sup>70</sup> T.H. Green, *Lectures...*, *op. cit.*, s. 13.

ralną autonomię jednostek, która jest niezbędnym warunkiem dla urzeczywistnienia wyższego dobra. Green akcentuje ponadto, że „niektóre prawne unormowania zabierają okazję do praktykowania pewnych moralnych zasad”, chociażby w postaci okazywania szacunku wobec rodziców czy też pomocy sąsiedzkiej<sup>71</sup>. Z powyższego wynika, że państwo winno w jak największym zakresie dawać możliwość swoim obywatelom, by to oni sami z nieprzymuszonej woli nakładali na siebie zobowiązania i jak najczęściej postępowali kierując się bezinteresownością.

Zgodnie z poczynionymi wyżej uwagami, można zgodzić się z wieloma interpretatorami Greena, którzy mocno podkreślają, że w jego myśli związek między etyką i polityką jest najlepiej dostrzegalny w analizie kwestii związanych z obowiązkiem. Oprócz zobowiązań wobec rodziny i sąsiadów, Green często przywołuje rozmaite kategorie obowiązków, na przykład obowiązek powstrzymywania się od przyjemności czy obowiązek dobroczynności. W dużej mierze, zważywszy na wskazane obowiązki, będzie jednak mowa tutaj o obowiązkach, które przyjęliśmy określać mianem ‘pozycjonalnych’. Green bowiem nierzadko podkreśla konieczność wykonywania obowiązków ciężących na jednostce z racji zajmowanej pozycji lub pełnionej funkcji<sup>72</sup>. Nie oznacza to jednak, że zobowiązania o charakterze politycznym znikają z pola jego zainteresowania. By móc lepiej zrozumieć tę kwestię, należy w pierwszym rzędzie rozpatrzyć przywołaną nieco wcześniej teorię dobra wspólnego. Jednak w odróżnieniu od uprzednio stawianych uwag o dość ogólnym charakterze, w tym miejscu punkt ciężkości zostanie przeniesiony na te elementy koncepcji Greena, które mogą stanowić podstawę do uprawomocnienia idei politycznego zobowiązania.

Niektórzy zwykli utrzymywać, że Green postrzega funkcjonowanie państwa z perspektywy idei praw jednostek, natomiast samą ideę państwa wyprowadza z kategorii dobra wspólnego. Jak już wcześniej można było zauważyć, przedmiotowa idea leży w centrum zainteresowania głównej teorii etycznej Greena, którą Alan J.M. Milne nazwał „metafizyczną moralnością dobra prawdziwego”, wskazując jednocześnie na drugą, nieco mniej eksponowaną teorię etyczną, którą określił jako „humanistyczną etykę społeczną”<sup>73</sup>. Szczegółowe omawianie

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> D.P. Leighton, *The Greenian Moment...*, *op. cit.*, s. 123.

<sup>73</sup> A.J.M. Milne, *The Common Good and Rights in T.H. Green's Ethical and Political Theory*, [w:] A. Vincent (red.), *The Philosophy of Thomas Hill Green*, Aldershot – Hants – Brookfield 1986, s. 70.

w tym miejscu każdego z przywołanych ujęć nazbyt oddaliłoby nas od meritum zagadnienia, aczkolwiek wydaje się stosowne choćby pobieżne zwrócenie uwagi na złożoność podstaw skonstruowanej przez brytyjskiego autora idei dobra wspólnego. Jednak najpierw należy koniecznie omówić sposób, w jaki Green rozumie dobro wspólne w kontekście politycznym, co nada sens rozważaniom odnoszącym się do tematyki politycznego zobowiązania.

Podejście Greena do problemu politycznego zobowiązania stanowi część całościowej moralnej i politycznej teorii. Interesującym jej aspektem jest sposób podejścia tego filozofa do problemu indywidualizmu i kolektywizmu<sup>74</sup>. Jak już było wspomniane, dla Greena celem życia moralnego jednostki jest jej samorealizacja, lecz w pełni może to dokonać się jedynie w ramach wspólnoty społecznej zorganizowanej w sposób polityczny, innymi słowy, to państwo jest koniecznym elementem, bez którego samorealizacja jednostki nie będzie możliwa. Ponadto może się ona dokonać tylko poprzez pragnienie osiągnięcia dobra wspólnego. Indywidualna wola osiągnięcia jednostkowej satysfakcji łączy się bezpośrednio z pragnieniem dobra wszystkich członków wspólnoty. Teza ta stanowi jeden z głównych elementów omawianego zagadnienia, dlatego też będzie jeszcze przywoływana w dalszej kolejności, w celu podkreślenia odrębności prezentowanej teorii od innych ujęć, chociażby o charakterze utylitarystycznym.

Centralnym punktem tego rodzaju podstaw interesujących nas zobowiązań jest prosta teza, zakładająca że zobowiązanie polityczne wywodzi się właśnie z dobra wspólnego. Dobro wspólne będzie rozpatrywane w tym ujęciu w kontekście danego społeczeństwa zorganizowanego politycznie i, co najważniejsze, to ono będzie dostarczać podwalin do zobowiązań ciążących na członkach tejże wspólnoty politycznej. Dzięki właśnie tym konkretnym cechom można mówić, że takie podejście teoretyczne odpowiada ogólnie przyjętym warunkom określania zobowiązania o charakterze politycznym. Pomimo że często można spotkać się z podejściem, które skłania do zaliczania tej właśnie koncepcji, jak i proponowanych przez utylitarystów wyjaśnień problemu przedmiotowych zobowiązań, do grupy teorii o charakterze teleologicznym, to należy zauważyć, że podobieństwa między tymi koncepcjami są raczej wątpliwe.

Na poparcie tej tezy można w pierwszym rzędzie przywołać traktowanie idei dobra wspólnego w kategoriach jakościowych, czyli odmiennie niż to ma

<sup>74</sup> H.D. Lewis, *Individualism and Collectivism: A Study of T.H. Green*, „Ethics” 1952, t. 63, nr 1, s. 46.

miejsce w koncepcjach utylitarnych. W ramach proponowanego przez Greena rozumienia dobra wspólnego daje się rozpoznać pewne moralne jakości, które będąc niezwykle istotne, nie koncentrują się jednak wokół maksymalizacji dążenia do osiągnięcia jednostkowej satysfakcji podmiotu w postaci przyjemności czy też szczęśliwości<sup>75</sup>. Jednostka, jeśli dąży do osiągnięcia osobistej satysfakcji, musi brać pod uwagę dobro i satysfakcję innych, nie zaś tylko oglądać się na swój własny interes<sup>76</sup>. Można nawet zgodzić się ze stwierdzeniem, że zadowolając innych, jednocześnie sprawiamy zadowolenie samym sobie, poprzez wykonywanie działań, które zbliżają nas dzięki temu do perfekcji<sup>77</sup>. Co istotne, nie należy zatem stawiać znaku równości między tym, co utylitaryści zwykli nazywać interesem publicznym, zwanym niekiedy generalną użytecznością, a dobrem wspólnym tak pojmowanym przez reprezentantów chociażby nurtu brytyjskiego idealizmu, którzy często wykazywali dezaprobatę dla utylitarystycznych wizji w przedmiocie państwa i społeczeństwa. Ważne zatem, by rozumieć dobro wspólne w tym ujęciu, jako „jakościową koncepcję dobrego życia, która jest wyraźnie dystynktywna i często przeciwstawna do [zasady – przyp. M.M.] maksymalizacji użyteczności”<sup>78</sup>.

Na podstawie przytoczonych powyżej tez można stwierdzić, że przestrzeń do poszukiwania podstaw idei zobowiązania politycznego daje się zidentyfikować w koncepcji dobra wspólnego, która w sposób wyraźny różni się od konceptów o charakterze utylitarystycznym. Ponadto wiadomo również, że problem zobowiązań politycznych łączy się w dużej mierze z głównym celem egzystencji jednostki, jakim jest jej samorealizacja osiągnana w ramach wspólnoty politycznej. Warto jeszcze raz podkreślić, że istnieje nierozzerwalny związek między przywołaną samorealizacją podmiotu, a jego państwowością, która to samorealizacja bez niej byłaby niemożliwa do spełnienia<sup>79</sup>. Jednakże nadal bez jednoznacznej odpowiedzi pozostaje pytanie, gdzie konkretnie należy

<sup>75</sup> Niekiedy można spotkać się z tezą, że podejście prezentowane przez Greena w kwestii przyjemności, do której dąży podmiot, można zaklasyfikować jako hedonistyczne. Nie jest to jednak pogląd popularny. Ciekawą analizę w tym temacie przeprowadził Hywel D. Lewis. Zob. H.D. Lewis, *Was Green a Hedonist?*, „Mind” (New Series) 1936, t. 45, nr 178, s. 193–198.

<sup>76</sup> N. O’Sullivan, *The Problem of Political Obligation*, New York 1987, s. 145–147.

<sup>77</sup> E.F. Carritt, *Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, London 1935, s. 131–132.

<sup>78</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 70.

<sup>79</sup> W.H. Fairbrother, *The Philosophy of Thomas Hill Green*, London – New York 1896, s. 112.



poszukiwać podstaw zobowiązań o charakterze politycznym oraz czy można zadowolić się jedynie stwierdzeniem, że należy przestrzegać prawa, ponieważ państwo, które je kreuje, poprzez swe instytucje wspiera dążenia jednostek do osiągnięcia dobra wspólnego i samorealizacji?

Jednak odpowiedź na powyższe pytania nie jest taka prosta. Nie każda bowiem państwowość tworzy odpowiednie przepisy i instytucje, które promują samorealizację. Należy zatem rozpoznać, czy dane unormowania w istocie przyczyniają się do osiągnięcia zamierzonego celu. Innymi słowy, polityczne zobowiązanie występuje tylko wówczas, gdy unormowania prawne, które państwo kreuje, umożliwiają i zarazem pomagają jednostce osiągnąć samorealizację. W takim wypadku formalne środki tworzone przez państwo w celu, między innymi, samorealizacji podmiotu i osiągania dobra wspólnego wymagają także społecznej akceptacji<sup>80</sup>.

Warto również podkreślić, że instytucje, a zwłaszcza instytucje o charakterze politycznym, mogą i mają za zadanie wspomagać wspomnianą samorealizację jedynie pośrednio, a mianowicie poprzez rozwijanie i zabezpieczanie warunków, w których taki proces może się dokonywać. Jedynie wolna jednostka, dokonując swobodnych wyborów, działając w sposób nieprzymuszony, może dążyć do polepszania warunków swej egzystencji<sup>81</sup>. Nie jest wskazana taka aktywność państwa, która będzie gwarantować osiągnięcie dobra wspólnego z wykluczeniem samorealizacji jednostki. Jego instytucje i przepisy nie mogą stwarzać sytuacji, w których działania nakierowane na wykonanie tych podstawowych celów będą pomijać dobro członków wspólnoty politycznej. Państwo ma za zadanie wykreować taki system praw, który zapewni każdemu możliwość samorealizacji, harmonizując i różnicując aspiracje obywateli, niwelując niesprawiedliwe różnice w politycznym statusie jednostek<sup>82</sup>. System takich uprawnień nie może jednocześnie nadawać praw jednostkom, które byłyby wbrew interesowi społeczeństwa, „istnieją one bowiem w relacji do całości społeczeństwa, w relacji do innych jego członków, którym dane jest rozpoznawać dobro wspólne, od którego zależy uprawnienie jednostki [...]”. Prawo dane jednostce jest siłą, która stanowi wkład w kreację dobra wspólnego-

<sup>80</sup> L. Gregory, *Ronald Dworkin, T.H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation*, „Social Theory and Practice” 2006, t. 32, nr 2, s. 199.

<sup>81</sup> D.G. Ritchie, *The Principles of State Interference: Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer, J.S. Mill, and T.H. Green*, Free Port – New York 1969, s. 147.

<sup>82</sup> G. Thomas, *The Moral Philosophy of Thomas Hill Green...*, *op. cit.*, s. 336.

go. Z kolei uprawnienie nadane podmiotowi i jednocześnie stojące w sprzeczności z dobrem wspólnoty jest sprzecznością samą w sobie. Nikt zatem nie posiada uprawnień, by opierać się przepisom prawa, bądź aktom wydawanym przez rządzących, tylko dlatego, iż nakazują one uczynić coś, czego jednostka uczynić nie chce<sup>83</sup>.

Według Greena, jednym z najpoważniejszych błędów jest oddzielne traktowanie władzy posiadanej przez rząd oraz uprawnień leżących po stronie podmiotów jej podległych. Zgodnie z jego założeniami, zarówno ten, kto władzę sprawuje, jak i jednostka powinni być traktowani nierozłącznie, w kontekście wspólnej ich koegzystencji. Każde społeczeństwo jest bowiem skonstruowane w celu poszukiwania i realizacji dobra wspólnego a siła władzy politycznej zależy w dużej mierze od rozwoju tych instytucji państwowych, które zostały ukształtowane po to, by regulować życie społeczne i tym samym umożliwiać obywatelom korzystanie z należnych im uprawnień<sup>84</sup>.

Pytanie o sens zobowiązań politycznych, czyli w skrócie o to, dlaczego dana jednostka powinna respektować instytucje i przepisy wykreowane przez państwo oraz poddawać się władzy państwowej, jest pytaniem o powody akceptacji przez daną jednostkę regulacji jej życia przez kompleks instytucji, które to z kolei nadają jej uprawnienia. Bez tych instytucji byłaby niemożliwa pełna realizacja założonych sobie przez jednostkę celów, bowiem – nawet mimo posiadania świadomości tych celów i dążeń – jednostka mogłaby nie posiadać zagwarantowanej poprzez instytucje wolności do ich realizacji, wolności o charakterze pozytywnym<sup>85</sup>. Warto zaakcentować, że u Greena polityczne podporządkowanie podmiotu wypływa z racjonalnego postrzegania przez jednostkę wspólnego dobra jako swego własnego dobra. Zatem, jeśli nie wyklucza się istnienia elementu przymusowości, związanego z podporządkowaniem się instytucjom i wydawanym przepisom, to jednak w pierwszym rzędzie ów przymus musi zostać zaakceptowany. Po drugie zaś, dany podmiot godzi się nań, ponieważ uznaje, że jest on konieczny do osiągnięcia dobra wspólnego, czyli również dobra własnego.

---

<sup>83</sup> T.H. Green, *Lectures...*, *op. cit.*, s. 74–75.

<sup>84</sup> A.K. Mukhopadhyay, *The Ethics of Obedience: A Study of the Philosophy of Thomas Hill Green*, Calcutta 1967, s. 77.

<sup>85</sup> T.H. Green, *Lectures...*, *op. cit.*, s. 85.

Jednak, według Greena, bezzasadne jest stawianie tezy, że strach przed władzą i jej siłą może być uznany za element konstytuujący polityczne zobowiązanie, co jest równocześnie jednym z podstawowych argumentów jego krytyki podejścia Hobbesa do tej kwestii<sup>86</sup>. „Uznanie strachu za podstawę podporządkowania obywateli [władzy i tworzonym przez nią przepisom – przyp. M.M.] jest pomieszaniem obywatela z niewolnikiem [...]. Nie sposób dać rzetelnej odpowiedzi na pytanie o rolę, jaką w kwestii podporządkowania przepisom prawa będzie odgrywał strach przed karą. Co jednak z całą pewnością można stwierdzić, to fakt, że zwyczaj podporządkowania przepisom prawa, wykształcony na bazie takiego strachu, nie może być podstawą politycznie zorganizowanego i zarazem wolnego społeczeństwa [...], które reprezentować powinno ideę dobra wspólnego, jaką każdy jego członek postrzega jak swoją własną, dopóki jest racjonalny i zdolny zidentyfikować tę ideę [...]. Jednakże pewne emocje i namiętności mogą doprowadzić do stanu, w którym będzie on ignorował przepisy, co zrodzi konieczność użycia wobec niego siły, by ochronić go przed czynieniem tego, czego w normalnych okolicznościach, pod wpływem racjonalnego postrzegania idei dobra wspólnego, sam by nie uczynił”<sup>87</sup>.

Na podstawie zaprezentowanej powyżej charakterystyki daje się wyrazić nadzieję, że na pytanie o zobowiązanie polityczne i rozmaite problemy z nim związane otrzymujemy odpowiedź, która niemal zawsze odwołuje się do idei dobra wspólnego. Nie trudno jednak wyobrazić sobie, że takie wyjaśnienie niesie ze sobą szereg wątpliwości i dalszych pytań. Sam Green, będąc świadomym obiekty, z którymi mógłby się spotkać, starał się zawczasu udzielać na nie odpowiedzi. Jak twierdził, może istnieć domniemanie, że będzie niemożliwe wskazanie istnienia wspólnej, świadomej woli dążenia do dobra wszystkich członków społeczeństwa. Ponadto często zwykły obywatel nie będzie łączył istnienia czegoś, co przyjęliśmy nazywać dobrem wspólnym, z tym, co zapewnia mu państwo. Green odpowiada, że nawet jeśli członek wspólnoty politycznej nie jest w pełni świadomy istoty dobra wspólnego, ani też roli jaką odgrywa państwo, rozpoznaje je instynktownie w każdym momencie swego życia. „Rozumie on bowiem doskonale, że pewne interesy i uprawnienia są wspólne dla niego i jego sąsiadów, jak przykła-

<sup>86</sup> A.K. Mukhopadhyay, *The Ethics of Obedience...*, *op. cit.*, s. 99.

<sup>87</sup> T.H. Green, *Lectures...*, *op. cit.*, s. 88–89.

dowo fakt wartości pieniędzy w sklepie, prawo do ochrony i nietykalności jego osoby”<sup>88</sup> i tym podobne.

Wydaje się jednak, że problem rozpoznawania dobra wspólnego nie stanowi podstawowej obiekcji, którą można tu zidentyfikować. Zapytać należy przede wszystkim o to, czy można mówić, że takie dobro w ogóle istnieje, czy uprawniony jest sąd, iż w istocie tak właśnie jest. Czy jesteśmy w stanie zgodnie zadecydować o tym, co należy określić mianem dobra wspólnego? Mamy przecież świadomość istnienia szeroko rozpowszechnionych różnic w postrzeganiu tego, co należy uznać za dobre dla wszystkich. Jednak, na pewnym i dość ogólnym poziomie, istnieje prawdopodobieństwo osiągnięcia konsensu w kwestii tego, że jednostkom byłoby trudno osiągnąć ich dobro, jeśli nie byłyby one członkami jakiejś wspólnoty politycznej. Niemniej, nawet jeśli zgodzimy się na takie ujęcie, nadal bardzo wątpliwe wydaje się porozumienie w kwestii kształtu i formy takiej wspólnoty. Przedstawiciele różnych opcji politycznych mogliby oczywiście przystać na to, że państwo powinno podtrzymywać i zabezpieczać prawa jednostek, lecz zgoda ta nie byłaby już tak łatwa do osiągnięcia, jeśliby wzięto pod rozwagę przedmiot i zakres tychże praw.

Można zatem wysnuć wniosek, że koncepcja dobra wspólnego, jako uprąmocnienie idei politycznego zobowiązania, nie jest pozbawiona mankamentów. Daje się zauważyć jednak coś zgoła odmiennego, a mianowicie to, że jednym z najważniejszych powodów istnienia władzy politycznej jest właśnie mnogość rozmaitych wizji w przedmiocie dobra wspólnego. Niezwykle trudno jednoznacznie stwierdzić, co tak naprawdę w imię dobra wspólnego powinno być realizowane i osiągnane. Prawdopodobnie gdyby uznać pewne założenia czy też cele mające prowadzić do realizacji dobra wspólnego za pewne abstrakcyjne idee, wówczas można by zaobserwować szerszą ich akceptację. Jednak w sytuacji dyskusji dotyczącej doboru narzędzi prowadzących do realizacji tego celu osiągnięcie konsensu pozostałoby raczej jedynie w sferze życzeń<sup>89</sup>.

Zauważenia wymaga także kolejny, dość ważny problem, który jawi się w toku przytoczonych dotychczas uwag krytycznych, koncentrujący się wokół zagadnienia samorealizacji. Green bowiem, w ramach prezentowanej idei, nie zakłada istnienia konfliktu między interesem i dobrem jednostki a dobrem wspólnym. Wiemy jedynie, że są one nierozzerwalnie połączone, a dobro wspól-

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>89</sup> J. Horton, *Political...*, *op. cit.*, s. 77.

ne leży w interesie każdego. Taki sposób rozumowania niewątpliwie otwiera pole do krytyki, ponieważ podobnie jak przy okazji poprzedniej konfuzji, trudno zgodzić się, że zawsze, bez wyjątków, partykularny interes jednostki będzie współgrał z dobrem wszystkich członków wspólnoty<sup>90</sup>.

Dotychczasowe rozważania ukazują, co już zostało wcześniej zaznaczone, że polityczne zobowiązanie u Greena będzie zawsze związane z ideą dobra wspólnego, która jednak rozumiana przez niego w takim kształcie, jest trudna do utrzymania. Nie tylko jednak Green, ale i wszyscy teoretycy odwołujący się do tej idei napotykać podobne problemy, usilnie próbując połączyć w niej antagonistyczne ze sobą wartości, w celu zbudowania harmonijnego systemu moralnego. Nie jest jednak wykluczone, że byłoby możliwe wypracowanie takiego podejścia w ramach teorii dobra wspólnego, które uznawałoby możliwość uniknięcia poważnych konfliktów interesów i rozbieżności natury moralnej. Jeśli teoria taka miałaby spełniać warunki uniwersalności oraz ogólności, musiałaby zostać tak skonstruowana, by brała pod uwagę kwestie wskazane uprzednio, w szczególności zróżnicowanie współczesnych społeczeństw, zjawisko wielokulturowości i wiele innych problemów przyczyniających się do pogłębiania wewnętrznej dywersyfikacji występującej w ramach społecznych struktur społecznych.

\*\*\*

Pomimo ogromnego wkładu T.H. Greena w dyskusje nad kwestią zobowiązania politycznego, niewątpliwie jego wizja nie jest do końca satysfakcjonująca, bowiem idea dobra wspólnego niesie ze sobą szereg wątpliwości, co powoduje, że z głównej podstawy do kreacji zobowiązania politycznego staje się jej chybliwym elementem. Abstrahując od ukazanych niedoskonałości, szeregu wątpliwości i problemów, jakie posiadają omówione ujęcia, należy bezwzględnie podkreślić, że stanowią one zrąb, który dał początek rozwojowi myśli w temacie przedmiotowego zagadnienia. Większość współczesnych teorii, mających między innymi dać wyjaśnienie i ugruntowanie do politycznego zobowiązania, opiera się na zaprezentowanych w tym miejscu koncepcjach. Jak zobaczymy, w trakcie analizy współczesnych teorii politycznego zobowiązania, co zostanie dokonane w następnym rozdziale, będzie konieczne częste odwoływanie się do ich historycznych pierwowzorów.

---

<sup>90</sup> A.J.M. Milne, *The Common Good and Rights in T.H. Green's...*, op. cit., s. 69.



## Rozdział IV

# Współczesne teoretyczne ujęcia zagadnienia politycznego zobowiązania

### 4.1. Teoria zgody jako uprawomocnienie politycznego zobowiązania

Na początku wydaje się wskazane przedstawienie założeń współczesnej teorii konsensu<sup>1</sup>, czy też, innymi słowy, zgody rządzonych<sup>2</sup>, nie tylko ze względu na jej chronologiczną uprzedniość w stosunku do innych ujęć, lecz również z uwagi na inne czynniki, które uzasadniają taki wybór. Jak już niejednokrotnie było zaznaczone, zgoda rządzonych jest często wskazywana przez anglosaskich autorów jako jedna z centralnych i zarazem dystynktywnych cech współczesnych systemów liberalno-demokratycznych<sup>3</sup>. Ponadto, co najistotniejsze, idea ugody była załączkiem, który dał początek następnym konstrukcjom współczesnych teorii wyjaśniających zobowiązanie polityczne obywateli. Niewątpliwie te cechy tłumaczą dlaczego właśnie owa teoria będzie otwierać podrozdział w całości poświęcony ukształtowanemu w przeciągu ubiegłego stulecia teoriom politycznego zobowiązania. Zaznaczenia wymaga ponadto

---

<sup>1</sup> W ramach tego opracowania, dla zachowania przejrzystości terminologicznej, bardziej będzie wskazane stosowanie pojęcia zgody niż konsensu. Uzasadnieniem takiej decyzji jest fakt, że niektórzy autorzy rozróżniają terminy *consent* i *consensus*, jednakże – z drugiej strony – nie jest zasadne, by tego typu analizy terminologiczne w tym miejscu przeprowadzać.

<sup>2</sup> J. Plamenatz, *Consent, Freedom...*, *op. cit.*, s. 11.

<sup>3</sup> C. Pateman, *The Problem...*, *op. cit.*, s. 81.

fakt, że umowę społeczną i teorię zgody łączy nie tylko samo historyczne wynikanie pierwszej z drugiej. Po pierwsze, warte podkreślenia jest zwyczajowe zaliczanie obydwu tych ujęć do grupy teorii woluntarystycznych, z uwzględnieniem istniejących między nimi różnic, po drugie zaś, wyraźne odrzucenie i negowanie wyjaśniania politycznego zobowiązania za pomocą teorii o charakterze utylitarystycznym, czemu w szczególności daje wyraz Pitkin, jedna z głównych przedstawicielek nurtu współczesnej teorii zgody<sup>4</sup>.

Już w tym miejscu stwierdzić można, że teoria umowy społecznej nie została zastąpiona przez współcześnie rozwijaną teorię zgody. Pozostała ona bardziej ogólnym narzędziem, które można stosować w szerokim zakresie, natomiast teoria zgody, będąc przedmiotem współczesnej debaty, jest w dalszym ciągu rozwijana i uszczegóławiana po to, by mogła być interesującą alternatywą dla innych podejść starających się wyjaśniać i uprawomocnić ideę politycznego zobowiązania<sup>5</sup>.

#### 4.1.1. Charakterystyka podstawowych cech teorii zgody

Rozpoczynając analizę tego zagadnienia, wypada przede wszystkim krótko przedstawić cechy teorii zgody. Zgoda, co zrozumiałe, posiada wyraźnie mniejszą wagę niż kontrakt, innymi słowy, jej charakter można określić mianem aktu mniej sformalizowanego. Zwykle przyjęło się używać tego określenia w wielu różnych sytuacjach i kontekstach. Jednostka może wyrażać swą zgodę w rozmaitych okolicznościach, przyzwalając przykładowo na pożyczenie jakiejś rzeczy, godząc się na termin spotkania itd. Nie wszystkie jednak tego typu komunikaty, jasne na pozór, można uznać za akt zgody, muszą one bowiem spełniać pewne określone warunki, bez których trudno byłoby określać je tym mianem. Warunki te sprowadzają się do trzech następujących uwag, odnoszących się do podmiotu wyrażającego zgodę, a tyjących się okoliczności, w których tenże podmiot ma możliwość dokonania wolnego wyboru. W pierwszym rzędzie podmiot musi być świadomy tego, na co się zgadza, powinien posiadać w tym temacie jak najbardziej obszerną wiedzę. W drugiej kolejności podmiot, przy uwzględnieniu posiadanych danych, będąc w pełni zorientowany, winien wyrazić chęć zgody w danej kwestii. Po trzecie zaś, rzeczony podmiot powinien mieć możliwość wyrażenia zarówno swojej

<sup>4</sup> R.E. Flathman, *Concepts in Social & Political Philosophy*, New York 1973, s. 184.

<sup>5</sup> R. Dagger, *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, New York 1997, s. 62.



wiedzy w przedmiocie zgody, jak i swej chęci zgody, czyli uściślając, zakomunikować tę zgodę osobom, wobec których, akt w tej postaci jest dokonywany<sup>6</sup>.

Wskazane powyżej warunki można uznać za rozsądne i, co więcej, można przyjąć, że przystają one do powszechnego rozumienia omawianego terminu. Przykładowo, w najprostszym procesie decyzyjnym, przebiegającym w warunkach prawie całkowitej pewności<sup>7</sup> bądź ryzyka (wszak zgoda też jest formą decyzji, a zgoda rządzonych jest – według Ralphi G. Rossa – jednym z niezbędnych i koniecznych składników do podjęcia decyzji politycznych<sup>8</sup>), musimy posiadać pewną wiedzę. Ponadto wyrażanie zgody ma mieć charakter intencjonalny, a jego treść powinna być zakomunikowana.

Przy pobieżnej analizie wskazanych uprzednio cech może wydawać się, że charakter zgody, a przede wszystkim warunki, jakie powinny być spełnione, by móc stosować ten termin, są nader oczywiste. Niemniej jednak daje się zauważyć pewne elementy, które mogą komplikować ten jasny obraz. Wystarczającym poparciem tej obserwacji jest niewątpliwie problem, jaki wyłania się przy okazji omawiania wymogu posiadania wiedzy w przedmiocie zgody. Można niejednokrotnie mieć do czynienia z sytuacją, w której podmiot wyrażający zgodę do samego końca nie posiada pełnej wiedzy, bądź nie rozumie, na co tak naprawdę się godzi<sup>9</sup>, nie przewiduje i zarazem nie rozpoznaje szeregu zdarzeń, których owa zgoda może się stać przyczyną. Godząc się na daną czynność podmiot niekiedy nie zdaje sobie sprawy, że jego zgoda implikuje także inne działania i skutki niż jedynie te, które są oczekiwane<sup>10</sup>. Mowa tutaj nie tyle o zdarzeniach nieprzewidzianych czy też nieprzewidywalnych, lecz o takich, które wynikają ze zgody i są przewidywalne, ale z drugiej strony nie w pełni oczywiste. Na przykład można niekiedy zauważyć, że rodzice zgadzając się na wieczorne wyjście do kina swego dziecka, godzą się równocześnie na jego późny powrót do domu. Nie jest zatem celowe, by w bardzo wąski sposób traktować warunek wiedzy w przedmiocie zgody<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> R. Flathman, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 220.

<sup>7</sup> Trudno jednak wskazać przykład decyzji podejmowanych w warunkach posiadanej całkowitej pewności, w szczególności jeśli ma się na względzie decyzje o politycznym charakterze.

<sup>8</sup> R.G. Ross, *Obligation: A Social Theory*, Ann Arbor 1970, s. 110.

<sup>9</sup> M. Gilbert, *A Theory...*, *op. cit.*, s. 72.

<sup>10</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 28.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Przykład ten może wskazywać także na istnienie innych trudności, jakie można zapewne napotkać próbując w pełni sprostać warunkom, które modelowa zgoda ma spełniać. Można wskazać szereg obiekcji w kwestii rzeczywistego istnienia zgody, lub też zaprzeczenia jej udzielenia, niemniej istnieją także sytuacje, które nie pozostawiają w tym względzie jakichkolwiek wątpliwości.

Nie tylko jednak kwestia wiedzy w przedmiocie zgody może przysporzyć trudności, bowiem wyłania się również pytanie, czy warunki zaprezentowane przez Richarda E. Flathmana dają się zastosować także odniesieniu do zgody milczącej, scharakteryzowanej pokrótce w innym miejscu niniejszej monografii i niewątpliwie będącej argumentem, który ma wzmacniać relewantność teorii zgody w kwestii politycznego zobowiązania. W przypadku bowiem zgody milczącej mamy do czynienia z sytuacją, w której jednostka może wyrazić zgodę, lecz nie czyni tego ze względu, przykładowo, na uznany sposób postępowania, a co za tym idzie trwa w milczeniu. Przyjęte jest, co podkreśla Simmons prowadząc dogłębne rozpoznanie podejścia Locke'a w tym temacie, że w pewnych, określonych sytuacjach jednostka nie udzielając odpowiedzi na wysuniętą propozycję, tym samym w sposób milcząco i dobrowolny ją akceptuje. Analizując to zagadnienie, Simmons wskazuje na szereg wątpliwości, zwracając uwagę przykładowo na problem dobrowolności, a raczej jej braku, jaki jest dostrzegalny przy okazji rozważań w przedmiocie milczącej zgody<sup>12</sup>.

Oczywiście nie każda pasywność albo milczenie musi nieść ze sobą przypuszczenie, że zgoda została w owy sposób zasygnalizowana. By zgodę taką można byłoby uznać za istniejącą, należy zastanowić się, czy został spełniony trzeci warunek postawiony przez Flathmana. Odbiorca zatem musi zinterpretować milczenie bądź zaniechanie działania jako przejaw, oznakę zgody, a ponadto, co warto podkreślić, zgoda milcząca musi spełniać niewątpliwie drugi z trzech wymienionych warunków, czyli charakteryzować się intencjonalnością. Ciekawy wydaje się w tym kontekście brak konieczności spełnienia wymogu szczerości zgody. Zgoda nie musi być zatem szczerze wyrażona (podobnie jak obietnica), lecz równocześnie w żaden sposób nie wpływa to na zniwelowanie jej intencjonalnego charakteru<sup>13</sup>. Z tego wywnioskować można, że zgoda milcząca jest dystynktywna wyłącznie wówczas, jeśli bierze się pod

<sup>12</sup> A.J. Simmons, 'Denisons' and 'Aliens': Locke's Problem of Political Consent, „Social Theory and Practice” 1998, t. 24, nr 2, s. 161–182.

<sup>13</sup> *Idem*, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 77.

uwagę formę jej udzielania, natomiast efekt takiej zgody, lub też skutki, które ona za sobą pociąga, muszą być podobne do zgody wyrażonej. Innymi słowy, określanie zgody mianem milczącej niekoniecznie powoduje, że winno się rozważać tę formę jako zupełnie odmienny rodzaj, niekoniecznie też należy uważać ten rodzaj za „biednego kuzyna” zgody bezpośrednio wyartykułowanej<sup>14</sup>. Taki charakter zgody nie powinien się różnić pod względem znaczenia, mocy, ani tym bardziej pociągać innych skutków niż zgoda wyrażona.

Co także warte podkreślenia, nie tylko milczenie, lub też brak działania, można uznać za typ zgody odpowiadający wskazanym założeniom. „Może zostać podjęte działanie, które zwiąże aktora moralnie w takim samym stopniu, w jakim zostałby on związany, gdyby w rzeczywistości wyraził zgodę. Mogę uczynić coś, co nie jest w rzeczywistości aktem zgody, ale jednocześnie to coś zwiąże mnie tak samo jakbym się zgodził; po dokonaniu takiego aktu byłoby, *ceteris paribus*, dla mnie wysoce niewskazane nie wykonywać czynności, co do których wykonania moja zgoda by mnie normalnie wiązała”<sup>15</sup>. Jako przykład Simmons podaje przystąpienie do pewnej gry kierującej się określonymi regułami. Decydując się na takowy spontaniczny akces, jednostka niekoniecznie w sposób dosłowny wyraża zgodę w przedmiocie poszanowania reguł obowiązujących na boisku. W podobny sposób postrzega tę kwestię Gilbert, analizując zagadnienie tak zwanego zaangażowania się podmiotu poprzez akt przystąpienia (*joint commitment*), w którym dosłowne wyrażenie zgody nie jest konieczne ze względu na fakt istnienia powszechnie uznanej praktyki<sup>16</sup>. Taki rodzaj zgody nosi miano zgody zakładanej bądź sugerowanej, odróżniając się tym samym od tak zwanej zgody sygnowanej<sup>17</sup>.

Spełnienie tych trzech omówionych pokrótce warunków nie jest jednak wystarczające, by uznać, że zarówno pierwszy, jak i drugi z zaprezentowanych typów zgody w momencie ich wypełnienia stają się wystarczająco wiążące. Konieczne jest również w tym wypadku spełnienie wymogu stworzenia podstaw do dokonania przez jednostkę wyboru. Wybór ten ponadto musi cha-

<sup>14</sup> J. Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford 1999, s. 64.

<sup>15</sup> A.J. Simmons, *Tacit Consent and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1976, t. 5, nr 3, s. 287.

<sup>16</sup> M. Gilbert, *Reconsidering the ‘Actual Contract’ Theory of Political Obligation*, „Ethics” 1999, t. 109, nr 2, s. 243; zob. także M. Gilbert, *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham 2000, s. 87–88.

<sup>17</sup> A.J. Simmons, *Tacit Consent...*, *op. cit.*, s. 287.

rakteryzować się pewnymi cechami, nie możemy bowiem mieć do czynienia z sytuacją, w której w rzeczywistości, z braku alternatywy, jednostka wyrażająca zgodę wyboru takiego nie posiada<sup>18</sup>. Należy zatem znaleźć odpowiedź na pytanie o to, jakie warunki do dokonywania wyboru powinny być wypełnione, by móc mówić, że mamy do czynienia z adekwatną zgodą. Jest to niezwykle ważne, w szczególności z punktu widzenia woluntarystycznych ujęć teoretycznych, w których istnienie możliwości wyboru odgrywa główną rolę i jest bezwzględnie wymagane. Jeśli rozpatrzemy dwa przykłady, w których można wyróżnić wszystkie wymagane elementy, wówczas dostrzeżemy podstawową różnicę decydującą o tym, czy daną zgodę można będzie zaklasyfikować jako adekwatną w stosunku do stawianych wymogów. W pierwszej sytuacji jednostka będzie mieć wybór, dla przykładu, między pieniędzmi a śmiercią, w drugim zaś będzie musiała wyrazić zgodę na przeprowadzenie operacji, lub odmówić wykonania zabiegu, który ma ratować jej życie<sup>19</sup>. Na pierwszy plan, jak daje się zauważyć, wysuwa się tutaj element przymusu, pełniący rolę niejako eliminatora możliwości wyrażenia pełnowartościowej zgody. Zgodę taką należałoby wówczas określić raczej mianem uległości (*compliance*) wobec podmiotu lub grupy podmiotów stosujących przymus, choć, jak zwraca uwagę Margaret Levi, niekiedy jest nazbyt skomplikowane wytyczenie ostrej granicy między uległością a zgodą<sup>20</sup>, zwłaszcza gdy nie ma pewności co do kompletności danych, na podstawie których taki sąd jest wyrażany.

Scharakteryzowane dotychczas podstawowe elementy i zarazem cechy zgody stanowią niejako podsumowanie tego, co zostało już uprzednio przedstawione w poprzednich rozdziałach, wraz z jednoczesnym dokonaniem bardziej szczegółowej wykładni przedmiotowego zagadnienia. Wiele z analizowanych tutaj kwestii stanowiło centralne punkty rozważań, w szczególności podczas rekonstrukcji wizji zobowiązania politycznego prezentowanej przez Locke'a i w trakcie przedstawiania najbardziej charakterystycznych dla tego zagadnienia problemów. Mając zatem solidne podstawy, nie wydaje się właściwe dalsze omawianie i wgłębianie się w kwestię konstrukcji samej zgody, zamiast tego bardziej pożyteczne będzie skupienie się na roli jaką owa teoria

---

<sup>18</sup> M. Strauss, *Reconstructing Consent*, „The Journal of Criminal Law and Criminology” 2001, t. 92, nr 1/2, s. 211.

<sup>19</sup> J.F. Childress, *The Place of Autonomy in Bioethics*, „The Hastings Center Report” 1990, t. 20, nr 1, s. 12–17.

<sup>20</sup> M. Levi, *Consent, Dissent and Patriotism*, New York – Cambridge 1997, s. 18.

pełni we współczesnych rozważaniach w przedmiocie zobowiązania obywateli do przestrzegania prawa danej wspólnoty politycznej.

#### 4.1.2. Współczesna teoria zgody w kontekście politycznego zobowiązania

Posiadając już, po pierwsze, wiedzę w przedmiocie historycznej perspektywy politycznego zobowiązania, która łączy się nierozzerwalnie teoriami umowy społecznej, a po drugie dysponując charakterystyką podstawowych elementów zgody, można zastanowić się nad rolą, jaką odgrywa współczesne podejście do zgody w kontekście politycznego zobowiązania. Badacze wskazujący na tę teorię, która – ich zdaniem – najbardziej przystaje do wyjaśniania konstrukcji wspólnoty politycznej, uznają państwowości zorganizowane w formie demokracji reprezentacyjnej za rządy oparte na zgodzie rządzonych. Tylko bowiem w tego rodzaju systemach, w których jest władza legitymizowana przez zgodę, jak to niejednokrotnie argumentują zwolennicy omawianej teorii, może wykreować się zjawisko nazwane politycznym zobowiązaniem<sup>21</sup>. Skupiając się przede wszystkim na analizie podejść współczesnych, należy odwołać się do stanowiska reprezentowanego przez Tussmana, autora *Obligation and the Body Politic*.

Według niego, członkowie społeczeństwa zorganizowanego politycznie posiadają zobowiązanie do przestrzegania prawa wyłącznie wtedy, gdy społeczeństwo takie jest skonstruowane na bazie modelu woluntarystycznej wspólnoty, którą spaja zgoda jej członków. Posłuszeństwo nakazom prawa nie może być realizowane na drodze przymusowego wymagania przez tych, którzy są dzierżycielami siły politycznej i sprawują swe rządy przy użyciu narzędzi wywołujących strach<sup>22</sup>. Łączy się to, jak widać, z wcześniej wskazanymi warunkami, jakie ma spełniać zgoda właściwa. Co więcej, warto w tym miejscu podkreślić, że posłuszeństwo prawu, jeśli nawet takowe zostałyby osiągnięte przy użyciu środków o wspomnianym charakterze, nie pociągałoby moralnego zobowiązania, które nas interesuje. Zobowiązanie, o którym mowa, nie może ponadto wyrosnąć ze swego rodzaju bezrefleksyjnego zwyczaju. Mało zaskakujący jest również stawiany wymóg dobrowolnego nałożenia zobowiązania do przestrzegania prawa, wraz z równoczesnym zaakcentowaniem analogii ze zgodą powstałą z samego faktu wstąpienia do wspólnoty (co w oczywisty

<sup>21</sup> F.G. Wilson, *A Theory of Public Opinion*, Chicago 1962, s. 35–36.

<sup>22</sup> J. Tussman, *Obligation and the Body Politic*, Oxford 1960, s. 3–10.

sposób może kojarzyć się z rozważaniami odnoszącymi się do zgody wyrażonej przez przystąpienie na przykład do gry).

Tussman wyraźnie akcentuje zwłaszcza konieczność istnienia demokratycznego systemu i społeczeństwa zorganizowanego wokół demokratycznych reguł. Jest on prekursorem najbardziej prominentnej ze wszystkich teorii koncentrujących się na zgodzie i elementach woluntarystycznych. W odróżnieniu od prekursorów kontraktualizmu, proponujących swego rodzaju modele idealne, współczesna, dwudziestowieczna wersja kontraktu poszukuje odniesień do rzeczywistości, podejmując tym samym próby analizy istniejących systemów demokratycznych. Tak też zwykł czynić wspomniany autor, żywiąc przekonanie, że to Stany Zjednoczone stanowią doskonałe pole analizy, a obywatele tego kraju posiadają zobowiązanie polityczne do przestrzegania wydawanych przez to państwo przepisów, nie sądząc jednakże naiwnie, iż kraj ten idealnie wpasowuje się w jego teoretyczne i jednocześnie modelowe propozycje<sup>23</sup>.

W myśli tego podejścia, podobnie jak zostało to zinterpretowane przy okazji rekonstrukcji teorii Locke'a, najbardziej oczywistym wyrażeniem zgody i poddaniem się władzy rządzących jest przyjęcie obywatelstwa. Jak podkreśla Pitkin, analizując „bardziej nowoczesną wersję opowieści Locke'a”, naturalizowany obywatel poprzez ten akt niewątpliwie wyraża zgodę, wyraźnie ją artykułując<sup>24</sup>. Akt taki spełnia, co równie istotne, wskazany uprzednio warunek konieczności posiadania wyboru przez jednostkę zgadzającą się na przyjęcie obywatelstwa. Niemniej jednak, w przypadku większości obywateli Stanów Zjednoczonych, którzy stają się 'obywatelami' w wyniku zastosowania zasady *ius soli*, dość trudno doszukać się analogicznej czynności, która w sposób tak wyrazisty ukazywałaby ich zgodę.

Zakładana przez Tussmana wizja zgody stara się, co jest równie charakterystyczne dla współczesnego podejścia, nie czynić zgody milczącej narzędziem tak słabym, jak miało to miejsce u jego wybitnego poprzednika. Zgoda milcząca, nieposiadająca odpowiedniej mocy, rodzi w efekcie brak możliwości odgrywania przewidzianej dlań roli. Niemniej jednak jest bardzo dyskusyjne, czy Tussman znajduje odpowiednie argumenty, które mogłyby wesprzeć zgodę milczącą. Zakłada on bowiem, że milczący charakter zgody nie powinien

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>24</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent – Part One...*, *op. cit.*, s. 997.

być rozpatrywany wyłącznie jako słaby instrument, wręcz przeciwnie, zgoda milcząca winna być porównywalna ze zgodą wyrażoną w sposób dosadny. Zgoda taka będzie zatem miała równorzędną moc, odróżniając się jedynie formą, co, jak widać, znów pozostaje w zbieżności z zaprezentowanymi wcześniej cechami współcześnie rozumianego konsensu<sup>25</sup>. Równie ważne w tym kontekście wydają się skutki, jakie taka zgoda ma wywoływać. Do nich zalicza się przede wszystkim kreację zobowiązania o charakterze politycznym, które ma zbindować obywatela omawianej państwowości, w tym wypadku Stanów Zjednoczonych. Niemniej jednak jako poważny mankament tego ujęcia można podać chociażby brak wskazania przez Tussmana konkretnych form samej zgody milczącej, które mają powodować zaistnienie spodziewanego efektu w postaci kreacji politycznego zobowiązania. Skoro zatem, w myśl omawianego ujęcia, należy przyjąć, że mimo wszystko za taką zgodę uznaje się zwykle swego rodzaju działanie a nie zaniechanie, trzeba przychylić się też do tezy, iż także Tussman podpisuje się pod koncepcją traktowania głosowania jako przejawu zgody milczącej<sup>26</sup>.

Interesujące i zarazem wprowadzające konfuzję jest dopuszczenie przez Tussmana możliwości braku jednomyślności. Zaskakujące jest, że przywoływany autor zdaje się nie dostrzegać konsekwencji owego faktu, wyraźnie bagatelizując jego wagę. „Każdy opis [...] powinien uwzględniać fakt istnienia kilku lub wielu obywateli, którzy nie mogą być opisani jako ci, którzy zgodę taką wyrazili. Bezasadne jest ukrywanie tego zjawiska i o wiele bardziej wskazane wydaje się dyskusowanie o społecznej ugodzie w kategoriach ideału, który nigdy nie zostanie w pełni zrealizowany”<sup>27</sup>. Taka opinia wskazuje w pierwszym rzędzie na traktowanie przez Tussmana zgody obywateli jako typu idealnego, czyli niewystępującego w rzeczywistości artefaktu. Koncepcja ta nie spełnia zatem wcześniej wskazanego założenia odnośnie do przystawiania do rzeczywistości. Co jednak najważniejsze, wypowiedź ta podważa tezę o istnieniu opartego na zgodzie zobowiązania obywateli. W zgodzie z powyższym, mieszkańcy demokratycznej państwowości, za jaką bez wątplenia uznaje się Stany Zjednoczone, zobowiązania takiego by nie posiadali. Teza ta jest logicznym następstwem twierdzenia o braku wymogu zgody wszystkich członków

---

<sup>25</sup> J. Tussman, *Obligation...*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 34–36.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 32.

danej wspólnoty politycznej. Analizując bowiem cytowaną publikację, nigdzie nie można odnaleźć bezpośredniego i zarazem jednoznacznego stwierdzenia, czy obywatele którzy zgody nie wyrazili, mają moralne zobowiązanie do przestrzegania przepisów prawa, czy też tego nie muszą czynić. Jeśli nie jest wyraźnie powiedziane, że obywatele, którzy z jakichś przyczyn zgody nie wyrazili (niezależnie od jej formy), nie posiadają zobowiązań, oznacza to niewątpliwie, że trzeba przypuszczać, iż zobowiązanie takie musi wypływać z innych podstaw niż rzeczona zgoda. Taka sytuacja nie jest z kolei akceptowana przez zwolenników omawianej teorii, do których należy bezsprzecznie zaliczyć Tussmana.

Próbując jednak bronić stawianych przez niego tez, można w pierwszym rzędzie skłonić się do nieco innej interpretacji powyższego cytatu. Skoro przede wszystkim wiemy, że Tussman nie podaje enumeratywnie skończonej ilości form, które można uznać za zgodę milczącą, być może poprzez stwierdzenie, iż nie wszyscy obywatele wyrazili zgodę miał na myśli zgodę wyartykułowaną bądź czynność, którą zinterpretować można w określonych warunkach jako zgodę milczącą (mowa tutaj o dobrowolnym udziale w głosowaniu powszechnym). Może jednak nie są to wszystkie możliwości wyrażania zgody? Jeśli brakuje zamkniętego, skończonego katalogu, jest bardzo prawdopodobne, że pozostaje miejsce na inne kategorie czynności, które można zaklasyfikować jako działania oznajmiające zgodę w sposób niewypowiedziany<sup>28</sup>. Po drugie z odsieczą przybywa, wspomniana już kilkakrotnie, idea zakładająca istnienie hipotetycznego konsensu, którą jednak Tussman pomija milczeniem.

Abstrahując od szeregu wątpliwości, z jakimi można spotkać się analizując propozycję Tussmana, niewątpliwą zasługą tego autora jest odrestaurowanie propozycji oświeceniowych teoretyków umowy społecznej (w szczególności Locke'a) i próba dopasowania tego modelu do współczesnych realiów demokratycznej państwowości na przykładzie Stanów Zjednoczonych. Niewątpliwie ujęcie Tussmana nadal pozostaje istotnym głosem w dyskusji i przedmiotem współcześnie czynionych analiz, co więcej jest rozpatrywane jako przyczynek do bardziej rozbudowanej wersji zaktualizowanego konsensu w postaci demokratycznej wersji teorii zgody.

Zapowiedziana wersja, nazwana demokratyczną, zakłada, że pewna grupa jednostek podejmuje decyzję moralnie wiążącą wszystkich członków tej wła-

<sup>28</sup> Simmons wskazuje dość ogólnie wiele takich czynności, zob. A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 77.



śnie grupy, a ponadto iż jednomyślność członków tejże grupy, którzy są jednocześnie adresatami podejmowanej decyzji, jest niemożliwa do osiągnięcia w dostępnym odcinku czasu<sup>29</sup>. Wyjściem z tego typu impasu jest procedura głosowania stanowiąca narzędzie, które może przyczynić się do rozwiązania, zaakcentowanej przy okazji prezentacji koncepcji Tussmana, kwestii jednomyślności. Dzięki procedurze oddania głosu (niekiedy zwanej *voice consent*) można założyć osiągnięcie stawianego sobie przez zwolenników teorii zgody celu, za jaki należy uznać decyzję świadomą, intencjonalną i moralnie wiążącą wszystkie jednostki uczestniczące w takim procesie, niezależnie od tego czy głosowanie ma charakter bezpośredni, czy wybierani są reprezentanci<sup>30</sup>. W tym akurat ujęciu obstawanie przy konieczności jednomyślności wydaje się niepotrzebnym zabiegiem. W odniesieniu natomiast do problemu zobowiązania można założyć, że każda jednostka partycypująca w procesie głosowania nakłada na siebie zobowiązanie, w tym kontekście o charakterze politycznym, które jest wynikiem dobrowolnego udziału w tej właśnie procedurze.

Przedstawiona tutaj dość ogólna charakterystyka tej wersji teorii zgody przejawia się głównie w zastosowaniu procedury demokratycznego głosowania do wyboru władz państwowych, lub, innymi słowy, rządu, który jest uważany za niezbędny element „promowania sprawiedliwości i dobrobytu”<sup>31</sup>. Oczywiście wydaje się ponadto, że w obecnych czasach osiągnięcie jednomyślności jest niezwykle trudne do wypracowania, zatem należy uznać, iż model głosowania w celu powołania przedstawicieli wydaje się najbardziej przystający do współczesnych realiów. Niemniej jednak wyłoniona w ten sposób reprezentacja i konieczność przestrzegania wydawanych przez nią przepisów nie jest bezpośrednio przedmiotem zgody wyrażonej w akcie głosowania. Jest, po pierwsze, rezultatem akceptacji faktu, że nie wymaga się jednomyślności, czyli że wszyscy, bez względu na wynik, muszą uznać wybranego przez większość przedstawiciela. Po drugie, tego typu wersja teorii zgody odznacza się pośrednim charakterem nabytego przez jednostkę zobowiązania, ponieważ głosujący nakłada na siebie w pierwszym rzędzie zobowiązanie do uznania obranych kandydatów, co przejawia się dopiero w podporządkowaniu wydawanym przez nich przepisom. Ujmując rzecz skrótowo, głosujący zgadza się

---

<sup>29</sup> H. Beran, *The Consent Theory...*, *op. cit.*, s. 70.

<sup>30</sup> I. Somin, *Revitalizing Consent*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” 2000, t. 23, nr 3, s. 753.

<sup>31</sup> H. Beran, *The Consent Theory...*, *op. cit.*, s. 70.

zawczasu na zakres i treść zobowiązania. A w końcu, po trzecie, oddanie głosu przez jednostkę w akcie wolnego głosowania kreuje w ten sposób dla osoby wybranej uprawnienie, którego w innych okolicznościach nie mogłaby ona posiadać<sup>32</sup>.

Dwie ostatnie kwestie stanowią dla Pateman dość poważny problem. Wskazuje ona bowiem, że demokratyczny model sprawowania władzy, oparty na wolnych, powszechnych wyborach, może okazać się elementem osłabiającym moc zobowiązań i samą zgodę rządzonych. Co prawda nie neguje ona samej zasadności głosowania, lecz jedynie fakt, że w jego wyniku zostaje wyłoniona reprezentacja, podczas gdy najlepszym narzędziem byłoby uruchomienie instrumentu demokracji bezpośredniej, choć jednocześnie też zdaje sobie sprawę z szeregu utrudnień takiej procedury<sup>33</sup>. Podstawowe argumenty świadczące za tego typu rozwiązaniem autorka *The Problem of Political Obligation* prezentuje w sposób następujący: jednostki (zgodnie z założeniami każdej woluntarystycznej teorii) są wolne i równe; model demokracji reprezentacyjnej, wykorzystywany przez demokratyczną teorię zgody, zawiera wymóg konsensu w przedmiocie przestrzegania przepisów wydawanych przez przedstawicieli; zgodnie z powyższym, jednostki godzą się, by przestrzegać przepisów wydawanych przez zaledwie kilku reprezentantów, co – według Pateman – przeczy tezie, że jednostki są wolne i równe<sup>34</sup>. Wobec tego wydaje się, że autorka uznaje demokrację przedstawicielską za procedurę pozbawiającą jednostki wolności (w procesie decyzyjnym), rysując wizję podobną niemal do tej, którą przed kilkuset laty uraczył nas Hobbes. Dość wątpliwe jest jednak, by można było zaakceptować taką opinię. W odpowiedzi na podnoszoną przez Pateman krytykę Beran wskazuje, że mimo wszystko jednostki nadal dźwierzają niemalą władzę, właśnie dzięki posiadaniu demokratycznego narzędzia o charakterze bezpośrednim w postaci referendum<sup>35</sup>. Ponadto władza reprezentantów nie jest nieodwoływalna i nie posiada również nieograniczonego zakresu. Sprawy o szczególnej wadze są zwykle poddawane pod głosowanie obywateli, nie ma zatem mowy o całkowitej dowolności rządzących przedstawicieli.

---

<sup>32</sup> C. Pateman, *The Problem...*, *op. cit.*, s. 89.

<sup>33</sup> R. Rogowski, *The Obligations of Liberalism: Pateman on Participation and Promising*, „Ethics” 1981, t. 91, nr 2, s. 299.

<sup>34</sup> C. Pateman, *The Problem...*, *op. cit.*, s. 151.

<sup>35</sup> H. Beran, *The Consent Theory...*, *op. cit.*, s. 131.

Teza jakoby jedynie demokracja bezpośrednia stwarzała właściwe warunki do odpowiedniego umocowania politycznego zobowiązania jest raczej pozbawiona zasadności. Teoria oparta na takim założeniu byłaby niemalże wyzutym z funkcji pragmatycznej artefaktem. Co więcej, jak raczej słusznie zauważa Beran, Pateman nie dookreśla wyraźnie dlaczego i czy na pewno wolność jednostek jest zagrożona w momencie delegacji części uprawnień decyzyjnych na grupę reprezentantów<sup>36</sup>.

Analizując dalej kwestię głosowania, nie należy zapominać, że mamy do czynienia z taką wersją teorii zgody, która odwołuje się do pewnej specyficznej czynności dokonywanej przez jednostki w pewnym konkretnym czasie. Akt taki w wyraźny sposób charakteryzuje się specyficznością, musi bowiem pełnić rolę utrwalającą i potwierdzającą „moralną jakość [...] demokratycznego rządu, w takim sensie, że partycypacja w wolnych wyborach ma dawać podstawę do kreacji rodzaju moralnego zobowiązania”<sup>37</sup>. W związku z tym oczywiste wydaje się, że sama procedura głosowania musi spełniać konkretne warunki, by można było uznać, iż wynik wyborów ma charakter moralnie wiążący. Do warunków takich zaliczyć trzeba elementy zapewniające sprawiedliwość i efektywność omawianej procedury, a za przykłady wskazać można: prawo do bycia kandydatem na dane stanowisko polityczne, możliwość tworzenia ugrupowań politycznych, które mogą wspierać kampanie poszczególnych kandydatów oraz gwarancję, że będzie zapewniona wolność wypowiedzi i swobodnego prezentowania zalet programów alternatywnych do propozycji politycznych rywali<sup>38</sup>.

Zważywszy na wyłożone powyżej tezy, można przychylić się do twierdzenia, że według teorii zgody zobowiązanie polityczne potrzebuje wsparcia w postaci uczestnictwa w wyborach, pod warunkiem, że wybory te będą spełniały podstawowe, wskazane już warunki. Dla Plamenatza akt głosowania jest koniecznym narzędziem, które umacnia istotę konsensu i – co za tym idzie – daje solidną podstawę do kreacji zobowiązania o charakterze politycznym. „Nawet, jeśli nie akceptujesz systemu [politycznego – przyp. M.M.] i chciałbyś go zmienić, to poprzez swój głos stawiasz siebie w sytuacji, w której nakładasz zobowiązanie do przestrzegania każdego rządu, który legalnie przejmie

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>37</sup> J. Steinberg, *Locke, Rousseau, and the Idea of Consent...*, *op. cit.*, s. 116.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 71.

władzę nad systemem. To właśnie można prawidłowo nazwać zgodą. Celem wyborów jest wyłonienie władzy, którą przejmują zwycięzcy. Jeśli zatem głosując, miałeś świadomość tego co robisz i w czym uczestniczysz, bez bycia do tego przymuszonym, to oznacza ni mniej, ni więcej, że wzięłeś dobrowolnie udział w procesie, który dał władzę tym osobom. Nie jest ważne jaki był twój motyw, który skłonił Cię do udziału w wyborach. Podobnie jak przy składaniu obietnicy, główną rolę odgrywa fakt, że złożyłeś ją dobrowolnie i ponadto wiedziałeś co czynisz w tym momencie. To wystarcza, aby uznać, że dana obietnica nakłada na Ciebie zobowiązanie<sup>39</sup>.

Warto w tym miejscu zaznaczyć dość istotną dystynkcję między głosowaniem a obietnicą, której Plamenatz wydaje się nie dostrzegać, lub, jeśli nawet ją rozpoznaje, pomija to milczeniem. Wiadomo bowiem, że zgoda wyrażona pośrednio poprzez akt głosowania różni się wymiennie od opisanego w rozdziale pierwszym mechanizmu obietnic, które są elementem kreującym nakładane przez jednostkę zobowiązanie. Pateman podkreśla, że demokratyczne, wolne głosowanie nie zakłada aż takiej swobody i dowolności jak proste złożenie obietnicy. Głosowanie, a konkretnie jego termin, jest wyznaczane w sposób arbitralny, bez udziału obywateli, nierzadko też jego przedmiot również jest odgórnie zaproponowany<sup>40</sup>. Przychylić można się w tym miejscu do uwagi stawianej przez Nancy J. Hirschmann, która wskazuje, że sama zgoda, jako teoretyczny konstrukt, nie stanowi dla Pateman większego problemu. Rodzi się on dopiero w momencie zastosowania specyficznych i niedoskonałych demokratycznych procedur<sup>41</sup>.

Daje się tutaj zauważyć dość wyraźnie problem ograniczonej dobrowolności, która jest jedną z najistotniejszych podstaw omawianej teorii. Na pierwszy rzut oka mogłoby wydawać się, że faktycznie obywatele mają wolną rękę, co przejawiają się w pełnej dowolności decydowania, lecz jak widać, dowolność ta jest niekiedy mocno ograniczona. Co jednak najbardziej niepokojące, sam przedmiot zgody jest niedookreślony, ponieważ poprzez udział w wyborach dokonujemy aktu autoryzacji, oddajemy władzę w ręce reprezentantów, jednocześnie nakładając na siebie zobowiązanie do przestrzegania wydawanych przez nich przepisów i zarządzeń. Ponadto należy wspomnieć, że poza wiedzą jednostki o tym, w czym aktualnie ona uczestniczy, zarówno głosujący, jak i jego

<sup>39</sup> J. Plamenatz, *Man and Society*, t. 1, New York 1963, s. 240; por. J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnień naturalne...*, *op. cit.*, s. 337.

<sup>40</sup> C. Pateman, *The Problem...*, *op. cit.*, s. 83.

<sup>41</sup> N.J. Hirschmann, *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*, New York 1992, s. 85.

otoczenie powinni wiedzieć, że czynność taka jak akt głosowania niesie ze sobą w dalszej kolejności obowiązek przestrzegania przepisów prawa stanowionego przez wybranych, nawet jeśli samo w sobie dokonywanie wyboru nie oznacza bezpośrednio nałożenia takiego zobowiązania<sup>42</sup>. Za równie istotny uznać należy fakt, że obietnice formułowane są przez konkretny, indywidualny podmiot, co nie zawsze, zgodnie z argumentacją Pitkin, ma miejsce w wypadku zobowiązań. Podobnie podmiot, któremu wyraża się obietnicę jest zwykle skonkretyzowany, co niekoniecznie występuje w wypadku przedmiotowego zobowiązania<sup>43</sup>.

Uznając istotność tej właśnie argumentacji, można nadal utrzymywać, że pomimo wyraźnych różnic pomiędzy obietnicami a wyborami demokratyczna wersja teorii zgody jest w dalszym ciągu ciekawym podejściem do omawianej kwestii umocowania do zobowiązania politycznego. Można przykładowo założyć, że zdajemy sobie sprawę z istotnych dystynkcji, co więcej, że jesteśmy świadomi specyficznego charakteru głosowania w demokratycznych wyborach, mając na uwadze argumenty odnoszące się do braku odpowiedniej dobrowolności i przede wszystkim pośredniego, czy też, innymi słowy, reprezentacyjnego charakteru. Mając na uwadze te charakterystyczne cechy, nadal można utrzymywać, że omawiane ujęcie nie zostało w sposób jednoznaczny obalone. W tym jednak miejscu niezbędne wydaje się przytoczenie kilku krytycznych uwag, prezentowanych głównie przez Berana, które jawią się na styku głosowania w demokratycznych wyborach, powstałej w jego wyniku zgody rządzonych oraz ich politycznym zobowiązaniem. W dalszej kolejności, niejako w odpowiedzi na owe uwagi, będzie zasadne zaprezentowanie kilku zmodyfikowanych podejść do współczesnej teorii zgody.

W pierwszym rzędzie warto podnieść argument, że część obywateli krajów demokratycznych albo nie posiada prawa do głosowania w wolnych wyborach, lub – co jest niekiedy dość częste – nie ma możliwości wzięcia udziału w wyborach ponieważ termin jest odgórnie narzucony. Interesujące może wydać się to, że powyższa sytuacja może mieć związek na przykład z zajmowanym urzędem, co – z prawnego punktu widzenia – uniemożliwia oddanie głosu. Nie odnosi się to, jak mogłoby się przy pierwszym oglądzie kojarzyć, do osób pozbawionych praw publicznych, ponadto przypomnieć warto, że osoby takie nie są brane pod uwagę, co zaznaczał już Locke. Czy jest zatem zasadne uznanie, że

<sup>42</sup> K. Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality*, Oxford 1987, s. 73.

<sup>43</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent – Part Two*, „American Political Science Review” 1966, t. 60, nr 1, s. 49.

jednostka piastująca daną funkcję, nie będąc ze względów formalnych uprawniona do wzięcia udziału w głosowaniu, tym samym nie posiada zobowiązania o charakterze politycznym? Raczej jest wątpliwe, by można było udzielić w tej kwestii odpowiedzi twierdzącej. W dalszej kolejności, jak już zostało zaznaczone, pojawia się problem osób, które nie z własnej winy nie mogły skorzystać ze swego obywatelskiego uprawnienia, przykładowo ze względu na stan zdrowia. Nie sposób uznać arbitralnie, że osoby takie nie posiadają zobowiązania aż do momentu rozpisania kolejnych wyborów, w których będą mogły wziąć udział. Co więcej, wielu obywateli mieszkających poza granicami kraju niekiedy nie ma możliwości wzięcia udziału w wyborach ze względu na odległość dzielącą miejsce pobytu od najbliższej placówki organizującej głosowanie<sup>44</sup>.

Przedstawiona powyżej argumentacja w dość jaskrawy sposób osłabia omawianą teorię i sam element głosowania jako ważny składnik zgody. Nie można jednak założyć, że zarysowane problemy całkowicie ją dyskredytują, ponieważ tyczą się pewnej, niezbyt licznej grupy jednostek. Jedyne co należy dla porządku stwierdzić, to fakt, że pewne wskazane kategorie jednostek funkcjonują bez omawianego zobowiązania. Choć, co ciekawe, jest bardzo prawdopodobne, że trudności tutaj wskazane mogą okazać się mniej dotkliwe, gdy zostanie wdrożona procedura głosowania przez Internet. Tym bardziej zatem można optować, że ten argument nie jest wystarczający, by obalić wariant demokratyczny teorii zgody.

Kolejną wątpliwością, która może przyczynić się do osłabienia prezentowanej koncepcji teoretycznej jest brak zadowalającego wyjaśnienia politycznego zobowiązania w sensie wąskim. Składa się na nie bowiem, w pierwszym rzędzie, zobowiązanie do przestrzegania unormowań konstytucyjnych, które wszak określają sposób w jaki władze mają zostać wyłonione. Po drugie zaś, nie sposób pominąć zobowiązania do przestrzegania przepisów wydawanych przez owe, konkretne, wyłonione w wyborach władze. Nasuwa się w tym miejscu konstatacja, że oddanie przez jednostkę głosu w wyborach może wyjaśniać jej zobowiązanie do przestrzegania właśnie tej konkretnej, wybieranej w danym momencie władzy, lecz jednocześnie nie tłumaczy zobowiązania do przestrzegania przepisów zawartych w konstytucji czy w istniejących już ustawach<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> H. Beran, *The Consent Theory...*, op. cit., s. 71–72.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 74.

Jednak zaprezentowana tutaj sytuacja nie pociąga za sobą skutków, które w sposób całkowity pozbawiałyby zasadności przyjęcia omawianej teorii. Można bowiem zakładać, że poprzez samo wzięcie udziału w głosowaniu jednostka w sposób pośredni sygnalizuje swoją akceptację dla panujących reguł. Biorąc mianowicie udział w akcie głosowania, obywatel korzysta z instrumentu, który daje mu obowiązujące prawo, przestrzega zatem przepisów konstytucji i ustaw z nią zgodnych. Jak jednak zostało podkreślone, jest to sposób wyjaśniania charakteryzujący się brakiem bezpośrednio nałożonego zobowiązania. Z tego względu należy pamiętać o istnieniu wyraźnej dystynkcji pomiędzy nałożeniem na siebie zobowiązania w wyniku wolnego udziału w głosowaniu powszechnym, a przyjęciem zobowiązania niejako poprzez dobrowolne skorzystanie z procedury zagwarantowanej przez prawo<sup>46</sup>. Wspomnieć należy ponadto, że mowa tutaj o dobrowolnie podjętym akcie oddania głosu. Koncepcja ta nie spełnia zatem warunku uniwersalności, ponieważ nie przystaje do tych demokratycznych państwowości, w których mamy do czynienia z obowiązkiem udziału w wyborach.

O wiele bardziej destrukcyjna dla omawianej wersji teorii zgody jest sytuacja stwarzana przez te jednostki, które pomimo możliwości wzięcia udziału w głosowaniu, rezygnują z przysługującego im uprawnienia<sup>47</sup>. Nawet jeśli uznać, że dzięki temu, iż jednostka posiadała pełną możliwość wzięcia udziału w wyborach, w efekcie przyzwalając na rządy władz wybranych w trybie wolnego głosowania, to przyzwolenie takie nie kreuje zobowiązania o charakterze obietnicy<sup>48</sup>.

Niemniej jednak rozpatrując tę kwestię jeszcze z innej strony, można by przychylić się do stwierdzenia Berana, który twierdzi że ten, kto świadomie rezygnuje z udziału w wyborach, co jest jego prawem, „akceptuje tym samym ich wynik i, co za tym idzie, nabywa zobowiązanie, pod warunkiem, że nie jest zmuszony do tego, by pozostawać pod jurysdykcją rządu, z wyboru którego

---

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Warto przy tej okazji zaznaczyć, że jest to typowe zjawisko, występujące nie tylko w młodych i niedojrzałych demokracjach.

<sup>48</sup> Za tych, którzy powstrzymują się zwykle od oddania głosu oraz nakłaniają do takiego zaniechania innych, zwykło się uważać anarchistów, niemniej, na co wskazuje Pateman, nierzadko wielu teoretyków koncepcji zgody zdaje się pomijać ten problem. Zob. C. Pateman, *The Problem...*, *op. cit.*, s. 86.

uprzednio dobrowolnie zrezygnował<sup>49</sup>. Innymi słowy, w żaden sposób osoba taka nie może zostać przymuszona do pozostania na terytorium kraju, w którym rządzi władza przez niego nie wybrana. W podobnym tonie wypowiada się David D. Raphael, stwierdzając z asercją, że „ten, kto powstrzymuje się od udziału w wyborach [...] i zabrania mu się permanentnego wyjazdu z kraju, nie może być uznany za kogoś, kto akceptuje władzę rządu, lub jest w jakiś sposób moralnie zobowiązany<sup>50</sup>. Wnioskować z tego można, że koniecznym warunkiem zaistnienia zobowiązania jest znów element woluntarystycznego członkostwa we wspólnocie politycznej w połączeniu z jednoczesnym brakiem przeszkód stojących na drodze do jej opuszczenia. Takie oto podejście do omawianej kwestii zyskało w literaturze przedmiotu miano formuły „zgódź się, bądź odejdz”<sup>51</sup>. Podejście to, odmawiając wyrażenia zgody na wybór władz i akceptację norm prawnych kraju A, przy jednoczesnej decyzji o wyemigrowaniu do kraju B, w oczywisty sposób pozbawia jednostki jakichkolwiek zobowiązań w stosunku do kraju A. Klosko jednak zwraca uwagę, że niekiedy pozostanie w kraju, zamiast emigrowania z niego, może być podyktowane zgoła innymi czynnikami niż dobrowolna, nawet milcząca zgoda. Może się bowiem okazać, że w ostatecznym rozrachunku konsekwencje opuszczenia kraju A, to jest koszty jakie decyzja taka pociągnęłaby za sobą, przewyższają wymiernie benefity wynikające ze zmiany miejsca zamieszkania<sup>52</sup>. Powraca w tym miejscu prezentowany już uprzednio argument Hume’a, który krytycznie odnosił się do kwestii woluntaryzmu (choć jest ona przecież jednym z najistotniejszych elementów kontraktu), wskazując na jego deficytowy charakter. Abstrahując od ewidentnych mankamentów tego podejścia, zwraca ono jednak uwagę na zagadnienie dobrowolnego członkostwa we wspólnocie zorganizowanej politycznie, co – między innymi według Berana – może dać umocowanie dla politycznego zobowiązania i początek nowemu podejściu, które za cel postawi sobie wyjaśnienie problemu zobowiązania politycznego<sup>53</sup>.

Wiadomo zatem, że nie sposób uznać, iż istnieje możliwość zmuszenia tych, którzy odmówili zgody na opuszczenia kraju, przeczyłoby to bowiem wydatnie

<sup>49</sup> H. Beran, *The Consent Theory...*, *op. cit.*, s. 73.

<sup>50</sup> D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, London 1976, s. 113.

<sup>51</sup> G. Klosko, *Reformist Consent and Political Obligation*, „Political Studies” 1991, t. 39, nr 4, s. 677.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 683–686.

<sup>53</sup> H. Beran, *The Consent Theory...*, *op. cit.*, s. 74.



zasadzie woluntaryzmu, już i tak mocno osłabionej przez nakreślone wyżej tezy. Klosko proponuje, że ewentualnie można by zaakceptować istnienie tak zwanego „mechanizmu alienacji”. Przy tej okazji znów dochodzi do głosu problem obywatelstwa i zróżnicowania uprawnień oraz obowiązków między tymi, którzy są obywatelami, a tymi, którzy posiadają status jedynie rezydentów.

Tego typu rozwiązanie plasowałoby rezydentów w innej sytuacji. Jednak istnieje możliwość wykorzystania takiego właśnie rozróżnienia, bez odwoływania się stricte do kwestii formalnej, jaką jest niewątpliwie obywatelstwo. Otóż z taką właśnie propozycją wychodzi Walzer. W obecnych czasach niekoniecznie bowiem zasadne jest odwoływanie się jedynie do kwestii obywatelstwa. Jak już było wcześniej podniesione przy okazji omawiania koncepcji Locke’a, obywatelstwo nie rozwiązuje problemu wyrażania dobrowolnej zgody. Walzer twierdzi, że polityczne zobowiązanie należy łączyć z udzieleniem zgody przez rządzących, a zgoda ta ma być wyrażana poprzez rozmaite formy partycypacji w systemie politycznym<sup>54</sup>, do których zaliczyć można, między innymi, uczestnictwo w wyborach. W myśl tego, zgodę jednostek, które nie uczestniczą we wspomnianym systemie, można rozpatrywać jedynie w kategoriach udzielonej przez nie zgody milczącej, choć właściwsze byłoby raczej stwierdzenie, iż nie jest to zgoda milcząca, lecz przyzwolenie<sup>55</sup>. W ten oto sposób skonstruowane ujęcie wskazuje na istotność partycypacji w kreacji zobowiązań, w połączeniu z ograniczeniem zobowiązań (i także uprawnień) tych, którzy nie chcą być uczestnikami systemu. Co istotne, analizując twórczość Walzera w przedmiotowym zakresie McCormick zwraca szczególną uwagę na uwypuklone przez niego kwestie dobrowolności i związanej z nią możliwości dokonania wyboru, który to wybór posiada w pełni świadoma jednostka<sup>56</sup>. Podsumowując, sytuacja „obcych w swoim domu”, jak nazywa te jednostki Walzer, będzie wówczas podobna do położenia rzeczywistych rezydentów, czyli osób nieposiadających statusu obywateli<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> M. Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge 1970, s. 99–119.

<sup>55</sup> Uprzednio były czynione zabiegi mające na celu ukazanie, że zgoda milcząca, w rzeczy samej, nie musi być słabszym instrumentem od zgody udzielonej w sposób wyraźny. Pozostając przy tym stanowisku, istotne wydaje się wskazanie, że to, co ma na myśli Walzer, zasługuje raczej na miano przyzwolenia, nie zaś zgody.

<sup>56</sup> P.J. McCormick, *Social Contract and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 275–276.

<sup>57</sup> M. Walzer, *Obligations...*, *op. cit.*, s. 101.

Nie wydaje się jednak, że tak zwany mechanizm alienacji jest wystarczającym umocowaniem do generalnego zobowiązania o charakterze politycznym. Pomimo że mieści się on w ramach współcześnie rozwijanej teorii zgody i nie łamie podstawowych jej założeń (między innymi w kwestii wiedzy, dobrowolności lub świadomości), to jednak budzi wątpliwości, które nie pozwalają uznać go za w pełni satysfakcjonujący. Jak bowiem powszechnie wiadomo, zobowiązania wypływające ze statusu obywatela stwarzają pewną niewygodę, innymi słowy, są dla obywatela uciążliwe. Mowa tutaj o różnorodnych zobowiązaniach natury finansowej, jak płacenie podatków lub też o konieczności odbycia służby wojskowej. Można zatem przypuszczać, że wielu obywateli z chęcią odstąpiłoby od partycypacji w tak niemiłych obowiązkach. Brak wyrażonej zgody zaowocowałby oczywiście szeregiem niedogodności, pozbawiając jednostkę części uprawnień, aczkolwiek można spodziewać się, że dla wielu z nich cena nie okazałaby się nazbyt wysoka. Podążając tym tokiem rozumowania, można wywnioskować, że mechanizm alienacji nie miałby większej szansy powodzenia w obecnych warunkach. Dzieje się tak ponieważ przywileje, jakie czerpie obywatel z samego faktu bycia obywatelem, nie stanowią dlań wartości, która z całą pewnością przewyższałaby potencjalne profity wynikłe z odmowy wyrażenia zgody<sup>58</sup>.

W tej części opracowania poddana została analizie współczesna teoria zgody, ze szczególnym uwzględnieniem jej modyfikowanego wariantu demokratycznego. Ten ostatni przyjęło się nazywać 'zreformowanym' podejściem do teorii zgody (*reformist consent*). Bardzo ciekawa wydaje się żywotność tego typu podejścia, w szczególności w kontekście przedmiotowych zobowiązań. Pomimo szeregu wykazanych trudności i konstruktywnej krytyki, począwszy od oświecenia aż po czasy współczesne, teoretycy wykazują niesłabnące zainteresowanie tym właśnie ujęciem, mając pełną świadomość jego niedoskonałości. W przedstawionej wyżej dyskusji można odnaleźć wytłumaczenie tak żywego zainteresowania omawianą teorią, które uwidacznia się w kilku zasadniczych elementach. Mianowicie, po pierwsze, teoretycy koncepcji zgody jako podłoża dla analizy kwestii zobowiązań politycznych posiadają silne przekonanie, że zobowiązanie polityczne ma charakter moralny, a jeśli tak, to musi być dobrowolnie przez jednostkę nałożone. Po drugie, w momencie zgody wyrażonej przez jednostkę nakłada ona na siebie zobowiązanie, godzi się przestrzegać zarządzeń władzy, lecz nigdy bezwarunkowo i absolutnie. Po

<sup>58</sup> G. Klosko, *Reformist Consent...*, *op. cit.*, s. 676.

trzebie, konsens nie może naruszać fundamentów wolności jednostki, a posłuszeństwo rządzącym i przepisom przez nich tworzonym musi iść w parze z poszanowaniem przez władzę konstytucji.

Jak daje się zauważyć, pomimo częstych obiekcji, które zostały wyżej zarysowane, teoria zgody może nadal być uznana za podstawę do uzasadnienia politycznego zobowiązania, szczególnie w czystym wariacie demokratycznym czy też partycypacyjnym (za którym optuje Pateman), bądź też przedstawicielskim. Uwagi krytyczne kierowane pod jej adresem zapewne osłabiły wydatnie jej zasięg i moc, niemniej jednak nie doprowadziły do jej całkowitej dyskredytacji i konieczności definitywnego odrzucenia. Teoria zgody pozostaje inspiracją dla poszukiwań innych, bardziej nowatorskich rozwiązań, które z powodzeniem będą w stanie wyjaśnić omawiane zagadnienie. Warto zaznaczyć ponadto, że niektóre z koncepcji powstałych w ubiegłym stuleciu były początkowo jedynie wariantami teorii zgody, by w końcu uniezależnić się i zyskać miano samodzielnych podejść teoretycznych. Im to właśnie zostaną poświęcone następane części niniejszego rozdziału.

## 4.2. Deontologiczne koncepcje politycznego zobowiązania

Podejmując analizę teorii politycznego zobowiązania, zaklasyfikowanych jako deontologiczne, należy przede wszystkim uzasadnić przyjęte nazewnictwo oraz wskazać, dlaczego klasyfikacja ta i miejsce, które zostało im wyznaczone w ramach niniejszego rozdziału wydają się być najbardziej stosowne. Często daje się zauważyć, że przy okazji omawiania współczesnych teorii politycznego zobowiązania występuje szereg rozbieżności w kwestii klasyfikacji danych teorii w konkretne grupy. Nierzadko można spotkać się z rezygnacją z ujmowania podejść we wspomniane grupy na rzecz odrębnego ich traktowania. Z początku posunięcie takie wydaje się bardzo rozsądne, nie wzbudza bowiem większych wątpliwości, aczkolwiek z drugiej strony może okazać się, że przez zbytnie rozdrobnienie niezauważone pozostaną istotne związki, jakie występują między, zdawałoby się, różnymi ujęciami.

I tak, nie bez znaczenia pozostaje nadal aktualne stwierdzenie, że woluntarystyczne teorie, ze szczególnym uwzględnieniem kontraktu społecznego i omówionej uprzednio współczesnej teorii zgody, były przyczynkiem do budowania oraz rozwijania nowych teorii wyjaśniających zagadnienie politycz-

nego zobowiązania. Z jednej strony niewątpliwie odrzucają one pewne skrytykowane elementy podejść konsensualnych i zarazem woluntarystycznych, jednakże nie negują w całości ogromnego dorobku teorii zgody, niejednokrotnie podpierając się argumentami dla niej typowymi. Mowa tutaj w szczególności o kwestii zgody hipotetycznej, której były poświęcone rozważania odnoszące się w szczególności do interpretacji Pitkin. Niewątpliwie można stwierdzić, że hipotetyczny konsens jest elementem łączącym w pewien sposób teorię zgody z teoriami deontologicznymi. Należy jednak zaznaczyć w pierwszym rzędzie, że niektórzy teoretycy koncepcji zgody odrzucili możliwość hipotetyczności zgody z tej racji, że owa teoria w szczególności zwraca uwagę na rzeczywistą aktywność jednostek, których realnej roli nie sposób ograniczyć do hipotetycznego założenia<sup>59</sup>. Jak jednak powszechnie wiadomo, podejście zakładające hipotetyczną zgodę jest charakterystyczne chociażby dla Rawlsa, choć, co równie ważne, nie stosuje go on (inaczej niż Pitkin) do wyjaśniania zagadnienia politycznego zobowiązania<sup>60</sup>. Przedmiotowe zobowiązanie jest traktowane przez Rawlsa w odmienny sposób, czemu zostanie poświęcona część tego podrozdziału.

Wspierając się na powyżej przytoczonych argumentach, analiza teorii deontologicznych wydaje się najbardziej zasadna w tym właśnie miejscu, w bezpośrednim następstwie omówionej uprzednio współczesnej teorii zgody. Co się zaś tyczy przyjętego nazewnictwa, zostało ono zaczerpnięte od Hortona, autora różniącej się od powszechnie znanych klasyfikacji ujęć politycznego zobowiązania. Analizując różnorakie propozycje, począwszy od tych, które charakteryzowały się wyraźnym rozdrobnieniem i rezygnowały z próby tworzenia grup podejść, poprzez klasyfikacje ujęć odwołujących się do zakładowego elementu transakcji, wymiany, lub też, innymi słowy, umowy zawieranej pomiędzy obywatelami bądź obywatelami a ich państwowością, za najbardziej adekwatne zostało uznane uszeregowanie zaproponowane przez przywołanego autora. O wyborze tej właśnie klasyfikacji zdecydowała jej spójność, precyzyjność, przejrzystość oraz, co niezwykle istotne, oryginalność. Wymieniony zespół cech sprawia, że prezentacja w tej właśnie formie będzie w największym stopniu spełniała warunek rzetelności.

---

<sup>59</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 83.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 85.

Horton przyjmuje podział podejść na woluntarystyczne, teleologiczne i deontologiczne, zaliczając do tego ostatniego, między innymi ujęcie proponowane przez Rawlsa, zakładające tak zwany obowiązek wdzięczności (*Theory of Gratitude*), naturalny obowiązek sprawiedliwości (*Natural Duty of Justice*) oraz grupę teorii opartych na obowiązku „fair play” (*Duty of Fair Play*) jako podłoże interesujących nas zobowiązań. Wszystkie wymienione w tym miejscu podejścia, nazwane deontologicznymi, łączy element nacisku położonego na moralny obowiązek jednostek, który jest uznawany za fundamentalny czynnik zaistnienia zobowiązań o charakterze politycznym.

#### 4.2.1. Teoria obowiązku wdzięczności jako podstawa kreacji zobowiązania o charakterze politycznym

Jednym z najbardziej krytykowanych podejść, które na celu ma umocować ideę politycznego zobowiązania jest niewątpliwie tak zwany ‘argument wdzięczności’ (*argument from gratitude*), będący zasadniczym elementem ujęcia teoretycznego znanego pod nazwą ‘teorii obowiązku wdzięczności’ (*theory of gratitude*). Mimo szeregu krytycznych uwag kierowanych pod adresem tej teorii, jest jednak wskazane wyczerpujące przedstawienie różnorodnych stanowisk odnoszących się niej. Pozwoli to na zilustrowanie całokształtu problemu, który stanowi przedmiot rozważań.

Pierwsze wzmianki na temat obowiązku wdzięczności w piśmiennictwie dwudziestowiecznym można odnaleźć w rozprawach Plamenatza i Williama D. Rossa. Niektórzy twierdzą, że były one jedynie uwagami, które w zamierzeniu miały stanowić tło dla rozważań koncentrujących się na zagadnieniu innego typu<sup>61</sup>, i zapewne nie można tym stwierdzeniom odmówić racji. Dla przykładu, u Plamenatza czytamy, że „fakt ochrony egzystencji [jednostki – przyp. M.M.] przez dany rząd i przez pewne przepisy prawa nie pociąga za sobą zgody na istnienie tego rządu i wydawanych przez niego przepisów, a przepisy te nie nakładają zobowiązania do ich przestrzegania na osoby pozostające pod tą ochroną. Zobowiązanie takie [...] byłoby niczym innym, jak jedynie specjalnym rodzajem zobowiązania należnego osobie, od której otrzymaliśmy dane korzyści”<sup>62</sup>. W wyraźny sposób daje się zauważyć tutaj odwołanie do wdzięczności i zarazem negacja założenia,

---

<sup>61</sup> A.D.M. Walker, *Political Obligation and the Argument from Gratitude*, „Philosophy and Public Affairs” 1988, t. 17, nr 3, s. 193.

<sup>62</sup> J. Plamenatz, *Consent, Freedom...*, *op. cit.*, s. 24.

że ten właśnie element mógłby zaspokoić wymogi stawiane koncepcji mającej wyjaśniać zjawisko politycznego zobowiązania.

Podobnie, aczkolwiek z nieco innego punktu widzenia, kwestię omawianych w tym miejscu zobowiązań prezentuje W.D. Ross. Opisując z dokładnością każdy rodzaj obowiązków i zobowiązań, wskazuje on na różnorakie przyczyny zaistnienia zobowiązań określanych przez niego mianem specjalnych, w odróżnieniu od generalnych. „Poza generalnymi zobowiązaniami istnieją także zobowiązania specjalne. Mogą one zostać wykreowane w sposób incydentalny z aktów, które zasadniczo nie miały nimi skutkować, lecz które jednak zobowiązania zrodziły. Ze względu na naturę tego zagadnienia akty te przybierać mogą dwie formy zobowiązań: takie, które wynikają z konieczności zadośćuczynienia za wyrządzoną szkodę lub których przyczyną była akceptacja korzyści otrzymanych od innych. [...] Z tych zdarzeń wyrastają bliźniacze zobowiązania zadośćuczynienia i wdzięczności”<sup>63</sup>.

Należy zatem zadać pytanie, czy osiągnane przez nas korzyści mają jakiś istotny wpływ na kreację zobowiązań o charakterze politycznym. Czy zatem otrzymywane od państwa korzyści mają znaczenie dla zobowiązania i czy zobowiązanie takie będzie charakteryzowało się cechami, jakie są zwykle od politycznego zobowiązania oczekiwane? Ponadto, warto zastanowić się, czy ktoś, nie wyraziwszy uprzednio zgody, może być zobowiązany w sytuacji gdy nie otrzymuje żadnych korzyści od swego rządu. Wydaje się zasadne stwierdzenie, że jeśli korzyści takie nie są możliwe do zidentyfikowania, lub gdy po prostu ich brak, nie można spodziewać się, by jednostki posiadały moralne zobowiązanie do przestrzegania przepisów wydawanych przez taki system. Można więc już na wstępie przyjąć założenie, że w tym kontekście czerpanie pewnych beneficjów „stanowi zarówno podłoże, jak i niezbędny warunek do każdego politycznego zobowiązania, które nie jest umocowane na podstawie zgody [rządzonych – przyp. M.M.]”<sup>64</sup>. W pewnym sensie można przychylić się również do stwierdzenia, że jednostki otrzymują korzyści wówczas, jeśli partycypują w systemie. Istotnym warunkiem zaistnienia zobowiązań politycznych jest zatem również partycypacja w systemie, która pociąga za sobą czerpanie określonych korzyści<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> W.D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 2002, s. 27.

<sup>64</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 158.

<sup>65</sup> J.G. Murphy, *In Defence of Obligation*, [w:] R.J. Pennock, J.W. Chapman (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970, s. 43.

Istnieje jednak szansa, że pewne grupy z takiej partycypacji mogą zostać intencjonalnie wykluczone. Może tak się stać w wypadku chociażby mniejszości, niejednokrotnie bowiem dzieje się tak, że pewne grupy z założenia otrzymują mniej benefitów. Problem ten także współcześnie dotyka biednej części populacji, która nie jest w stanie w pełni partycypować w systemie ze względu na brak wiedzy lub środków na jej pozyskanie. Jednostki takie są wykluczone, nie otrzymują korzyści, często nawet nie wiedząc, że takie benefity są w ich zasięgu. Może zdarzyć się również tak, że państwo nie będzie w stanie dostarczać oczekiwanych korzyści nie dlatego, iż nie jest zainteresowane sytuacją swych obywateli, lecz ze względu na brak odpowiednich środków, które umożliwiłyby takie działania.

Na powyższym przykładzie widać, że choć sytuacja jest nieco odmienna, to jednak w takim wypadku posiadanie przez owe jednostki specjalnego zobowiązania wobec swego kraju ulega uszczupleniu. Alfred C. Ewing nie twierdzi jednak, że w ogóle brak wówczas jakiegokolwiek zobowiązania do przestrzegania przepisów i wspomagania rozwoju swego kraju, lecz nie jest ono już tak szczególne i, co za tym idzie, traci na sile. Brak bowiem specyficznej więzi łączącej jednostkę z jej własnym krajem, jaka zawiązuje się w sytuacji gdy jednostka w pełni partycypuje w repartycji benefitów<sup>66</sup>.

Te i wiele podobnych argumentów mają wskazywać na wagę koncepcji obowiązku mającego genezę w swego rodzaju wdzięczności wobec wspólnoty politycznej dostarczającej zamieszkującym na jej obszarze jednostkom konkretnych korzyści, na które jest powszechne zapotrzebowanie. Abstrahując od czynionych niejednokrotnie porównań zasady obowiązku wdzięczności z zasadami panującymi w rodzinie (zobowiązania wobec rodziców także niekiedy są rozpatrywane w kategoriach wdzięczności)<sup>67</sup>, wypada skupić się na wskazaniu podstawowych cech takiej relacji w obszarze państwo – obywatel. Zwolennicy tego podejścia i jego wykorzystania do umocowania zobowiązań politycznych, które byłyby nacechowane odpowiednią mocą, podają specyficzne warunki mające z założenia utwierdzać przekonanie o istnieniu zobowiązań wynikających z wdzięczności. W skrótowny sposób warunki te można przedstawić następująco:

---

<sup>66</sup> A.C. Ewing, *The Individual, the State and World Government*, New York 1947, s. 218.

<sup>67</sup> W literaturze przedmiotu można spotkać się zarówno z akceptacją takiego porównania, jak i ze stanowczym jego odrzuceniem. Jednak prowadzenie rozważań w tym temacie wydatnie przekraczałoby ramy niniejszego opracowania.

- 1) Dana osoba, która otrzymuje korzyści od X, posiada zobowiązanie wyływające z wdzięczności, by nie podejmować działań przeciwko interesom X;
- 2) Każdy obywatel otrzymuje korzyści od swego państwa;
- 3) Każdy obywatel posiada obowiązek wyływający z wdzięczności, by nie podejmować czynności wbrew interesom państwa;
- 4) Nieprzestrzeganie przepisów prawa jest wbrew interesom państwa;
- 5) Każdy obywatel ma zobowiązanie wynikające z wdzięczności, by przestrzegać wydane przez państwo przepisy prawa<sup>68</sup>.

W pierwszym rzędzie można mieć obiekcje do drugiego z powyższych punktów. Będą one dotyczyć zasygnalizowanego już problemu niezadowolającej liczby odbiorców wspomnianych korzyści. Odnosi się to w szczególności do przytoczonego przykładu pomijania pewnych grup bądź braku odpowiednich środków, które umożliwiłyby dystrybucję benefitów. Odpowiedzią na ten właśnie mankament prezentowanej koncepcji może być uznanie, że sytuacje takie współcześnie coraz rzadziej mają miejsce w rozwiniętych demokracjach, dlatego można zakładać z dużą dozą prawdopodobieństwa, iż większość jednostek ma dostęp do benefitów dostarczanych przez państwo.

Dodatkowo można rozpatrywać argument, który pojawiał się uprzednio, przykładowo przy okazji krytyki ujęć opartych na zgodzie. Założenie to opiera się na sugestii, że ugruntowanie zobowiązań na wdzięczności wobec państwa może spowodować konieczność przestrzegania także reżimu opartego na tyranii. W sytuacji gdy zgodzimy się, że do kreacji zobowiązania dochodzi przy okazji przyjęcia korzyści, rodzić się może podejrzenie, iż również ono jest nabyte wobec niesprawiedliwej, tyranicznej władzy. Świadczy to wyraźnie przeciw uznaniu wdzięczności za podstawę politycznego zobowiązania, choć tylko z pozoru. Obiekcja ta nie jest bowiem zadowolająca i nie przynosi oczekiwanego efektu, czyli nie prowadzi do podważenia omawianego ujęcia. Przypuszczenie takie byłoby prawdziwe tylko wówczas, jeśliby przyjęto twierdzenie o Nielimitowanym charakterze zobowiązań. Z racji ich wyraźnej limitacji, co wielokrotnie było już akcentowane, nie można zakładać, że będzie ono aż tak silne i tym bardziej, że będzie ono mogło zostać utrzymane w mocy w wypadku, gdy władza przekracza swe uprawnienia i staje się opresyjna.

---

<sup>68</sup> A.D.M. Walker, *Political Obligation and the Argument from Gratitude...*, *op. cit.*, s. 194; por. Ch.H. Wellman, *Gratitude and Political Obligation*, „APA Newsletters on Philosophy and Law” 1999, nr 1, s. 2.



Najbardziej znamienne wątpliwości, w postaci szeregu kontrargumentów, można jednak odnaleźć w piśmiennictwie wielu autorów. Zostały one zebrane i opracowane głównie przez Klosko, Simmonsa oraz Wellmana. Pierwsza rysująca się wątpliwość koncentruje się wokół problemu nieprecyzyjności zakresu zobowiązania powstałego z wdzięczności. Jeśli przyznamy, że w istocie posiadamy obowiązek wyrastający z wdzięczności, przyznajemy jednocześnie, iż jest to bardzo ogólny rodzaj obowiązku<sup>69</sup>. W wyraźny sposób jawi się zatem problem 'zawartości' obowiązku wdzięczności. „Problem z nieprecyzyjnym określeniem treści takiego długu wdzięczności polega na tym, że może on zostać 'spłacony' poprzez różnorodne czynności i dlatego nie ma powodu, by sądzić, iż jednostka ma powód, aby stosować się akurat do przepisów prawa”<sup>70</sup>. Brak takiego dookreślenia powoduje swego rodzaju rozmycie i hipotetyczną możliwość poszukiwania przez jednostkę innych sposobów, które również mogą być rozpatrywane w kategoriach uczynków zasadniczo wypełniających zakładany obowiązek wdzięczności.

Ten właśnie argument jednak nie jest wystarczający, aby z powodzeniem zaburzyć spójność koncepcji, mając na względzie wcześniej przedstawiony przez Walkera zespół warunków. W pierwszym punkcie wyraźnie jest zaznaczone, że nie można działać wbrew interesom tego (w tym przypadku państwa), od kogo otrzymujemy korzyści. Przykładowo, postępowanie jednostki, które nosi znamiona łamania przepisów prawa jest działaniem przeciwko instytucjom państwa, od których jednostka ta otrzymuje benefity i – w myśl pierwszej zasady – jest klasyfikowane jako pogwałcenie istniejącego zobowiązania. Niewątpliwie taki tok rozumowania jest uprawniony i w dużej mierze osłabia ten element przedsięwziętej krytyki.

Nie wyczerpuje to jednak całego wachlarza krytycznych uwag. Zwykle przyznaje się, że wdzięczność jest należna konkretnej osobie, jednostce, która czyniąc kogoś beneficjentem, poniosła duży wysiłek, dokonała pewnych poświęceń. W jakiej zatem mierze uprawnione może być twierdzenie o wdzięczności wobec rządu? Trudno sobie wyobrazić jakieś szczególne poświęcenie władzy poczynione w celu dostarczenia korzyści rządzonym. Za specjalny wysiłek trudno także uznać zamianę podatków na dobra przekazywane w dalszej kolejności jednostkom podległym danej władzy państwowej. Ponadto warto

<sup>69</sup> G. Klosko, *Four Arguments Against Political Obligations From Gratitude*, „Public Affairs Quarterly” 1991, t. 5, nr 1, s. 571–598.

<sup>70</sup> Ch.H. Wellman, *Gratitude and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 2.

zastanowić się, czy rzeczywiście instytucje mogą być przedmiotem wdzięczności ze strony jednostek. Czy można być wdzięcznym instytucji, czy raczej bardziej uprawione byłoby stwierdzenie, że jest się wdzięcznym jednostkom w ramach tejże instytucji, dla przykładu, członkowi rządu, który zrezygnował ze swego wynagrodzenia, dokonując tym samym pewnego poświęcenia. W takiej oto sytuacji wdzięczność nie jest wyrażana wobec całego rządu, tylko wobec tego konkretnego członka. Nawet gdyby cały rząd zrzekł się swych poborów, nadal w znikomy sposób to poświęcenie skutkowałoby poprawą sytuacji jednostek. Poświęcenie to nie byłoby przez jednostki odczuwalne z racji małych korzyści, które byłyby de facto zerowe<sup>71</sup>.

W odpowiedzi Walker stara się wykazać, że ten tok rozumowania nie jest wystarczający, by obalić możliwość kreacji politycznego zobowiązania odwołującego się do argumentu wdzięczności. Traktuje on bowiem społeczeństwo, jako „zbiór jednostek zorganizowanych w celu osiągnięcia konkretnych celów politycznych w określonych ramach prawnych. [...] Mówiąc o politycznym zobowiązaniu powstałym z wdzięczności, która jest należna państwu, mam na myśli, że zobowiązanie takiej jednostka posiada wobec wszystkich innych obywateli traktowanych kolektywnie [...] nie zaś wyłącznie wobec konkretnego rządu”<sup>72</sup>. Co więcej, niekoniecznie też należy wykluczyć posiadanie zobowiązania także wobec instytucji jako takiej. Załóżmy bowiem, że absolwent uniwersytetu otrzymał niegdyś od swojej macierzystej uczelni pomoc materialną w postaci stypendium, lub dzięki konsultacjom czy też poradom udzielonym przez jego profesorów udało mu się osiągnąć sukces naukowy i zyskać motywację do działania, to niewątpliwie po latach dalej będzie on posiadał dług wdzięczności wobec instytucji jako takiej, nie zaś tylko wobec kilku osób z nią związanych. Będzie on wdzięczny uczelni za to, że pracowali w niej tak wyśmienici fachowcy a także za to, że dzięki świetnemu systemowi stypendiów mógł w godziwych warunkach zdobywać edukację. Argument o niemożności posiadania zobowiązania powstałego z wdzięczności, a żywionego wobec instytucji, wydaje się ulegać wyraźnemu osłabieniu.

Niemniej jednak na tym nie wyczerpuje się pula obiekcji wysuwanych przez krytyków przedmiotowego założenia. Na gruntowną analizę zasługują również spostrzeżenia Klosko, który, jak wiadomo, szczególną uwagę zwraca

<sup>71</sup> G. Klosko, *Four Arguments...*, *op. cit.*, s. 571–598; por. A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 188.

<sup>72</sup> A.D.M. Walker, *Political Obligation and the Argument from Gratitude...*, *op. cit.*, s. 196.

na problem mocy zobowiązań. Podobnie czyni i w tej właśnie kwestii, koncentrując się na wskazanym zagadnieniu i podnosząc, że „choć zobowiązania wynikające z wdzięczności rzeczywiście istnieją, są one zasadniczo słabe i rozproszone, nazbyt słabe, by pełnić funkcję zobowiązań politycznych *prima facie* w powszechnie przyjętym sensie. Takie zobowiązania byłyby często przewyżczone, nie tylko w nietypowych sytuacjach”<sup>73</sup>. Dla pełnej ilustracji słabości tak ugruntowanych zobowiązań Klosko posługuje się przykładem zaczerpniętym od Walkera, wskazując, że sam propagator i obrońca koncepcji obowiązku wdzięczności uznaje brak odpowiedniej mocy takich zobowiązań<sup>74</sup>. Załóżmy zatem, że (kierując się postawionymi wcześniej warunkami) jednostka (jako członek jakiegoś ciała) posiada zobowiązanie, by nie głosować za propozycją, która naruszyłaby interesy jej dobroczyńcy. „Niewątpliwie takie zobowiązanie prawie zawsze będzie przewyżczone przez mój obowiązek [...] troszczenia się o dobro w szerszym ujęciu. Nawet jednak wtedy jestem winny swemu dobroczyńcy przeprosiny za swe działanie”<sup>75</sup>. Świadczy to za uznaniem, że omawiane zobowiązanie jest wyraźnie słabe, ponieważ istnieje wiele rozmaitych sytuacji, w których interes naszego dobroczyńcy będzie musiał zostać zepchnięty na drugi plan. Nieco jednak dziwne wydaje się przeniesienie tego przykładu na relacje obywatel – państwo. Jeśli zgodzimy się, jak tego chce Walker, że państwo jest dobroczyńcą i dlatego należy przestrzegać jego przepisów, równocześnie uznać trzeba, że należy złamać wadliwy przepis, jeśli godzi on w szersze dobro. Dlaczego jednak w ogóle i w jaki sposób obywatele mają przeproszać władzę za taki uczynek? Analogia tutaj przywołana wydaje się wysoce dyskusyjna, rozpatrywana zarówno z punktu widzenia obrony (Walker), jak i przedsiębranej przez Klosko krytyki.

W pewien sposób powyższe stwierdzenie zostaje poparte w kolejnym artykule Walkera, w swym założeniu będącym odpowiedzią na zarzuty Klosko. Walker przyznaje, że w dużej mierze Klosko ma rację, utrzymując, że zobowiązania z argumentu wdzięczności są zobowiązaniami słabymi i mogą być w prosty sposób przewyżczone przez inne wymogi moralne. Z drugiej jednak strony, niekoniecznie może się to dotyczyć wszystkich zobowiązań z tego gatunku. Jest bowiem prawdopodobne, że „nasze zobowiązanie do przestrzegania pra-

<sup>73</sup> G. Klosko, *Political Obligation and Gratitude*, „Philosophy and Public Affairs” 1989, t. 18, nr 4, s. 354–355.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 355.

<sup>75</sup> A.D.M. Walker, *Political Obligation and the Argument from Gratitude...*, *op. cit.*, s. 204.

wa niekoniecznie musi być przewyżczone [...] nie wykluczając jednocześnie możliwości, iż jego źródłem jest wdzięczność”<sup>76</sup>. Możliwe, że przykład podany przez Klosko, ze względu na trudność jego zastosowania do relacji obywatel – państwo, otworzył pole do odparcia zarzutów. Tego typu argumentacja Walkera nie sprawia wrażenia ani wystarczającej, ani przekonującej, choć jednocześnie trudno jednoznacznie ją odrzucić i uznać za bezpodstawną.

Kolejny z zarzutów skupia się na sytuacji, w której mamy do czynienia z jednostkami odmawiającymi przyjęcia korzyści od wspólnoty politycznej. Nie można wówczas oczekiwać, że jednostki te będą posiadały dług wdzięczności za coś, czego nie chcą, nie potrzebują i nie przyjmują. Sytuację taką można sobie wyobrazić wówczas, gdy państwo, ignorując jednostkowe preferencje, usiłuje uszczęśliwić na siłę wszystkich przebywających na jego terytorium, rozdysponowując jednakże korzyści pośród ogółu jednostek, niemal zmuszając je do ich akceptacji. Kiedy zatem jednostka taką korzyść otrzyma (niezależnie od jej woli) oczekuje się, że powinna wykazać wdzięczność i posiadać obowiązek z niej wynikający. Niemniej jednak oczekiwanie takie wydaje się pozbawione podstaw i można spodziewać się, że w wielu państwowościach da się odnaleźć konkretną liczbę jednostek, które nie będą posiadać zobowiązania opartego na wdzięczności, ponieważ nie życzą sobie akurat tych benefitów, które, chcąc nie chcąc, otrzymują<sup>77</sup>.

Można jeszcze wziąć pod rozważę sytuację kiedy państwo stosuje pewien rodzaj przymusu w rozdysponowywaniu benefitów, który to przymus może zostać uznany za dozwolony bądź niedozwolony. Okazuje się jednak, że taki podział niewiele wnosi do dyskusji, bowiem w przypadku niechcianego daru przyjmuje się, iż prawie zawsze w takiej sytuacji nie istnieje dług wdzięczności, który rodzi zobowiązanie. Fred Berger twierdzi nawet, że nikt nie może zostać ukarany za brak okazania wdzięczności<sup>78</sup>. Jeśli w istocie tak jest, nie ma też zobowiązania, za którego złamanie groziłaby jakaś sankcja, co z kolei może rodzić wątpliwości w odniesieniu do stwierdzeniu Bergera, że „okazywanie wdzięczności jest rodzajem nietypowego obowiązku”<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> *Idem*, *Obligations of Gratitude and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1989, t. 18, nr 4, s. 363.

<sup>77</sup> Ch.H. Wellman, *Gratitude...*, *op. cit.*, s. 5–9; por. A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 175.

<sup>78</sup> F. Berger, *Gratitude*, „Ethics” 1975, t. 85, nr 4, s. 306.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 299.

Zgodzić się można, że w relacjach politycznych na linii obywatel – państwo rzeczywiście zobowiązanie takie o odpowiedniej sile raczej nie ma racji bytu, choć nie do końca można przystać na twierdzenie Bergera, wystarczy bowiem zaznaczyć, iż podważanie tej opinii nie niesie ze sobą równoczesnego uznania istnienia mocnego zobowiązania o charakterze politycznym, opartego na wdzięczności, co zresztą jest w tym miejscu kwestią marginalną, przywołaną jedynie ze względu na próbę wyczerpującego omówienia przedmiotowego zagadnienia<sup>80</sup>.

Wniosek wypływający z zaprezentowanych przykładów i analiz jest następujący: porównanie relacji istniejących między obdarowanym i darczyńcą a obywatelem i państwem, mimo istniejących różnic, daje możliwość podważenia sądu o istnieniu zobowiązań politycznych zrodzonych z wdzięczności. Najbardziej jaskrawym przykładem, który wydatnie osłabia argumentację obrońców teorii obowiązku wdzięczności, jest niewątpliwie ostatni z wyżej przytoczonych, tyżący się elementu przymusu. Zarówno bowiem wskazany w przykładzie darczyńca, jaki i państwo dostarczają benefitów uciekając się do przymusu, nie zważając na preferencje swych beneficjentów, a co za tym idzie, wdzięczność w tej sytuacji jest im nienależna.

Ten wniosek w wyraźny sposób zaprzecza możliwości oparcia zobowiązań politycznych na omawianej teorii, ponadto można odnaleźć jeszcze jedną ciekawą propozycję, która, jeśli uznać jej założenia za godne uwagi, wyklucza tę koncepcję ze zbioru teorii deontologicznych. Pomimo że została ona zaliczona do tej właśnie grupy, warto na zakończenie omówić pokrótce odmienne jej postrzeżenie, co umożliwi pełne ukazanie problemów, jakie niesie z sobą ta koncepcja.

Twórcą wspomnianej propozycji jest Wellman. Analizując zagadnienie istnienia obowiązku wdzięczności, odwołuje się on do wcześniej cytowanego

<sup>80</sup> Załóżmy, że osoba uzyskała korzyść od niespokrewnionego darczyńcy, której nie chciała i nie oczekiwała. W końcu jednak przyjęła ją, ponieważ nie chciała narażać zdrowia darczyńcy, a kolejne odmowy wprowadzały go w stres zagrażający zdrowiu. Obdarowany zaczął korzystać z rzeczy, przywiązał się do niej, w pewnym momencie zapominając, że kiedyś nie była jego. Nie czuł się jednak zobowiązany do tego, aby opiekować się ciągle darczyńcą, który tego w pewnym momencie zażądał. Wówczas darczyńca wniósł o odwołanie darowizny, stwierdzając rażąca niewdzięczność obdarowanego, co można uznać za karę wymierzoną obdarowanemu, jako że przedmiot, do którego się przywiązał, został mu odebrany z racji jego niewdzięczności. Oczywiście jest to jedynie przywrócenie stanu poprzedniego, lecz zarówno obdarowany, jak i darczyńca, mogą postrzegać to jako karę. Przykład ten oparty został na przepisie polskiego Kodeksu Cywilnego, art. 898 § 1, w brzmieniu: „Darczyńca może odwołać darowiznę nawet już wykonaną, jeżeli obdarowany dopuścił się względem niego rażącej niewdzięczności”. Przykład ten ma za zadanie jedynie wyczerpująco zilustrować zagadnienie, a nie odnosić się bezpośrednio do kwestii zobowiązań natury politycznej.

Bergera, starając się jednocześnie zaprzeczyć wysuniętej przez niego tezie. Zgadza się on z Bergerem, że moralny charakter wdzięczności należy uznać jako bardzo istotny, jednocześnie wskazując, iż wdzięczność niekoniecznie musi pociągać obowiązek. Wellman sądzi, że bardziej właściwe będzie traktowanie wdzięczności w kategoriach pewnej wartości, cnoty, nie zaś obowiązku, nawet, jak tego chce Berger, obowiązku nietypowego<sup>81</sup>. W podobnym tonie jak Berger wypowiada się Claudia Card, wskazując (za H.L.A. Hartem) na podział na zobowiązania formalne i nieformalne, przy czym te drugie mogą odpowiadać zobowiązaniom wynikającym z wdzięczności, co ma miejsce głównie w relacjach przyjacielskich<sup>82</sup>. Card jednocześnie podkreśla, że zobowiązania takie należy traktować jako specjalny rodzaj powinności. Łączy się z tym kwestia tak zwanego długu wdzięczności, który, jak się przyjmuje, kreuje zobowiązanie. Jednakże w takiej sytuacji posiadanie długu wdzięczności nie powinno być bezpośrednio zestawiane z sytuacją zaciągnięcia kredytu, lecz raczej traktowane jako zobowiązanie nieformalne<sup>83</sup>. Jeśliby zgodzić się na takie ujęcie problemu, można by łatwo dojść do wniosku, że tak umocowane zobowiązania nie mogą mieć miejsca w relacjach obywatel – państwo bądź obywatel – obywatel. Trudno bowiem wyobrazić sobie relacje przyjacielskie między jednostką a państwem, z tego też względu zobowiązanie polityczne w tym przypadku nie może zostać wykreowane. Zarówno jednak Card, jak i Berger optują za tezę, że wdzięczność stanowi podwalinę do zobowiązań, z czym jednak, jak już zostało zaznaczone, nie zgadza się Wellman. Teza ta opiera się na przedstawionej w rozdziale pierwszym dystynkcji istniejącej między powinnością a obowiązkiem, która rozróżnia dwie przyczyny leżące u podłoża naszych działań. Jeśli bowiem ktoś posiada obowiązek, by uczynić X, musi posiadać powody nakładające obowiązek, by uczynić X. Z kolei jeśli ktoś powinien uczynić X, to powody, dla których ma uczynić X zależą od cnót jakimi charakteryzuje się dana jednostka. Wellman dookreśla, że w tych okolicznościach czynność X normalnie zostałaby wykonana przez jednostkę o nieskazitelnym charakterze<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Ch.H. Wellman, *Gratitude as a Virtue*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1999, t. 80, nr 3, s. 291.

<sup>82</sup> C. Card, *Gratitude and Obligation*, „American Philosophical Quarterly” 1988, t. 25, nr 2 s. 122–123.

<sup>83</sup> Nierzadko można spotkać się ze zwrotem, nieco już archaicznym: ‘jestem wielce zobowiązany’. Zwrot ten można zaklasyfikować jako wyrażenie, które ma zakomunikować wdzięczność.

<sup>84</sup> Ch.H. Wellman, *Gratitude as a Virtue*, *op. cit.*, s. 292.

Proponowane przez Wellmana rozumienie wdzięczności jest zatem nie tyle obowiązkiem, lecz działaniem podyktowanym pewną zaletą charakteru i zostaje sprowadzone poza obręb relacji między obywatelem a państwem, pozostając jedynie osadzone w stosunkach przyjacielskich, koleżeńskich lub rodzinnych. Jeśli ten punkt widzenia przyjąć za trafny, to okaże się, że mamy do czynienia z podwójnym osłabieniem teorii obowiązku wdzięczności. W pierwszym rządzie dzieje się tak z powodu krytycznej argumentacji wysuniętej w szczególności przez Klosko, Simmonsa i Wellmana, z uwzględnieniem kwestii przymusu i konieczności przyjęcia niechcianej korzyści. Po drugie zaś, z racji sprowadzenia wdzięczności do powinności, której wykonania nie należy traktować w kategoriach obowiązku, lecz cnoty czy też zalety charakteru, jakkolwiek możliwość kreacji zobowiązań o charakterze politycznym nie ma racji bytu. Tym samym podejście to zostaje wyeliminowane z grupy teorii deontologicznych.

#### 4.2.2. Polityczne zobowiązanie a istnienie naturalnego obowiązku sprawiedliwości

Podejście zakładające istnienie naturalnego obowiązku można w najbardziej uproszczony sposób zdefiniować w kategoriach pewnego dobra o charakterze obiektywnym. W tym wypadku za takie można uznawać sprawiedliwość bądź obowiązek moralny, który spoczywa na wszystkich osobach wzajemnie nim związanych, bez odniesień do umowy czy też uprzednio zawartego między nimi kontraktu<sup>85</sup>. Definicja ta, w takim właśnie brzmieniu, jest często wykorzystywana także na gruncie podejść utylitarnych, niemniej najbardziej rozpowszechnione jest kojarzenie jej z koncepcją Rawlsa. Jego koncepcja będzie kluczowym punktem prowadzonych w tym miejscu rozważań.

Na wstępie warto poświęcić nieco miejsca problemowi, który był już niejednokrotnie poruszany w niniejszej książce, lecz nie został jeszcze rzetelnie zilustrowany ze względu na fakt, że każda z kolejno prezentowanych teorii musi się z nim mierzyć. Mowa mianowicie o potencjalnej mocy przedmiotowych zobowiązań. W tym miejscu najistotniejsze wydaje się rozpatrywanie ewentualnej mocy zobowiązań, które powstają przez odwołanie się do istnienia natu-

---

<sup>85</sup> Zob. Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/p/poli-obl.htm#H2> [dostęp: 26.04.2008].

ralnych obowiązków. Klosko wskazuje, że „należałoby zwrócić uwagę na fakt, iż ich moc [naturalnych obowiązków – przyp. M.M.] jest zazwyczaj limitowana, czyli można założyć, że tego typu moralne wymogi obowiązują tylko wówczas, gdy nie pociągają za sobą dotkliwych kosztów”. Dla ilustracji można posłużyć się prostym przykładem. W sytuacji gdy Jan ujrawszy tonące dziecko odwraca się i odchodzi, nie chcąc sfatygować swego kosztownego garnituru, niewątpliwie zasługuje na potępienie. Jednak jest mało prawdopodobne oczekiwać, by Jan, nie umiejąc pływać, wskoczył do rzeki pełnej aligatorów w celu ratowania tonącego. Nie można zatem lekceważyć i ignorować mocy rzeczywiście istniejących ograniczeń sytuacyjnych, które w istotny sposób wpływają na naturalne obowiązki *prima facie*. Niekiedy bowiem rozmaite, nieprzewidziane czynniki mogą doprowadzić do umniejszenia wagi obowiązków<sup>86</sup>.

Rodzi się zatem cały szereg pytań: w jaki sposób należy postrzegać teorię zobowiązania politycznego opartego na tego typu obowiązkach<sup>87</sup>, jakie posiada ona cechy dystynktywne, w jaki sposób można określić moc owych zobowiązań, jeśli przyjąć, że w dużej mierze są one uzależnione od zaistniałych w danym momencie okoliczności, czy rzeczywiście jest zasadne budowanie teorii zobowiązań politycznych na naturalnym obowiązku o charakterze politycznym? Szczególna uwaga zostanie poświęcona tutaj ujęciu Rawlsa, gdyż jest on właśnie uznawany za prekursora tego podejścia, przy jednoczesnym zaznaczeniu, że teoria ta nadal pozostaje przedmiotem rozważań i w dalszym ciągu rozwijane są jej różnorodne warianty<sup>88</sup>.

Znaczenie naturalnych obowiązków sprawiedliwości w ugruntowywaniu moralnych wymogów do przestrzegania przepisów prawa po raz pierwszy zostało w pełni wyeksponowane w powszechnie znanym dziele Rawlsa pt. *Teoria sprawiedliwości*. Można jednak spotkać się z opiniami, że pewne wątki, które zostały we wspomnianej pozycji sformułowane, zostały zawarte już w artykule pt. *Legal Obligation and Duty of Fair Play*<sup>89</sup>, opublikowanym kilka lat wcześniej.

<sup>86</sup> G. Klosko, *Political Obligations...op. cit.*, s. 77.

<sup>87</sup> W szczególności rozpatrywany będzie obowiązek nieodnoszący się bezpośrednio do kwestii niesienia pomocy innym, tak jak w zamieszczonym przykładzie, lecz analizie poddany będzie proponowany przez Rawlsa naturalny obowiązek sprawiedliwości, który jest kategorią znacznie szerszą.

<sup>88</sup> Warto w tym miejscu przywołać koncepcję Wellmana, która niewątpliwie czerpie z kluczowych założeń teorii Rawlsa.

<sup>89</sup> Zob. J. Rawls, *Legal Obligation and Duty of Fair Play*, [w:] S. Hook (red.), *Law and Philosophy*, New York 1964, s. 3–18.



Pomimo że na jego łamach została wyłożona zasada fair play, to jednak, w opinii Edmundsona<sup>90</sup>, daje się w tym tekście zidentyfikować szereg wątpliwości Rawlsa w odniesieniu do tego ujęcia<sup>91</sup>. Nie zagłębiając się w szczegółową analizę argumentów zawartych w przywołanym artykule, można uznać, że wróżył on narodziny odrębnego ujęcia teoretycznego, zaprezentowanego wcześniej (w 1971 roku) we wspomnianej, sztandarowej publikacji Rawlsa.

Rozpoczynając rozważania nad interesującym nas zagadnieniem od ogólnej charakterystyki, przypomnieć warto, że Rawls zakłada istnienie pewnych zasad moralnych wybieranych i akceptowanych przez jednostki, które w swoim pierwotnym położeniu pozostają za zasłoną niewiedzy. Rzeczona zasłona nie daje ludziom możliwości zdobycia wiedzy na temat wieku, poziomu inteligencji, talentów, społeczeństwa, w którym oni egzystują. Jednakże pewna wiedza już jest im dana, a tyczy się ona ogólnych faktów odnoszących się do funkcjonowania społeczeństw. W tak skonstruowanej, hipotetycznej sytuacji indywidua wybierają te zasady o charakterze moralnym, które w największym stopniu odpowiadają ich interesom rozumianym w terminach potencjalnych podstawowych dóbr, które każdy chciałby posiadać, a które jednak w danym momencie nie są mu dane. Właśnie ta ostatnia cecha, czyli brak danych powodowany ową zasłoną niewiedzy jest także, a raczej przede wszystkim, jednym z najbardziej kluczowych elementów całej koncepcji naturalnych obowiązków jednostek.

Zgodnie z założeniami autora *Teorii sprawiedliwości*, naturalne obowiązki są pewnego rodzaju moralnymi wymogami, które obowiązują w sposób generalny, z tego też względu być mogą kontrastowane ze zobowiązaniami, które u Rawlsa są rozumiane w wąski sposób, niepozostawiający miejsca na jakąkolwiek ogólność czy generalność. Zobowiązania bowiem definiuje on jako wymogi moralne powstałe w wyniku dobrowolnych czynności o charakterze obietnic<sup>92</sup>, przysiąg, czyli podstawowych elementów wykorzystywanych w argumentacji teoretyków koncepcji zgody. Jednak nie sposób, według Rawlsa,

<sup>90</sup> W.A. Edmundson (red.), *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*, Lanham 1999, s. 2–3; Idem, *Introduction: Some Recent Work on Political Obligation*, „APA Newsletter on Philosophy and Law” 1999, nr 1, s. 62–67.

<sup>91</sup> Rzeczony ujęcie teoretyczne jest omówione w ramach tego podrozdziału i, co za tym idzie, zaklasyfikowane w poczet teorii deontologicznych. Wykazano, że mimo częściowego odwrótu Rawlsa od tego podejścia, nie zostało ono przez jego propozycję teoretyczną zdeklasowane i nadal zajmuje ważne miejsce pośród teorii wyjaśniających zagadnienie politycznego zobowiązania.

<sup>92</sup> Zob. J. Rawls, *Teoria...*, *op. cit.*, s. 472 i nn.

dokonać prostego przeniesienia zobowiązań wykreowanych z obietnic na zobowiązania generalne o charakterze wspólnotowym. Dlatego też w miejsce tak rozumianych zobowiązań o charakterze politycznym, opartych na konsensie, wprowadza on naturalne obowiązki, które – inaczej niż zobowiązania<sup>93</sup> – nie wymagają woluntarystycznie dokonanej czynności i spełniają wymóg ogólności, w przeciwieństwie do zobowiązań posiadanych przez, przykładowo, członków danej grupy.

Wobec powyższego, dość wyraźnie uwidacznia się zatem kontrast występujący pomiędzy konsensem, zarówno proponowanym przez Locke'a, jak i tym w bardziej uwspółcześnionej formie, a ujęciem Rawlsa. Uściślając, teoria, którą skonstruował Locke, różni się od podejścia proponowanego przez Rawlsa w szczególności dwoma podstawowymi założeniami. Za pierwszą z tych różnic można uznać ideę określoną przez Simona Cushinga mianem „konstituującego indywidualizmu, dla którego społeczeństwo jest pewnym bytem wykreowanym przez jednostki podejmujące intencjonalne czynności, bez których żadne społeczeństwo nie mogłoby zaistnieć”<sup>94</sup>. Kontrakt, co oczywiste, jest tutaj narzędziem podstawowym, które powołuje do życia wspólnotę. Z kolei Rawls uważa, że istnienie społeczeństw jest dane (tak, jak dane jest również członkostwo w nich)<sup>95</sup>, jest swego rodzaju faktem, który rozpoznaje każda jednostka będąca ich członkiem. Rawlsowska umowa ma bowiem charakter hipotetyczny, jak to już było wcześniej nadmienione, a strony pozostają w sytuacji pierwotnej. Drugim aspektem, ściśle powiązaniem z poprzednim, jest postulowana przez Locke'a niemożność bycia związanym przepisami i postanowieniami jakiegokolwiek wspólnoty (z czego wynikać będzie również zobowiązanie do poszanowania praw i instytucji tej wspólnoty) bez dokonania aktu zgody. Rawls twierdzi coś przeciwnego, utrzymując, że każdy posiada naturalny obowiązek, by kooperować i uznawać przepisy instytucji, które są uznawane za na tyle sprawiedliwe, na ile można rozsądnie oczekiwać<sup>96</sup>. Spra-

<sup>93</sup> Zobowiązania u Rawlsa przystają definicyjnie do tak zwanych obowiązków pozycjonalnych, związanych z pełnioną funkcją, które zostały opisane w pierwszym rozdziale. Co więcej, Rawls twierdzi, że w momencie pełnienia przez jednostkę danej funkcji politycznej posiada ona zobowiązanie polityczne w szerszym zakresie niż jednostka, która takiej funkcji nie wykonuje.

<sup>94</sup> S. Cushing, *Rawls and Duty Based Accounts of Political Obligation*, „APA Newsletters on Philosophy and Law” 1999, nr 1, s. 68.

<sup>95</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, s. 276.

<sup>96</sup> *Idem*, *Teoria...*, *op. cit.*, s. 164.

wiedliwość owych instytucji jest rozpatrywana na podstawie rzeczywistego przestrzegania przez dane instytucje zasad, które zostały wybrane w sytuacji pierwotnej. Ponadto, na co zwraca uwagę Cushing, naturalne obowiązki nie są traktowane jako te, które wypływają z prawa natury, przeciwnie, są one pochodną zasad, które zostały uprzednio wybrane, a każdy obywatel jest nimi związany (zarówno w relacji do swych współobywateli, jak i instytucji) bez względu na swój dobrowolny akt<sup>97</sup>.

Bardzo wskazane wydaje się dookreślenie czym są dla Rawlsa owe naturalne obowiązki. W ramach już poczynionych uwag były one niejednokrotnie przywoływane, wiadomo także, iż wywodzą się z obranych zasad, które wiążą obywateli. Naturalne obowiązki wyszczególnione przez Rawlsa, a ściślej zasady moralne stojące za nimi, są w znakomitej większości powszechnie, wręcz niekiedy intuicyjnie, rozpoznawane. Zaliczyć do nich można różnorakie obowiązki niesienia wzajemnej pomocy, czyli takie, których ilustrację stanowił wcześniej zamieszczony przykład. Ponadto jest również mowa o obowiązku powstrzymania się od działań mogących powodować krzywdę innych oraz o obowiązku poszanowania godności innych istot ludzkich<sup>98</sup>. Jednak, mimo że owe obowiązki są dla nas intuicyjne, jasne, a ich brzmienie nie jest nam obce, nie to jest punktem istotnym dla Rawlsa. Wręcz przeciwnie, kładzie on nacisk na fakt, że zasady obrane przez jednostki leżą w ich własnym interesie, ponieważ w sytuacji, gdyby nie zostały one wybrane, wówczas koszty takiego posunięcia byłyby nazbyt dotkliwe, i odwrotnie, koszty stosowania się do tych reguł i wykonywanie istniejących obowiązków przynosi więcej korzyści dla jednostek. Zatem, zważywszy na powyższą argumentację, nie bez powodu można spotkać się z umiejscawianiem ujęcia Rawlsa w jednym szeregu z podejściami utylitarystycznymi<sup>99</sup>. Na uwagę zasługuje też fakt, co podkreśla Klosko, że dla Rawlsa przede wszystkim ważny jest „niematerialny efekt poczucia wartości jednostki w ramach jej egzystencji wiedzionej w zgodzie z zasadami, które to zasady potwierdzają jej wartość jako istoty moralnej”<sup>100</sup>. Przyczynia się to do uznania, że Rawls odrzuca dominujący utylitaryzm, stawiając na fun-

<sup>97</sup> S. Cushing, *Justification, Legitimacy, and Social Embeddedness: Locke and Rawls on Society and the State*, „The Journal of Value Inquiry” 2003, t. 37, s. 221.

<sup>98</sup> J. Rawls, *Teoria...*, *op. cit.*, s. 162.

<sup>99</sup> Zob. *Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/p/poli-obl.htm#H2> [dostęp: 28.04.2008].

<sup>100</sup> G. Klosko, *Political...*, *op. cit.*, s. 79.

damentalne, intuicyjne pierwszeństwo osoby ludzkiej, o czym wspomina Paul Kelly przy okazji analizy Rawlsowskiej wersji umowy społecznej<sup>101</sup>.

Powyzsze analizy zdaja się wyczerpywac tematyke rozmaitych naturalnych obowiazkow, ktore mozna traktowac jako oczywiste, klarowne i raczej bezdyskusyjne. Najbardziej interesujace zagadnienie, a mianowicie kwestia naturalnych obowiazkow o charakterze politycznym, nie zostalo jednak do tej pory w nalezyty sposob naswietlone. Z punktu widzenia Rawlsa *Teorii sprawiedliwosci* podstawowym, naturalnym obowiazkiem jest obowiazek sprawiedliwosci, a co za tym idzie, w polu polityki i stosunkow spolecznych, obowiazek wspierania sprawiedliwych, politycznych instytucji. Na obowiazek ten skladaja sie dwa elementy, mowa tutaj w pierwszym rzedzie o wymogu popierania sprawiedliwych instytucji, ktore dzialaja na rzecz zobowiazanych wobec nich jednostek, po drugie zaś jednostki maja obowiazek wspomagac ustanowienie tego typu sprawiedliwych instytucji (w sytuacji, gdy one jeszcze nie zostaly powolane do zycia), przy zachowaniu jak najmniejszych kosztow, ktore wskutek takich dzialan moga zostac poniesione.

Mozna przyjac, ze pierwszy ze wskazanych aspektow w sposob najbardziej przystajacy bedzie kojarzyc sie z naturalnym obowiazkiem o charakterze politycznym<sup>102</sup>. Przez wymog wspierania sprawiedliwych instytucji i wspolprace z nimi mozna rozumiec wlasnie obowiazek przestrzegania przepisow obowiazujacego prawa z uwagi na to, ze dla definicji naturalnego, politycznego obowiazku pierwszy ze wskazanych aspektow wydaje sie byc przy wstepnym ogladzie satysfakcjonujacy. Niemniej jednak, mimo istniejacych roznic, za polityczne obowiazki uznaje sie zarowno pierwszy, jaki drugi z zaprezentowanych wyzej.

Obydwa polityczne obowiazki powinny odznaczac sie jedna typowa cecha, czyli spoczywac raczej na jednostkach niz na instytucjach. Jezli jednak wziac pod uwage wszystkie proponowane w tym miejscu zalozenia, moze okazac sie, ze jednostki maja w rzeczywistosci obowiazek przestrzegania wymogow ustanowionych przez inne jednostki. W wyniku intencjonalnych dzialan jednostki konstytuujac bowiem sprawiedliwe instytucje w celu zaspokajania potrzeb

<sup>101</sup> P. Kelly, *Justifying 'justice'. Contractarianism, Communitarianism and the Foundations of Contemporary Liberalism*, [w:] D. Boucher, P. Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York 1994, s. 267.

<sup>102</sup> G. Klosko, *Political Obligation and the Natural Duties of Justice*, „Philosophy and Public Affairs” 1994, t. 23, nr 3, s. 255.

wszystkich im podobnych jednostek. Jeśli powrócimy do kwestii naturalnych obowiązków i ich wyraźnej limitacji ze względu na korzyści i koszty, w prosty sposób zauważymy, że naturalny obowiązek kreacji sprawiedliwych instytucji politycznych zostanie przyjęty przez jednostki jedynie wówczas, gdy potencjalne korzyści przewyższą koszty takiej aktywności. Mamy zatem do czynienia z czynnikiem, który, wspierając się terminologią zaproponowaną przez Klosko, może zostać nazwany warunkiem korzyści (*benefit condition*)<sup>103</sup>, choć prawdopodobnie bardziej wskazane byłoby odniesienie się tutaj do kosztów niż korzyści.

Niezwykle interesująco z tego punktu widzenia jawi się spostrzeżenie poczynione przez Klosko, a mianowicie, że Rawls skłania się w wyraźny sposób do zaliczania drugiego z wymienionych obowiązków w poczet tych, które są uzależnione od korzyści, pomijając milczeniem odniesienie do wspomnianych korzyści w wypadku obowiązku przestrzegania instytucji już istniejących<sup>104</sup>. Pomimo braku wyraźnej deklaracji autora *Teorii sprawiedliwości*, przypuszczać należy, że jednak uważa on oba warianty politycznego obowiązku za formy obowiązków naturalnych uzależnionych od kosztów. Do takiej właśnie interpretacji będzie skłaniał się Simmons, który równocześnie podkreśla, że z jego punktu widzenia w kwestii zobowiązań politycznych mniejszą wagę należy przywiązywać do obowiązku wspomagania tworzenia sprawiedliwych instytucji. Tym samym optuje on za pominięciem tego składowego elementu politycznych obowiązków<sup>105</sup>.

Powracając do kwestii mocy, którą naturalny polityczny obowiązek będzie się charakteryzował, trzeba zauważyć, że tak przyjęta klasyfikacja obowiązku może okazać się problematyczna. Jeśli bowiem zostanie uznane, że oba warianty politycznego obowiązku zależą w dużej mierze od kosztów, wówczas ich moc może okazać się niewystarczająca, by móc sprostać oczekiwaniom stawianym przez większość teorii politycznego zobowiązania. Można spotkać się wręcz z twierdzeniem, że wszelakie tego typu obowiązki będą obowiązkami 'słabymi', zatem nie mogą zaspokajać oczekiwań i spełniać stawianych im wymogów.

Niemniej jednak należy przypuszczać, że Rawls nie rozważał tego obowiązku w kategoriach obowiązku pozbawionego odpowiedniej mocy, w szczegól-

---

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>105</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 147.

ności jeśli chodzi o obowiązek przestrzegania prawa. Zatem naturalny obowiązek polityczny pierwszego rodzaju, czyli obowiązek przestrzegania ustanowionych przepisów, musi być traktowany jako ten z gatunku obowiązków ‘mocnych’<sup>106</sup>. Jednostki pozostające w jego mocy muszą posiadać na tyle silny imperatyw do jego przestrzegania, aby móc przezwyciężyć szereg niedogodności towarzyszących wypełnianiu omawianego obowiązku. Tym imperatywem winna być właśnie naturalna zasada sprawiedliwości. Można założyć, że zachowanie ładu społecznego, uniknięcie niepokoju<sup>107</sup>, zniwelowanie problemu ‘pasażerów na gapę’ (*free riders*)<sup>108</sup>, wydają się być istotnie dosyć mocnymi argumentami stojącymi za powszechnym, moralnym obowiązkiem przestrzegania prawa przez jednostki oraz współpracą i wspieraniem sprawiedliwych instytucji. W tym miejscu problem mocy politycznego obowiązku, mając na uwadze wyżej sformułowane uwagi i obiekcje, nie jawi się jeszcze jako zasadniczy argument, który jednoznacznie podważałby całokształt koncepcji. Jak bowiem wiadomo, polityczne zobowiązanie jest zawsze moralnym wymogiem o pewnych limitacjach, czyli może, w pewnych okolicznościach, zostać przezwyciężone przez inne, silniejsze argumenty<sup>109</sup>. Niemniej dla znakomitej większości teoretyków zagadnienia dyskusja nie jest jednak zakończona z racji wyłaniającego się kolejnego problemu, który zostanie w tym miejscu przeanalizowany, a który w dużej mierze podważa zaproponowane przez Rawlsa założenia. Na marginesie dodać należy, że nie jest tutaj mowa o całokształcie założeń teoretycznych prezeń proponowanych, a jedyną kwestią braną pod uwagę jest zagadnienie generalnego zobowiązania do przestrzegania prawa oraz obowiązek wspomagania sprawiedliwych instytucji.

Dotychczasowe rozważania ukazały główne zagadnienia teorii Rawlsa w kwestii obowiązków politycznych. Wiadomo już, że jego zamierzeniem było wprowadzenie takiego rodzaju podejścia, które dałoby odpór krytyce założeń woluntarystycznych opierających się na zgodzie, a także zastąpiłoby uznane

<sup>106</sup> G. Klosko, *Political Obligation and the Natural Duties...*, *op. cit.*, s. 256–257.

<sup>107</sup> L. Green, *The Authority of the State*, Oxford 1988, s. 244.

<sup>108</sup> Garret Cullity argumentuje w artykule *Moral Free Riding*, że pomimo przyjętego negatywnego obrazu ‘pasażerów na gapę’, których działania klasyfikowane są jako ‘nie fair’, nie zawsze właściwe jest przychylenie się do tak uproszczonego wniosku, biorąc pod uwagę kwestię dóbr, o które nie trzeba rywalizować (*nonrival goods*). Zob. G. Cullity, *Moral Free Riding*, „*Philosophy and Public Affairs*” 1995, t. 24, nr 1, s. 6–7.

<sup>109</sup> Zob. np. G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 12.

przez niego za niezadowalające podejście odwołujące się do zasady fair play. Odrzucając te koncepcje, Rawls w pewnym sensie stwierdził, że obywatele raczej nie będą mieć specjalnych zobowiązań wobec wspólnoty politycznej. Stwierdzenie to jest nader oczywiste, zważywszy na wcześniej wskazany sposób definiowania przez Rawlsa terminu 'zobowiązanie'.

W sytuacji uznania takiego stanu rzeczy pozostają dwie alternatywne drogi, które można obrać. Można stwierdzić, że nie jesteśmy związani jakimikolwiek moralnymi więzami z instytucjami politycznymi, czyli nie posiadamy zobowiązania politycznego, bądź możemy się skłonić do poszukiwaniu podejścia skoncentrowanego na obowiązku, nie zaś zobowiązaniu. Zgodnie z drugą opcją, to właśnie koncepcja naturalnego obowiązku stała się alternatywą dla dotychczasowych nurtów. Eliminowała zgodę i dobrowolność, odwołując się bezpośrednio do zasady sprawiedliwości i obowiązków z niej wypływających.

Podstawowym jednak problemem będącym podstawą krytyki i podważania powyżej przytoczonych założeń jest kwestia owych instytucji i ich 'zastosowania' do jednostek<sup>110</sup>. Rodzi się w tym miejscu pytanie, co zatem oznacza 'stosowanie się' instytucji do jednostek. Aby bowiem móc być związanym obowiązkiem współpracy i przestrzegania prawa, musimy wiedzieć wobec czego jesteśmy związani. Na postawione pytanie najprościej odpowiedzieć w następujący sposób, a mianowicie, zarówno polityczne, jak i prawne instytucje ustanowione w ramach danej państwowości stosują się do ludzi rezydujących stale na obszarze jej terytorium. Odpowiedź taka wydaje się pozbawiona komplikacji, lecz nie jest takie pewne czy można ją uznać za w pełni satysfakcjonującą. Czy można bowiem z góry założyć, że zawsze sprawiedliwe instytucje, utworzone dla pewnej kategorii jednostek przebywających na danym obszarze, będą się do nich stosować?<sup>111</sup>.

Interesujący wydaje się przykład Simmonsa, często cytowany także przez innych komentatorów zagadnienia, dlatego też warto go tutaj przywołać. Załóżmy, że powołany do życia zostaje Instytut Wspomagania Politologów, który jest instytucją mającą na celu wspomaganie wszystkich politologów zamieszkałych permanentnie na obszarze województwa małopolskiego. Jest to instytucja funkcjonująca zgodnie ze sprawiedliwymi zasadami, zajmująca się poszukiwaniem miejsc pracy dla bezrobotnych politologów, oferująca programy szkoleniowe,

<sup>110</sup> Rawls mówi o obowiązku wspierania, współpracy i przestrzegania sprawiedliwych instytucji, które stosują się do nas. Zob. J. Rawls, *Teoria...*, *op. cit.*, s. 163–164.

<sup>111</sup> S. Cushing, *Rawls and Duty Based Accounts...*, *op. cit.*, s. 70.

staże dla wszystkich chętnych, granty naukowe oraz stypendia, dofinansowanie wyjazdów wakacyjnych itp., wymagająca jedynie obligatoryjnej wpłaty określonej kwoty przeznaczonej na pokrycie kosztów działalności. Jeśli zatem jest się politologiem zamieszkującym na obszarze województwa małopolskiego, czy oznacza to, że posiada się moralny obowiązek dokonywania określonej opłaty tylko dlatego, iż spełnia się kryteria a instytucja stosuje się do danej jednostki? Wydaje się to dyskusyjne. Oczywiście Simmons, jako główny krytyk idei politycznego zobowiązania, argumentowałby mocno, że nikt nie może przymusem narzucić moralnego obowiązku na drugą jednostkę, bez względu jak bardzo sprawiedliwa jest dana instytucja<sup>112</sup>. Nie może to stać również w sprzeczności z nadrzędnością głównej zasady traktującej o równym prawie jednostek do wolności. W związku z powyższym można uznać, że instytucja taka może stosować się do jednostki spełniającej kryteria, lecz jedynie w słabym sensie. Jednakże, aby móc mówić o silnym obowiązku, w tym konkretnym aspekcie teorii naturalnego obowiązku, wymóg zgody wydaje niezastąpiony.

Z przedstawionym w tym miejscu przykładem łączy się kwestia tak zwanego wymogu szczególności, lub też, innymi słowy, partykularności, która została wstępnie omówiona już w pierwszym rozdziale tej monografii. Zagadnienie 'stosowania się instytucji' do jednostek ma związek z wymogiem, jaki jest stawiany teoriom wyjaśniającym problem politycznego zobowiązania i gromadzi wielu zwolenników pośród teoretyków badających przedmiotowy problem. W większości nie godzą się oni z rozwiązaniem sugerującym, że polityczne zobowiązanie będzie się posiadać wobec każdej państwowości funkcjonującej w zgodzie ze sprawiedliwymi zasadami. Teoria naturalnego obowiązku Rawlsa ma zatem charakter generalny, brak bowiem w niej wyraźnego odniesienia do konkretnej wspólnoty, a o istnieniu obowiązku i jego mocy decyduje sprawiedliwy charakter instytucji, nie zaś związek między jednostką a jej państwowością. Obowiązki, lub zobowiązania o charakterze politycznym, powinny jednak charakteryzować się nie tyle generalnym wymogiem przestrzegania sprawiedliwych instytucji, lecz specjalnym rodzajem lojalności i posłuszeństwa okazywanym wobec konkretnej wspólnoty zorganizowanej politycznie<sup>113</sup>. Również Horton dość jasno wypowiada

<sup>112</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, op. cit., s. 148–151; por. J. Waldron, *Special Ties and Natural Duties*, „Philosophy and Public Affairs” 1993, t. 22, nr 1, s. 7.

<sup>113</sup> L. Green, *The Authority...*, op. cit., s. 227; por.: J. Waldron, *Special Ties...*, op.cit., s. 5; G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, op. cit., s. 25.



się w tej kwestii, wskazując, że „polityczne zobowiązanie jest rozumiane jako specjalny rodzaj moralnego związku zachodzącego między członkami i c h politycznej wspólnoty. Negacja tego punktu widzenia efektywnie niweczy założenia, na których mogłaby wesprzeć się teoria politycznego zobowiązania”<sup>114</sup>. Wyraźnie położony zostaje zatem nacisk na konkretną wspólnotę, a nie na wspólnotę polityczną w ogóle. W teorii Rawlsa „trudno odnaleźć wyraźne, specjalne powiązanie, jakie miałyby istnieć między jednostką a jej państwowością i świadczyłyby o bliskości i szczególności takiej relacji o charakterze politycznym”<sup>115</sup>. Z jednej strony można przychylić się i zaakceptować koncepcję naturalnego obowiązku, lecz – co podkreśla z kolei Dworkin – „obowiązek taki nie stanowi jednak dobrego wyjaśnienia legitymizacji, ponieważ nie wiąże obowiązków politycznych wystarczająco mocno z konkretną wspólnotą osób, na których ciążyą te obowiązki. Nie pokazuje też dlaczego Brytyjczycy mieliby jakiś szczególny obowiązek wspierania instytucji Wielkiej Brytanii. Na istnienie takiego specjalnego obowiązku nie możemy wysunąć argumentów praktycznych, które byłyby zależne od okoliczności. Brytyjczycy mają wprawdzie większe możliwości wspierania brytyjskich instytucji niż osoby innych narodowości, choć uznają oni ich instytucje także za w podobnym stopniu sprawiedliwe. Ten praktyczny argument nie oddaje jednak subtelnej natury owego szczególnego związku”<sup>116</sup>. Gdyby zgodzić się, że polityczne zobowiązanie wiąże wszystkich znajdujących się pod jurysdykcją każdej sprawiedliwej władzy, lub nawet jeśli nie znajdując się na jej obszarze powinni ją wspierać z tej racji, że jest sprawiedliwa, to w samej idei politycznego zobowiązania nie byłoby nic wyjątkowego. Takie zobowiązanie nie wiązałoby jednostki z żadną konkretną wspólnotą polityczną, nie byłoby ono zatem polityczne<sup>117</sup>.

Mimo tak uniwersalnego charakteru ugruntowanej na zasadzie sprawiedliwości koncepcji naturalnego obowiązku, która bezsprzecznie może być niezwykle atrakcyjnym podejściem, zważywszy na zaprezentowane argumenty, niezwykle trudno optować za możliwością wykorzystania tego ujęcia do wyjaśniania zagadnienia politycznego zobowiązania. Nawet zgadzając się na proponowane przez Rawlsa pojmowanie zobowiązania i na zastąpienie go obo-

<sup>114</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 16.

<sup>115</sup> J. Waldron, *Special Ties...*, *op. cit.*, s. 6.

<sup>116</sup> R. Dworkin, *Imperium prawa...*, *op. cit.*, s. 195.

<sup>117</sup> Zob. szerzej na ten temat: A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 31–35.

wiązkiem o charakterze politycznym, który daje się wyprowadzić z zasady sprawiedliwości, nie sposób dookreślić jego rzeczywistej mocy, a przede wszystkim niemożliwe jest zidentyfikowanie szczególnego charakteru relacji, która towarzyszy posiadaniu zobowiązania. Teoria Rawlsa miała w założeniu być alternatywą dla szeroko rozpowszechnianego i zarazem krytykowanego podejścia fair play, lecz, jak można z łatwością dostrzec, nie przyniosła oczekiwanego umocowania do politycznego zobowiązania, bowiem rozwiązując jedne problemy, jednocześnie zrodziła kolejne. Niektórzy autorzy (zwłaszcza Klosko) twierdzą, że zdecydowanie lepszym wyjściem będzie opracowywanie modyfikacji w ramach istniejących założeń fair play, które będą miały za zadanie ograniczyć do minimum możliwości przeprowadzenia konstruktywnej krytyki.

#### 4.2.3. Zasada fair play jako podstawa zobowiązań o charakterze politycznym

Niewątpliwie za najbardziej popularną i najszerzej dyskutowaną z teorii zaklasyfikowanych tutaj jako deontologiczne należy uznać ujęcie oparte na zasadzie fair play. Co prawda niektórzy autorzy przychylają się do stosowania innego określenia, posługując się terminami 'słuszność'<sup>118</sup> bądź 'uczciwość'<sup>119</sup> (*fairness*), jednak powszechnie przyjęto, że przytoczone określenia są traktowane w sposób zamienny<sup>120</sup>.

Jak już zostało wspomniane, jest to podejście cieszące się także obecnie dużym zainteresowaniem pośród teoretyków badających zagadnienie stanowiące przedmiot tego opracowania. Jednak, by w pełni zobrazować rozwój ujęcia opartego na zasadzie fair play, niezbędne jest cofnięcie się do artykułu Harta pod tytułem *Are There Any Natural Rights?* Zasada ta nie została jeszcze na jego łamach wyraźnie wyartykułowana, lecz można wnioskować, że tekst ten należy uznawać za swego rodzaju podstawę do dalszych prac zmierzających do rozwoju tejże idei. Najbardziej znamienne jest miejsce, w którym Hart wymienia sposoby kreacji uprawnień, lub też – innymi słowy – praw o charakterze szczególnym, specjalnym (*special rights*). Odróżnia je od praw

<sup>118</sup> Zob. M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie*, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa*, *op. cit.*, s. XXI.

<sup>119</sup> Zob. także O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 49, gdzie w przekładzie Porębskiego *fairness* funkcjonuje jako *uczciwość*.

<sup>120</sup> Na potrzeby niniejszego opracowania wydaje się bardziej wskazane posługiwanie się angielskim terminem 'fair play' ze względu na fakt, że na gruncie języka polskiego jest on popularny, a jego znaczenie nie budzi wątpliwości.

generalnych i dookreśla sposoby konstytuowania praw nazwanych przez siebie mianem szczególnych. Hart w pierwszym rzędzie wskazuje na najbardziej typowy sposób kreacji tychże praw w postaci złożenia obietnicy, która jest rodzajem szczególnej transakcji, ugody zachodzącej między jednostkami, rodzącej zobowiązanie należne jednej ze stron. Drugim sposobem, na który zwraca uwagę Hart, jest także opisana już uprzednio autoryzacja. Pociąga ona za sobą skutek w postaci uprawnienia, które jest dane wyłącznie osobie autoryzowanej, a zatem nosi znamiona uprawnienia szczególnego.

Najbardziej znamienne, z punktu widzenia omawianego zagadnienia, jest stwierdzenie Harta, że „szczególne uprawnienia są kreowane jedynie poprzez dokonanie wyboru przez stronę, na którą zobowiązanie takie jest nakładane, tak jak dzieje się w przypadku obietnic [...]. Trzecim, niezwykle ważnym źródłem szczególnych uprawnień, które można obserwować w różnych sferach życia, jest to, co może być określane mianem wzajemnych ograniczeń. Uważam, że polityczne zobowiązanie może być w pełni zrozumiałe tylko wówczas, gdy zobaczymy czym ono dokładnie jest i czym różni się od innych działań tworzących uprawnienia. [...] Kiedy pewna liczba jednostek przystępuje do wspólnego przedsięwzięcia, uwzględniając zasady, które poprzez podporządkowanie ograniczają ich wolność, wówczas mają one prawo oczekiwać podobnego podporządkowania od tych, którzy zyskują dzięki takiemu podporządkowaniu”<sup>121</sup>.

Wspomniane przez Harta zasady, którym należy się podporządkować, dają możliwość kreacji praw i obowiązków, lecz moralne zobowiązanie do przestrzegania przepisów będzie należne kooperującym ze sobą członkom społeczeństwa, pociągając jednocześnie prawo tychże członków do oczekiwania od innych posłuszeństwa tym właśnie regułom. Wynika z tego zatem, że zobowiązanie o charakterze politycznym będzie czymś odmiennym od wcześniej wymienionych moralnych powodów tworzących uprawnienia. Zobowiązanie takie posiadają bowiem jednostki będące członkami wspólnoty i jednocześnie współpracujące w ramach danego systemu społecznego. Ma ono zatem zupełnie inne źródło, które różni się wydatnie od powodu, jakim jest niekrzywdzenie innych, co leży, między innymi, u podłoża zobowiązań zaistniałych w wyniku złożenia obietnicy.

Mimo wyraźnego wyodrębnienia zobowiązania politycznego i wskazania na jego specjalny charakter, dotychczas przytoczone tezy Hart bynajmniej

<sup>121</sup> H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, „Philosophical Review” 1955, t. 64, nr 2, s. 184–185.

nie wskazują wprost na zasadę fair play. Wzmiankę w tej kwestii odnajdujemy dopiero w wywodzie podsumowującym całość zawartych w cytowanym artykule przemyśleń. Hart wiele miejsca poświęca wolności jednostek w ramach wspólnoty politycznej i w tym właśnie kontekście daje się rozpoznać jego dążenie do skonstruowania ujęcia skoncentrowanego wokół zasady fair play. Mianowicie będzie on przyjmował założenie, że „w przypadku obietnicy, zgody czy autoryzacji, poprzez którą zachodzi ingerencja w czyjąś wolność, uznajemy, iż jest to uprawnione, ponieważ jednostka sama zdecydowała o kreacji takiego roszczenia, czyniąc to na drodze wolnego aktu. W wypadku zaś wzajemnych ograniczeń praktycznie mówimy, że zaistniałe roszczenie ingerujące w czyjąś wolność jest uprawnione, ponieważ jest słuszne (*fair*)”<sup>122</sup>.

Począwszy od wyartykułowania przez Harta powyższego założenia rozpoczął się etap budowania koncepcji teoretycznej opartej na zasadzie fair play. Znamienny wpływ na rozwój tej idei wywarł niewątpliwie Rawls, formułując definicję tej właśnie zasady: „Założmy, że istnieje wzajemnie korzystny i sprawiedliwy układ społecznej kooperacji, a pożytek, który on przynosi może być osiągnięty wtedy, gdy wszyscy, lub prawie wszyscy, współpracują. Założmy dalej, że taka współpraca wymaga pewnego poświęcenia od każdej z osób, lub przynajmniej powoduje pewne ograniczenie jej wolności. Założmy wreszcie, że korzyści osiągnięte dzięki współpracy są, do pewnego stopnia, darmowe, czyli, że ten układ kooperacji jest płynny (niestabilny) w takim sensie, że jeśli osoba wie, iż wszyscy (lub prawie wszyscy) będą wykonywać swe zadania, będzie ona nadal w stanie mieć udział i czerpać z tego układu, nawet jeśli sama w nim nie uczestniczy. W świetle tych warunków, osoba przyjmująca korzyści płynące z tego układu jest związana obowiązkiem fair play, by wykonywać swe zadania i tym samym nie korzystać z darmowych dóbr, jeśli jednocześnie nie współpracuje [przy ich wytwarzaniu – przyp. M.M.]”<sup>123</sup>.

Wkład Harta i Rawlsa w budowanie przedmiotowej koncepcji niewątpliwie nie powinien być niedoceniany, choć równocześnie należy przyznać, że propozycja pierwszego z wymienionych jest jedynie załączkiem idei, natomiast Rawls rozwinął zasadę fair play w innym kontekście niż wymagałaby tego teoria wyjaśniająca zjawisko politycznego zobowiązania. Próbując ominąć trudności związane z omawianą zasadą, opracował on odrębną koncepcję opartą

<sup>122</sup> *Ibidem*, s. 190–191.

<sup>123</sup> J. Rawls, *Legal Obligation and Duty of Fair Play...*, *op. cit.*, s. 9–10.

na naturalnym obowiązku sprawiedliwości, która miała w swym założeniu być podstawą do umocowania tychże zobowiązań. Już w swej definicji zasady fair play w wyraźny sposób podkreślił konieczności istnienia układu o sprawiedliwym charakterze<sup>124</sup> (czego nie spotykamy u Harta), przenosząc punkt ciężkości z wzajemności i kooperacji właśnie na sprawiedliwość układu i obowiązek sprawiedliwej kooperacji w jego ramach<sup>125</sup>. Nie stało się jednak tak jak tego oczekiwał Rawls, ze względu na fakt, że w pierwszym rządzie zasada fair play znalazła kontynuatorów, którzy do chwili obecnej nie ustają w wysiłkach nad jej rozwijaniem, a podejście oparte na naturalnym obowiązku sprawiedliwości okazało się równie, o ile nie bardziej, problematyczne w odniesieniu do kwestii politycznego zobowiązania niż można było się tego początkowo spodziewać.

Kreśląc jedynie w zarysie podejście Rawlsa, warto w tym miejscu podjąć próbę wyłożenia bardziej uwspółcześnionej i rozbudowanej wersji zasady fair play oraz skupić się na kwestiach, które bezpośrednio dotyczą problemu politycznego zobowiązania. Dla porządku wypada jedynie zaznaczyć, że bardziej szczegółowa analiza koncepcji Rawlsa, jej krytyka i próba obrony, zostanie poczyniona w innym miejscu, mianowicie w podrozdziale poświęconemu wyłącznie temu zagadnieniu.

Dotychczasowe uwagi doprowadziły nas do miejsca, w którym warto wymienić zespół czynników uszeregowanych przez Klosko, jednego z najznamienszych propagatorów tego ujęcia. Według niego, od tych czynników jest uzależniona zasada fair play, choć w dużej mierze już uprzednio pojawiły się one w definicjach Harta i Rawlsa. A zatem w pierwszym rządzie mamy do czynienia z koniecznością istnienia pewnego wspólnego przedsięwzięcia lub układu opartego na współpracy. Po drugie, podjęte w ramach tejże kooperacji wysiłki, czynione w zgodzie z określonymi regułami, skutkują korzyściami dla tych, którzy współpracują w ramach przedsięwzięcia bądź układu. Po trzecie

<sup>124</sup> Niewątpliwie problematyczne jest wyraźne rozdzielenie na gruncie języka polskiego terminów 'sprawiedliwość' oraz 'słuszność' (*fairness*) lub 'fair play', są one bowiem traktowane zamiennie i nierzadko *fairness* jest tłumaczone jako sprawiedliwość. Niemniej jednak omawiane w tym miejscu zagadnienie wymaga koniecznego rozróżnienia tych dwu określeń.

<sup>125</sup> Negując wymóg sprawiedliwości układu, Simmons twierdził, że „moc zasady fair play wydaje się być zachowana, przykładowo nawet w pewnych przestępczych układach, albowiem wyjątkowe uprawnienia i zobowiązania, które wyrastają z mocy tej zasady, [...] są wynikiem szczególnych relacji istniejących między kooperującymi uczestnikami. Istnieje słuszny podział ponoszonych ciężarów posiadany przez uczestników czerpiących korzyści, dlatego że wszyscy poświęcili się, by każdy z nich mógł je czerpać w ramach układu kooperacji”. Zob. A.J. Simmons, *The Principle of Fair Play*, „Philosophy and Public Affairs” 1979, t. 8, nr 4, s. 314.

zaś, tak rozumiana współpraca wymaga od jednostek podporządkowania się rozmaitym ograniczeniom, dlatego też jest niewątpliwą niedogodnością i ciężarem dla kooperujących podmiotów. Czwarty ze wskazanych wyznaczników zakłada, że współpraca istotnej większości, lecz niekoniecznie wszystkich jednostek, jest wymagana, by wytworzyć oczekiwane korzyści. Z tego też względu istnieje dystynkcja pomiędzy tymi jednostkami, które poddały się wymaganym ograniczeniom, a tymi, którzy tego nie uczynili, odmawiając współpracy. W tym kontekście kwestia braku obowiązkowego uczestnictwa wszystkich w układzie współpracy została już podkreślona przez Rawlsa. Wreszcie za piątą cechę uznaje się element również uprzednio wskazany przez Rawlsa, czyli stwierdzenie, że jednostki, które nie współpracują są także beneficjentami korzyści płynących z wysiłku jednostek kooperujących<sup>126</sup>.

Dwa ostatnie warunki mogą w istotny sposób wpływać na całokształt zasady fair play. Nie wolno bowiem nie dostrzegać istoty założeń obecnych w zasadzie fair play, dla której, jak już wcześniej zostało zaznaczone przez Harta, moralną podstawą jest bez wątpienia zasada wzajemnych ograniczeń. Rodzi to zatem niebagatelną wątpliwość. Skoro bowiem kooperujące jednostki A poświęcają się w celu wytworzenia określonych dóbr, to z osiągniętych tą drogą benefitów nie powinny korzystać jednostki B, które nie ponoszą takich ciężarów i nie nakładają na siebie określonych restrykcji. Taka sytuacja musiałaby zostać określona jako pozbawiona słuszności (*unfair*), bowiem podobne jednostki powinny być bezwzględnie traktowane w sposób podobny<sup>127</sup>. Innymi słowy, z moralnego punktu widzenia traktowanie jednostek w sposób podobny oznacza, że posiadają one równy status moralny<sup>128</sup>.

Aby doprowadzić do stanu, w którym zasada fair play byłaby przywrócona w sytuacji czerpania przez jednostkę korzyści, należałoby spełnić jeden z trzech warunków: albo jednostka B przestanie otrzymywać korzyści, albo inni zostaną zwolnieni z ponoszonych ciężarów i ograniczeń, lub B zacznie partycypować w niedogodnościach, ciężarach i ograniczeniach w podobnym zakresie, jak ma to miejsce w wypadku jednostek A<sup>129</sup>. Jeśli jednak rozpatruje się zasadę fair play jako podłoże zobowiązań, można założyć, że członkowie

<sup>126</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 34.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> J. Griffin, *Some Problems of Fairness*, „Ethics” 1985, t. 96, nr 1, s. 102.

<sup>129</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 34–35.

wspólnoty w sposób uprawniony będą mogli nałożyć na B zobowiązanie kooperacji (uciekając się przykładowo do tak zwanego 'wzajemnego przymusu'<sup>130</sup>), dlatego też dwie pierwsze możliwości mogą okazać się nieprzystające, pozostaje więc jedynie trzecia ze wskazanych opcji. Uprawnienie takie wynika z dwóch podstawowych założeń, a mianowicie, po pierwsze, niekooperująca jednostka B nie może nie uzyskiwać pewnych korzyści od współpracujących jednostek, po drugie zaś, potencjalne zalety płynące z braku kooperacji nie mogą objąć pozostałych z tej prostej przyczyny, że dobra wytwarzane w wyniku kooperacji są niemożliwe do wyeliminowania, gdyż są niezbędne<sup>131</sup>. Do tej kwestii warto będzie jeszcze wrócić przy analizie problemu 'pasażerów na gapę' w kontekście zarzutu w postaci 'warunku limitującego'.

W odniesieniu do wyłożonych przez Klosko uwag nasuwają się dwie interesujące kwestie. W myśl pierwszej z nich da się skonstatować, że w sytuacji, gdy jednostki nie są podobne, ponieważ nie posiadają takich samych możliwości, chociażby z racji swej niepełnosprawności, wtedy to, mimo braku kooperacji i związanych z nią ciężarów, mogą one partycypować w korzyściach, nie zaburzając zasady fair play. Drugi problem stanowi zagadnienie charakteru dóbr. Istotne jest bowiem, czy są to korzyści (dobra) możliwe do wykluczenia oraz czy można uniknąć ich przyjęcia, co w wyraźny sposób łączy się pierwszym z wymienionych wyżej założeń.

Właśnie niemożność uniknięcia partycypowania w korzystaniu z danego dobra stała się podstawą krytyki koncepcji fair play, rozumianej jako podstawa do ugruntowania idei politycznego zobowiązania<sup>132</sup>. Powracając jednak do podziału na dobra możliwe i niemożliwe do wykluczenia, za te pierwsze można uznać takie, do których dostęp może być w prosty sposób zamknięty lub ograniczony wyłącznie do grupy jednostek, które partycypowały przy jego tworzeniu. Istnieją jednak takie dobra, których dostępności nie sposób ograniczyć jedynie dla pewnej grupy, jak na przykład, wolne od zanieczyszczeń powietrze, przepisy prawa gwarantujące porządek wewnętrzny, a także inne, rozmaite dobra, które można niemal w nieskończoność mnożyć. Nierzadko

<sup>130</sup> G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, t. 162, nr 3859, s. 1247. Hardin zaznacza, że dla liberałów przymus ma „brudny wydźwięk”, lecz może on zostać zaakceptowany właśnie w formie przymusu wzajemnego.

<sup>131</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>132</sup> D. Mapel, *Fairness, Political Obligation, and Benefits Across Borders*, „Polity” 2005, vol. 37, nr 4, s. 429.

określa się je również powszechnie znanym terminem dóbr publicznych<sup>133</sup>. Z partycypacji w tego typu dobrach, po pierwsze, nie sposób wykluczyć jakiegokolwiek jednostki, nawet takiej, które nie partycypują w układzie, po drugie zaś, produkcja takich dóbr zależy od współpracy dużej liczby jednostek<sup>134</sup>.

Trudno tutaj oprzeć się ponownie na argumentach dotyczących przymusowości otrzymywanych dóbr, zwłaszcza w sytuacji, gdy zakłada się, że są one niemożliwe do wykluczenia. Problem ten zostanie jednak rozwinięty w dalszej kolejności. W tym miejscu należy powrócić do kwestii wiedzy, lub też świadomości podmiotu. Warto zadać pytanie, czy otrzymywana zatem korzyść może zostać uznana za podstawę posiadania zobowiązania niepartycypującego podmiotu w sytuacji, gdy podmiot ten nie będzie świadomy, że otrzymuje określone dobra, lub też nie będzie świadomy, że dobra te istnieją dzięki kooperacji w danym układzie?<sup>135</sup> Otóż w tym przypadku brak posiadanej wiedzy i świadomości w przedmiocie partycypowania w wytworzonych dobrach może w pewnym sensie dyskwalifikować założenia zasady fair play, jeśli przyjmie się konieczność świadomej akceptacji, jak tego chcą niektórzy autorzy<sup>136</sup>. Jednostka musi „chcieć i wiedzieć, że przyjmuje dane dobro”, a także mieć świadomość skąd dobro takie pochodzi<sup>137</sup>. Należałoby przy tym spełnić także inne warunki, czyli uznawać, że dobra, które są otrzymywane przez jednostki, posiadają istotną wartość<sup>138</sup>, muszą być bowiem warte poniesionego wysiłku i utrzymywania ścisłej współpracy z innymi (tak dzieje się w wypadku, gdy spełniają one warunek ‘niewykluczalności’, są zatem dla jednostek niezwykle cenne). Konieczność spełnienia tych warunków może, aczkolwiek nie musi, w dość wyraźny sposób uszczuplić wachlarz możliwości, w których to może zaistnieć zobowiązanie polityczne oparte na zasadzie fair play. W związku z powyższym może okazać się, jak tego chcą cytowani krytycy tej zasady, że nie będzie ona stanowić wystarczająco mocnej podstawy do umocowania politycznego zobowiązania.

<sup>133</sup> Pojęcie dóbr publicznych kojarzyć się może wydatnie z osobą ekonomisty Paula Samuelsona, który uznawany jest za twórcę ekonomicznej teorii dóbr publicznych.

<sup>134</sup> G. Klosko, *Presumptive Benefit, Fairness and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, t. 16, nr 3, s. 243.

<sup>135</sup> *Idem*, *The Principle of Fairness and Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 51.

<sup>136</sup> R. Arneson, *The Principle of Fairness and Free-Rider Problems*, „Ethics” 1982, t. 92, nr 4, s. 631; A.J. Simmons, *The Principle of Fair Play...*, *op. cit.*, s. 327.

<sup>137</sup> A.J. Simmons, *The Principle of Fair Play...*, *op. cit.*, s. 327.

<sup>138</sup> R. Arneson, *The Principle of Fairness and Free-Rider...*, *op. cit.*, s. 632.



Zasada fair play, jak twierdzi Klosko, „nie jest wobec tych zarzutów bezradna”<sup>139</sup>. Wychodzi on ze słusznego założenia, że zastosowanie zasady fair play nie jest tożsame ze zgodą. Element akceptacji, w przypadku dóbr niemożliwych do wykluczenia, nie stanowi podstawy samej zasady fair play. Mimo że zasada ta jest niejednokrotnie ściśle łączona z teorią zgody<sup>140</sup> (czego raczej nie można uznać za poprawne)<sup>141</sup>, to jednak w swojej współczesnej formie zdecydowanie różni się od tej drugiej. Jako kolejny argument, który ma za zadanie pomniejszyć stawiany zarzut w formie warunku limitującego (*limiting condition*), czyli domniemanego nieistnienia zobowiązania do kooperacji w wypadku jednostek niewyrażających zgody, należy niewątpliwie uznać wnioski płynące z rozważań w kwestii sytuacji tak zwanych ‘pasażerów na gapę’ (*free riders*). Wątpliwości co do trafności założeń zasady fair play w kwestii ‘pasażerów na gapę’ prezentuje Robert Nozick, wskazując, że jeśli nawet prawie wszyscy mieszkańcy danego osiedla powołaliby do życia grupę sprząającą, w której miałyby partycypować każdy lokator w wyznaczonych terminach, to i tak osoba, dla której czystość ulic jest obojętna (lub nawet jeśli woli, by były one brudne), mogłaby odmówić udziału w akcji<sup>142</sup>. W takim oto wypadku, mimo że większość lokatorów podjęłaby współpracę, a on by odmówił, nie oznaczałoby to, iż dopuścił się przy tym niewykonania zobowiązania.

Wobec powyższych uwag można wysunąć zarzut, że w swoich przykładach Nozick koncentruje się wokół niewielkiej ceny, czy też wartości dóbr uzyskiwanych przez ‘pasażerów na gapę’. Można jednak, dla kontrastu, wyobrazić sobie następującą sytuację. Mianowicie tak zwany ‘pasażer na gapę’ A nie chce partycypować w systemie, lecz wie, że dobra, które tak czy owak otrzyma, są cenne i w jego interesie jest skorzystanie z nich. Jednocześnie najbardziej korzystnym wyjściem, według A, okaże się taka sytuacja, w której będzie on korzystał z dóbr, nie ponosząc jednocześnie jakichkolwiek ciężarów. Taka sy-

<sup>139</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation*, „Ethics” 1987, t. 97, nr 2, s. 356.

<sup>140</sup> C.A. Tilt, G.S.F. Lubansky, *The Political Obligations of Corporations: Justifying A Role for the State in Enforcing Accountability*, <http://www.ssn.flinders.edu.au/business/research/papers/99-5main.htm> [dostęp: 03.05.2008].

<sup>141</sup> Wypada wspomnieć w tym miejscu, że istnieje niezaprzeczalny związek pomiędzy zasadą fair play a współczesnymi teoriami zgody, wszak sam Rawls odwoływał się do idei kontraktu. Jednocześnie, pomimo wspomnianego związku, nie można sprowadzać całości koncepcji fair play jedynie do formy teorii zgody, nie można tym samym wymagać, by spełniała również wymogi jakie zwykle są stawiane temu ujęciu.

<sup>142</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 119.

tucja jednak może mieć sens tylko wtedy, gdy A będzie niemal pewny, że przeważająca liczba jednostek X nie zacznie postępować podobnie, ponieważ wówczas dobra przestałaby być dostarczane<sup>143</sup>. Ponadto, mimo że pasażer na gapę nie może zostać pozbawiony dóbr, może spotkać się z sankcją płynącą ze strony współpracujących jednostek, które mogą odciąć go od innych dóbr, mianowicie takich, które w odróżnieniu od tych pierwszych są możliwe do wykluczenia<sup>144</sup>.

Co zaś tyczy się kwestii braku czynnika świadomości, Klosko odiera atak Simmonsa i ucieka się do stwierdzenia, że praktyka społeczna wskazuje jednak, iż ludzie są świadomi istotności tych dóbr, które są uznawane za niemożliwe do wykluczenia. Ponadto, nawet jeśli nie są świadomi pewnych mechanizmów ich wytwarzania, dostarczania i pochodzenia „nie jest do końca jasny związek, jaki istnieje między ich wiedzą w tym względzie a zobowiązaniem do kooperowania w ich [wytwarzaniu lub – przyp. M.M.] dostarczaniu”<sup>145</sup>.

Można zauważyć, że poczynione przez Klosko modyfikacje dają możliwość odparcia argumentów krytycznych wysuniętych przez Simmonsa. Za jedną z głównych zmian wprowadzonych przez Klosko, o ile nie najbardziej znamiennej, należy uznać niewątpliwie zabieg ograniczający zakres dóbr, i tym samym zakres zasady fair play, do kategorii dóbr określonych mianem korzyści domniemanych i niemożliwych do wykluczenia, niezbędnych i niezastępowalnych. Dodać należy, że dobra te cechuje również niepodzielność – na co zwraca uwagę David Lefkowitz – „co w tym sensie będzie oznaczać powszechną dostępność tych dóbr, bez konieczności ponoszenia dodatkowych kosztów”<sup>146</sup>.

Na podstawie dotychczas zaprezentowanych analiz wydaje się zasadne wskazać w tym miejscu trzy warunki proponowane przez Klosko, których spełnienie jest konieczne, by móc mówić o istnieniu zobowiązania do kooperacji w układach, które powstają w celu produkcji i dostarczania dóbr niedających się wykluczyć. A zatem, po pierwsze, dobra takie muszą stanowić określoną wartość, która będzie uzasadniała podejmowanie wysiłków w celu ich dostarczania, po drugie, przyjęcie takich dóbr łączy się zawsze z domniemaną

<sup>143</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, *op. cit.*, s. 38.

<sup>144</sup> D. McDermott, *Fair-Play Obligations*, „Political Studies” 2004, t. 52, nr 2, s. 230.

<sup>145</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, *op. cit.*, s. 51.

<sup>146</sup> D. Lefkowitz, *The Nature of Fairness and Political Obligation: A Response to Carr*, „Social Theory and Practice” 2004, nr 30, s. 7.

korzyścią (*presumptively beneficial goods*)<sup>147</sup> płynącą z takiego zachowania, po trzecie zaś, zarówno korzyści z dóbr, jak i ponoszone ciężary i ograniczenia muszą być słusznie dystrybuowane. Uszczegółowić jeszcze należy, że drugi z wymienionych warunków odnosi się w szczególności do dóbr, których nie da się zastąpić, ponieważ są one konieczne, niezbędne do prowadzenia normalnej egzystencji (np. bezpieczeństwo jednostek czy ochrona ich integralności fizycznej).

Mając na uwadze powyższe warunki, Klosko utrzymuje, że zasada fair play jest w stanie generować polityczne zobowiązanie. Warunki te stały się jednak również przedmiotem krytycznych uwag. W szczególności starano się wykazać, że pierwszy z nich powinno uznać się za zbyt techniczny. Wynika to bowiem z przypuszczenia, że drugi z proponowanych warunków niejako zawiera w sobie pierwszy. Trudno bowiem, w myśl tego zarzutu, wyobrazić sobie bezwartościowe dobra, które są jednocześnie przypuszczalnie korzystne, zatem należy wywnioskować, że argumentacja Klosko może zasadniczo zostać ograniczona do warunku drugiego i trzeciego oraz wskazanej konkluzji, z jednoczesnym pominięciem zbyt technicznego warunku pierwszego. Niemniej jednak krytyka ta niekoniecznie musi być destruktywna dla całej koncepcji, nie wydaje się też uzasadnione podważanie całokształtu propozycji wyłącznie z powodu braku wyraźnej odrębności dwu pierwszych warunków. Niewykluczone, że autor wskazał je jako oddzielne, by podkreślić ich zawartość treściową, lecz w założeniu miały się wzajemnie uzupełniać, stanowić swego rodzaju tandem<sup>148</sup>.

Nieco inaczej podchodzi do problemu Jonathan Wolff, koncentrując się w swej krytycznej argumentacji na innym punkcie koncepcji Klosko. Wskazuje on, że pierwszy oraz trzeci z zaproponowanych warunków były już wcześniej proponowane przez innych autorów<sup>149</sup>. Sam zaś skupia się na analizie oraz ukazaniu argumentów świadczących za brakiem potrzeby uciekania się do stawiania warunku drugiego. Wspomniany warunek, jak już było to zaznaczone, w sposób domniemany zakłada istnienie i dostarczanie dóbr zawsze

<sup>147</sup> Dobra te mogą być kojarzone z dobrami podstawowymi, które definiował Rawls. Jest to jednak, co warto zaznaczyć, kategoria węższa, bowiem Klosko ogranicza je wyłącznie do niezbędnych dóbr publicznych.

<sup>148</sup> Pukas optuje w swej dysertacji za takim właśnie rozwiązaniem postawionego problemu, zob. S. Pukas, *On Klosko's Account...*, *op. cit.*, s. 73.

<sup>149</sup> R. Arneson, *The Principle of Fairness and Free-Rider Problems*, „Ethics” 1982, t. 92, nr 4, s. 617–618, za: J. Wolff, *Political Obligation, Fairness, and Independence*, „Ratio” (New Series) 1995, t. 8, nr 1, s. 93.

korzystnych dla jednostek. Zapewnienie bezpieczeństwa, integralności jednostek, obrony przed zewnętrznymi zagrożeniami oraz wiele podobnych dóbr można zaklasyfikować właśnie do tej kategorii. Można zatem stwierdzić, że wymienione dobra są pożądanymi bez wyjątku przez wszystkich, ponieważ są one konieczne do prowadzenia normalnej egzystencji. Jednakże, jeśli spojrzeć na postawione warunki, okazuje się ponownie, że do zaistnienia zobowiązań opierających się na zasadzie fair play wystarcza spełnienie warunku pierwszego i trzeciego, gdzie pierwszy warunek odnosi się do wartości tych dóbr. Dostarczanie wszelkich korzyści, nawet tych o niskiej wartości, jeśli tylko przewyższa koszty i zaspokaja warunek uczciwej dystrybucji, jest wystarczającą podstawą do politycznego zobowiązania<sup>150</sup>. Co jednak ciekawe, Wolff zgadza się, że indywidualne preferencje mogą w wydatny sposób się różnić, zatem trudność leży w obiektywnej ocenie korzyści jakie niesie ze sobą dane dobro<sup>151</sup>.

W odpowiedzi na krytyczne uwagi Wolffa Klosko stara się ukazać argumenty świadczące za utrzymaniem drugiego z postawionych warunków. Stwierdza on, że warunek ten umożliwia zniwelowanie trudności w wykazywaniu, „że dany pakiet dóbr jest wart swej ceny”<sup>152</sup>. W dużej mierze można uznać taki argument za słuszny, choć ma on charakter wyraźnie pragmatyczny, co może wydawać się niewystarczające. Byłoby bowiem dość problematyczne uznanie, że warunek, który zaledwie ułatwia osiągnięcie jakiegoś celu lub czyni go prostszym, jest równocześnie niezbędnym, by cel ten osiągnąć<sup>153</sup>. Zatem nadal obiekcje Wolffa pozostają utrzymane w mocy z racji niewystarczającej riposty Klosko. Niemniej wyłożona przez Klosko teza nie jest ostanią, która może posłużyć obronie warunku drugiego. Można założyć, że kooperujące układy dostarczające dobra określone w drugim warunku są dzięki temu w stanie ustalać treść zobowiązania odbiorcy. Odrzucając ten warunek, może okazać się, że zasada fair play nadal nie wychodzi na przeciw zarzutom Nozicka. Co więcej, jeśli drugi warunek zostanie utrzymany, każdy kto korzysta z zawartych w nim dóbr może z łatwością uznać, że nie ma zamiaru kooperować. Jeśli bowiem ktoś utrzymuje swoją obojętność w tym względzie, jest wyraźnie

---

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> S. Pukas, *On Klosko's...*, *op. cit.*, s. 75.

<sup>152</sup> G. Klosko, *Fixed Content of Political Obligations*, „Political Studies” 1998, t. 46, nr 1, s. 62.

<sup>153</sup> S. Pukas, *On Klosko's...*, *op. cit.*, s. 77.

wówczas „nieszczery i może zostać przymuszony do współpracy”<sup>154</sup>. Ostatni z argumentów jest jednak przypuszczeniem jakie czyni Pukas w odniesieniu do ewentualnego argumentu mogącego wzmocnić obronę Klosko, który chce utrzymać zasadność warunku drugiego.

Podsumowując, warto odnieść się do jednej jeszcze kwestii, która w różnorański sposób jawi się w zaprezentowanych powyżej ujęciach. Mowa mianowicie o zagadnieniu sprawiedliwości. Rawls, jak już było zaznaczone, w odróżnieniu od Harta i Klosko, wskazuje, że układy kooperacji działające na podstawie zasady fair play powinny cechować się również sprawiedliwością. Jednak z drugiej strony, odwołując się do dotychczasowej analizy, można stwierdzić, że zobowiązania wyrastające z zasady fair play nie są uzależnione od kooperującego układu, który musi spełniać wymogi układu sprawiedliwego, bowiem wiążąca moc tychże zobowiązań nie jest uwarunkowana bezpośrednio przez tę jego cechę. Nie oznacza to oczywiście, że dla danego układu jest bez znaczenia to, czy jest on sprawiedliwy, czy też nie, aczkolwiek wymóg sprawiedliwości nie stanowi podstawowego warunku do ukonstytuowania się i mocy wiążącej zobowiązań.

Można zatem przypuszczać, że dopuszczalne będzie istnienie zobowiązań opartych na zasadzie fair play, podczas gdy przykładowo cele takiego przedsięwzięcia mogą nie współgrać z samą zasadą sprawiedliwości. Ujmując rzecz ściślej, choć spełnienie warunku sprawiedliwości może mieć związek z dystrybucją korzyści i ponoszonych ciężarów w ramach danego układu kooperujących jednostek, i w związku z tym może tworzyć bazę, na podstawie której s łu s z n o ś ć wzajemnych relacji uczestników może być znacznie prościej zagwarantowana, to jednak wymogi zasady fair play niekoniecznie mają związek z tą właśnie podstawą. Dzieje się tak dlatego, ponieważ elementem znacznie bardziej kluczowym dla aplikacji zasady fair play jest nie tyle sprawiedliwość, ile proporcjonalność<sup>155</sup>. Właśnie ta uwaga stanowi główny punkt rozważań na temat zasady fair play i jej funkcjonowania, bowiem w sposób wyraźny ukazuje, że stosuje się ona do partycypujących jednostek dopóty, dopóki korzyści, które one uzyskują, są współmierne do ponoszonych kosztów bądź ciężarów, które każda ze stron ponosi. Zatem to nie sprawiedliwość, lecz proporcjonalność stanowi przesłankę prawidłowego zastosowania i funkcjonowania układów opartych na współpracy fair play.

<sup>154</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>155</sup> Tego typu wniosek można wysnuć na podstawie uwag między innymi: G. Klosko (*Presumptive...*, *op. cit.*, s. 253) oraz A.J. Simmonsa (*Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 112–114).

Jak już uprzednio było wzmiankowane, pewne problemy może nastęrcząć dokonanie wyraźnej dystynkcji pojęć słuszności i sprawiedliwości, niemniej jednak takie rozróżnienie było niezbędne. Ostatecznie można wysnuć wniosek, że sprawiedliwość nie stanowi wewnętrznej cechy, która by zawsze charakteryzowała zasadę fair play, aczkolwiek z drugiej strony nie należy umniejszać jej znaczenia w ramach danego, politycznego układu. Może być bowiem ona uważana za zewnętrzny warunek tej zasady. Uszczegóławiając, choć sama zasada fair play, jako podstawa umocowania politycznego zobowiązania, powinna być rozpatrywana z uwzględnieniem jej wewnętrznych przesłanek, to mimo wszystko jej aplikacja nie jest niezależna od sprawiedliwego charakteru funkcjonujących instytucji.

Omówiona zasada, mająca stanowić podstawę do istnienia zobowiązania o charakterze politycznym, wydaje się być w dużej mierze satysfakcjonującym podejściem, niemniej nie pozbawionym wad. Argumenty wysunięte przez Klosko, które miały na celu dać odpór krytyce Simmonsa, nie są jednak na tyle zadowalające, by bezsprzecznie oddalić wszelakie ataki<sup>156</sup> płynące ze strony zarówno zwolenników zmodyfikowanej wersji teorii zgody, jak i tych, którzy negują samo założenie zobowiązania politycznego. Niewątpliwie jednak spośród wszystkich ujęć zaklasyfikowanych do grona teorii deontologicznych, właśnie to podejście jest najbardziej rozpowszechnione i rozwijane. Co więcej, nieprzerwanie stanowi ono przedmiot toczącego się współcześnie dyskursu, będąc konkurencją dla zmodyfikowanych koncepcji zgody i jednocześnie inspiracją dla teoretyków nadal poszukujących odmiennych źródeł umocowania politycznego zobowiązania, chociażby odwołujących się do teorii asocjacji.

Na podstawie dotychczasowych analiz można stwierdzić, że z pewnością wartości takie jak przyjaźń, a w szczególności zasada fair play w mniejszym stopniu są uzależnione od wyrażenia zgody, niemniej jednak, jeśli przesunemy akcent z relacji zachodzącej pomiędzy dwiema jednostkami na większe

---

<sup>156</sup> Jednym z argumentów stosowanych w celu osłabienia zmodyfikowanej wersji Klosko jest poruszona przez Craiga Carra kwestia dóbr niemożliwych do wykluczenia. Uważa on, że pomimo atrakcyjności takiego podejścia nadal nie wiadomo dlaczego właśnie niemożność wykluczenia pewnych dóbr ma powodować zaistnienie zobowiązania fair play? Niemożność wykluczenia danego dobra z produkcji i powszechnej dystrybucji nie jest koniecznym warunkiem do powstania zobowiązania fair play z tej racji, że zobowiązanie takie może powstać również w sytuacji otrzymania dóbr możliwych do wykluczenia, wytwarzanych również przez jakiś kooperujący układ. Zob. C. Carr, *Fairness and Political Obligation*, „Social Theory and Practice” 2002, t. 28, nr 1, s. 12 oraz *idem*, *Fairness and Political Obligation – Again: A Reply to Lefkowitz*, „Social Theory and Practice” 2004, t. 30, nr 1, s. 33–57.

społeczności, może okazać się, że wymóg wzajemnego respektu zdaje się proporcjonalnie słabnąć<sup>157</sup>. Z kolei zobowiązania wyrastające z obietnicy są w równym stopniu wiążące dla wszystkich, lecz wymagają od jednostek dobrowolnego aktu zgody, co było zresztą wielokrotnie podważane. Czy zatem jest uprawnione twierdzenie, że zobowiązanie nie konstryuuje się w ramach dobrowolnego wyboru, a jego powstanie wiąże się z koniecznością istnienia wspólnoty wymagającej ustanowienia władzy, która to władza będzie w dalszej kolejności uprawniona do kreowania i nakładania w dobrej wierze norm wiążących ogół społeczeństwa? W udzieleniu odpowiedzi na te i inne pytania może okazać się pomocna analiza asocjacyjnego podejścia do kwestii zobowiązania politycznego.

### 4.3. Wspólnotowa koncepcja politycznego zobowiązania

Omówione dotychczas podejścia do problemu politycznego zobowiązania, zakładające kontrakt społeczny bądź zgodę, zawierały znamienne dla całości kształtu tych ujęć element dobrowolności. Od czasu traktatów zaprezentowanych przez Hobbesa i Locke'a, powszechnie uznanych teoretyków woluntarystycznego kontraktu społecznego, postrzegane z tego punktu widzenia wspólnoty polityczne miały charakteryzować się, między innymi, trzema istotnymi cechami<sup>158</sup>. Po pierwsze, jak było niejednokrotnie podkreślane, polityczne zobowiązanie obywateli jest ugruntowane dzięki dobrowolnemu przeniesieniu uprawnień, które w dalszej kolejności zyskują rządzący. Po drugie, dość rozpowszechniona jest pośród zwolenników tego podejścia teza, która plasuje zobowiązanie w logicznej korelacji z władzą polityczną. Jej zwolennicy będą uznawać, że akt zgody, który stanowi podstawę do sprawowania władzy, jest ściśle powiązany z zakresem zobowiązań o charakterze politycznym<sup>159</sup>. Po trzecie zaś, zwolennicy ujęcia woluntarystycznego są przekonani, że wiele współczesnych systemów posiada uprawnienie do sprawowania rządów w sytuacji, gdy władza jest wykonywana sprawiedliwie i ochrania podstawowe

<sup>157</sup> P. Soper, *The Ethics of Deference: Learning from Law's Morals*, Cambridge 2002, s. 164.

<sup>158</sup> A.J. Simmons, *Voluntarism and Political Associations*, „Virginia Law Review” 1981, t. 67, nr 1, s. 19.

<sup>159</sup> Zasada korelacji została omówiona w trzeciej części pierwszego rozdziału, zob. rozdz. 1.

interesy obywateli<sup>160</sup>. Ten właśnie element bierze pod szczególną rozważę Pitkin, wskazując tym samym na jeden z podstawowych problemów obecnych w teorii Locke'a. Zauważa mianowicie, że to nie dobrowolna zgoda jest istotna, lecz ważniejszy jest charakter rządu, jeśli bowiem jest on niesprawiedliwy, wówczas nie można na niego się zgodzić, ani tym bardziej przestrzegać jego dyrektyw<sup>161</sup>.

Kwestia woluntarystycznego charakteru członkostwa we wspólnocie politycznej nastrocza do dzisiaj szereg problemów w szczególności tym autorom, którzy zdecydowanie obstają przy rozwijaniu współczesnej teorii zgody. Jest jednak nadal jedną z najpopularniejszych koncepcji, niemniej warto jeszcze raz wspomnieć, że ujęcia Hobbesa, Locke'a i ich kontynuatorów były poddawane w późniejszych analizach konstruktywnej krytyce, głównie ze względu na mankamenty, jakie wskazywano w kontekście wymogu dobrowolności. Wspomnieć należy przy tej okazji, że w ostatecznej ewaluacji podejścia Hobbesa sugerowano, iż aspekt woluntaryzmu w jego teorii jest niemożliwy do utrzymania. Uznać zatem można, że element dobrowolności jest w tym kontekście wysoce wątpliwy, stąd też nie wydaje się zaskakujące, że zostały podjęte próby skonstruowania takiego ujęcia teoretycznego, które pozwoliłoby na rezygnację z konieczności obstawania przy woluntaryzmie.

Należy zatem zastanowić się w jaki sposób można umocować zobowiązanie o charakterze politycznym, odrzucając krytykowany element dobrowolności oraz jakie mogą zrodzić się w związku z takim podejściem problemy i czy możliwe jest ich rozwiązanie. Jedną z pierwszych kwestii wymagających poruszenia jest niewątpliwie próba porównania zobowiązań wynikających z członkostwa w rodzinie z tymi, które przyjęto rozpoznawać jako polityczne.

Z analogią tego typu można spotkać się chociażby u Hortona, którego należy uznać za jednego z prekursorów i obrońców omawianej koncepcji. W pierwszym rzędzie zwraca on uwagę na wspomniane już istotne podobieństwa zachodzące pomiędzy zobowiązaniami natury rodzinnej a tymi o politycznym charakterze. Nie jest to oczywiście zagadnienie nowe, niejednokrotnie bowiem na przestrzeni wieków czyniono takie porównania, „dostarczając niekiedy wsparcia dla paternalistycznych i patriarchalnych modeli stosunków

<sup>160</sup> A.J. Simmons, *Voluntarism...*, *op. cit.*, s. 20.

<sup>161</sup> H. Pitkin, *Obligation and Consent – Part One...*, *op. cit.*, s. 996.



politycznych<sup>162</sup>. Nie oznacza to jednak, że współczesna analiza tych podobieństw ma kontynuować owe wątki, wręcz przeciwnie, Horton wydaje się zgadzać z próbami ich reinterpretacji, podejmowanymi między innymi przez Pateman czy Hirschmann, czemu zresztą otwarcie daje wyraz<sup>163</sup>. Zobowiązania charakterystyczne dla rodzinnych relacji same w sobie nie noszą znamion takiej dobrowolności, jaką cechują się zobowiązania wynikające z obietnic. Są rodzajem wielostronnych, wzajemnych zobowiązań, które w większości przypadków nie spełniają warunku wolnego wyboru<sup>164</sup>, jaki jednostka winna posiadać przy nakładaniu zobowiązań omówionych w podrozdziale traktującym na temat zobowiązań opartych na zgodzie. Stosunki rodzinne, relacje między rodzicami i dziećmi, składają się bezsprzecznie z szeregu zobowiązań, które nie mogą być rozumiane w kategoriach dobrowolnego wyboru<sup>165</sup>.

Bardzo podobnie sytuacja wygląda w wypadku zobowiązań politycznych, bowiem jednostki zwykle przychodzą na świat w ramach danej wspólnoty politycznej, tak samo jak rodzą się w określonej rodzinie. Przyjście na świat w rodzinie pociąga za sobą członkostwo w niej, zatem można analogicznie postrzegać nabycie członkostwa w danej wspólnocie zorganizowanej politycznie. Przychodząc na świat w danej państwowości, dorastając w niej, dzielimy z innymi pewne doświadczenia i odczuwamy zobowiązania wobec tych, z którymi jesteśmy związani ze względu na fakt egzystowania w świecie społecznym. Jako przykład Dworkin podaje tu różnego rodzaju związki koleżeńskie, przyjacielskie, sąsiedzkie itp<sup>166</sup>. Co ciekawe, często zdarza nam się mówić: moja rodzina, mój kraj lub nasz kraj. Jednostki czują się związane ze swoim państwem w podobny sposób jak ze swymi bliskimi, są w pewien specyficzny sposób zobligowane do tego, by popierać jego instytucje i przestrzegać stanowionych przezeń praw<sup>167</sup>. W oczywisty sposób nie można nie dostrzegać pewnych sytuacji, które w zrozumiwały sposób zaburzają tę prostą analogię.

---

<sup>162</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 146.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

<sup>164</sup> Można jednak w tym miejscu zauważyć, że mimo wszystko warunek ten jest spełniony w wypadku zawarcia związku małżeńskiego, który z mocy prawa nie jest ważny w sytuacji wykazania, iż został zawiązany pod przymusem czy też na skutek groźby.

<sup>165</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 146–147.

<sup>166</sup> R. Dworkin, *Imperium prawa*, *op. cit.*, s. 200.

<sup>167</sup> M. Gilbert, *Group Membership and Political Obligation*, „The Monist” 1993, t. 76, nr 1, s. 127.

Mowa tutaj o obcokrajowcach rezydujących w danej państwowości, bezpaństwowcach, osobach posiadających podwójne obywatelstwo, zaś w przypadku rodziny należy przywołać dla przykładu dzieci adoptowane lub porzucone przez rodziców.

Abstrahując jednak od tego typu sytuacji, należy skupić się raczej na sugestii, że samo istnienie państwa i posiadane wobec wydawanych przez nie przepisów zobowiązanie jest efektem nie tyle wyrażonej w jakiś sposób zgody, lecz niejako wypływa z samego faktu członkostwa w grupie, co nie nastąpiło w sposób dobrowolny i nie wiązało się z dokonywaniem określonego wyboru<sup>168</sup>. Co więcej, można spotkać się z tezą, że gdyby rzeczywiście przyjąć typowo woluntarystyczne podejście, wówczas należałoby założyć, iż zobowiązanie funkcjonowałoby wyłącznie w warunkach idealnych, czyli takich, w których wszyscy wyrażają zgodę, mając do dyspozycji możliwość równoczesnego pozostawania poza systemem. Trudno jednak wyobrazić sobie możliwość akceptacji współistnienia jednostek, które by podlegały przepisom i płaciły podatki z osobami, których powinności te by nie dotyczyły, ponieważ nie istniałaby jakakolwiek możliwość przymuszenia ich do takiego postępowania<sup>169</sup>.

Dotychczas wskazane charakterystyczne cechy, dające silne podstawy dla podważenia wymogu woluntarystycznego nałożenia zobowiązania, można wesprzeć jeszcze jednym argumentem, który łączy się z wyżej zarysowanymi wyznacznikami. Mianowicie mowa tutaj o wymogu szczególności. Jak wiadomo, zobowiązania polityczne są rozpoznawane jako te, których przedmiot dotyczy się posłuszeństwa i wsparcia okazywanego państwu, ale z dookreśleniem, że chodzi o konkretne państwo. Podobnie dzieje się w życiu społecznym i rodzinnym. Zobowiązania są należne naszej rodzinie, naszej grupie, naszej organizacji. Będziemy zatem posiadać zobowiązania w stosunku do własnej wspólnoty politycznej, przestrzegać jej praw i wspierać ją z racji tego, że czujemy się z nią związani. Obywatelskie więzi mają specjalny charakter, zawierają poczucie lojalności oraz wymóg kooperacji z państwowością, w której jednostka się urodziła, bądź też w której rezyduje, traktując dane miejsce jako swój dom. Zatem należy zgodzić się z tezą, że pewne obowiązki o charakterze moralnym da się podzielić na te o charakterze generalnym, za które powszechnie uznaje się chociażby sprawiedliwość i równość, oraz te, które wiążą nas z konkretną

---

<sup>168</sup> J. Horton, *Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 150.

<sup>169</sup> A.J. Simmons, *Voluntarism...*, *op. cit.*, s. 28–29.

wspólnotą. Poczucie równości i sprawiedliwości nie kreuje więzi z daną państwowością, co więcej promowanie i popieranie tego typu wartości, rozpatrywane w kontekście politycznego zobowiązania, wymagałoby posiadania tegoż zobowiązania wobec wielu krajów, które te wartości realizują, a nie tylko wobec kraju uznawanego za własny<sup>170</sup>.

Powyżej zaprezentowane charakterystyczne elementy są wskazywane jako te, które mają posłużyć wyjaśnieniu politycznego zobowiązania. To właśnie podejście teoretyczne przyjęto nazywać koncepcją asocjacji, a za głównych jej twórców i propagatorów uznaje się Gilbert, Dworkina oraz Hortona. Ten ostatni podjął próbę polemiki z krytycznymi uwagami tradycyjnie wysuwanymi głównie przez Simmonsa. W dalszej części zostaną zarysowane dwie koncepcje zaliczane do grupy teorii o charakterze asocjacyjnym, następnie będą przedstawione wątpliwości, jakie wobec nich ma Simmons, by w końcu podjąć próbę ostatecznej ewaluacji tego ujęcia.

W pierwszym rzędzie należy przybliżyć podejście, które prezentuje Gilbert. Jest ono o tyle problematyczne, gdyż bywa niekiedy zaliczane do grupy teorii zgody, ponieważ autorka ta nie odrzuca zdecydowanie tego stanowiska, jednak w nieco odmienny sposób postrzega kwestię wyrażania zgody i towarzyszącego jej elementu dobrowolności. Gilbert sama pisze o swym ujęciu jako o tak zwanym „zrewidowanym kontrakcie”<sup>171</sup>, zarówno jednak Simmons, jak i Horton czy Dagger<sup>172</sup>, bez wątplenia zaliczają jej koncepcję do grupy teorii asocjacyjnych. Dlatego też najbardziej zasadne jest zanalizowanie podejścia Gilbert w tym właśnie miejscu, dzięki czemu będzie możliwe uzyskanie spójnego obrazu tych dwóch ujęć (nazywanych niekiedy hybrydową teorią zobowiązania politycznego, co zresztą wydaje się najbardziej stosowne)<sup>173</sup>.

Chcąc uniknąć ponownego przedstawiania argumentów wysuwanych przez Gilbert, wystarczy jedynie podsumować jej wizję konstrukcji zobowiązań o charakterze politycznym, pomijając zanalizowaną uprzednio kwestię

<sup>170</sup> A.J. Simmons, *Associative Political Obligations*, „Ethics” 1996, t. 106, nr 2, s. 250.

<sup>171</sup> M. Gilbert, *Reconsidering the ‘Actual Contract’ Theory of Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 236.

<sup>172</sup> Dagger uważa, że Gilbert, mimo iż pisze o tak zwanym zaangażowaniu poprzez akt przystąpienia, ostatecznie skłania się ku idei członkostwa, uznając ją za główną podstawę do zobowiązań. Zob. R.K. Dagger, *Membership, Fair Play, and Political Obligation*, „Political Studies” 2000, t. 48, nr 1, s. 106.

<sup>173</sup> *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/political-obligation/> [dostęp: 04.03.2008].

słabego woluntaryzmu w formie tzw. aktu przystąpienia. Mianowicie uważa ona, że zobowiązania polityczne wyrastają wprost z członkostwa w danej, skonkretyzowanej grupie społecznej, którą jest wspólnota polityczna. Tak rozumiana duża grupa społeczna stanowi, w rozumieniu Gilbert, podmiot zbiorowy uformowany dzięki zaangażowaniu jednostek wyrażającym się w akcie przystąpienia do owego podmiotu<sup>174</sup>, co w efekcie rodzi zobowiązania.

W ten sposób pojmowane zobowiązania wpasowują się w całości kształt koncepcji asocjacji. Jednak niektóre elementy tej koncepcji stają się inspiracją dla argumentów krytycznych. W pierwszym rzędzie wskazuje się na pewną istotną konfuzję wynikającą z braku rozróżnienia pomiędzy zobowiązaniami odczuwanymi i istniejącymi realnie. Sam fakt, że jednostki często używają stwierdzenia 'nasza władza' lub 'nasz rząd', mając poczucie posiadania owych zobowiązań, niekoniecznie daje wystarczającą podstawę, by z całą pewnością sądzić, że osoby te w rzeczywistości takie zobowiązania mają. Wydaje się to dość sensowne, nie zawsze bowiem jest tak, że to, czemu dajemy wiarę, jest realne i prawdziwe. Teza taka może stwarzać wrażenie, o czym próbuje przekonywać Horton, że jednostki są zagubione i pozbawione głębszej refleksji. Oczywiście mogą być w takim stanie, lecz nie jest pewne, że tak w istocie jest, a tym bardziej wydaje się wątpliwa możliwość rzetelnego rozpoznania częstotliwości z jaką dokonują takiej fałszywej percepcji. Samo przypuszczenie o możliwości błędnego przekonania nie stanowi zatem wystarczającego argumentu, by zdecydowanie odrzucić sensowność omawianej koncepcji, nie można jednak zapominać, że możliwość błędu w postrzeganiu otaczającej rzeczywistości jest bardzo prawdopodobna<sup>175</sup>.

Kolejny zarzut wobec podejścia Gilbert podnosi Simmons. Uważa on, że przywołana autorka niweluje różnicę dającą się dostrzec między politycznym przyzwoleniem<sup>176</sup> a pozytywnymi, generującymi zobowiązania czynami i relacjami. Przyjmuje on, że tylko te drugie mogą skutkować powstaniem zobowią-

<sup>174</sup> Gilbert wyraźnie akcentuje zmianę, która nastąpiła w percepcji podmiotów przystępujących, zwracając uwagę, że zaczynają one określać siebie jako zbiorowość (podmiot zbiorowy), używając określenia 'my', zamiast 'ja'. Zob. M. Gilbert, *Group Membership...*, *op. cit.*, s. 126.

<sup>175</sup> J. Horton, *In Defense of Associative Political Obligations – Part One*, „Political Studies” 2006, t. 54, nr 3, s. 431.

<sup>176</sup> Problem ten pojawił się już przy okazji krytyki teorii umowy społecznej prezentowanej przez Hume'a, kiedy to niektórzy spośród zwolenników negowanych przez niego założeń utrzymywali, że przyzwolenie można uznać za zgodę pasywną. Co prawda w tym miejscu kwestia ta jawi się z nieco innej strony, lecz trudno nie zauważyć rysującej się analogii. Zob. rozdz. 2, punkt 2.1.3.

zania, co z kolei ma wskazywać, iż propozycja tzw. *joint commitment* nie mieści się w tej właśnie kategorii. Niemniej jednak Simmons nie precyzuje czy w rzeczy samej tak właśnie jest. Warto także nadmienić, że przyznaje on, co prawda w innym miejscu, iż nie jest wykluczone posiadanie „naturalnych zobowiązań o charakterze niedobrowolnym”<sup>177</sup>. Nie mają one charakteru asocjacyjnego, aczkolwiek jeśli przyjąć, że mogą one zostać zaliczone do niedobrowolnych, w rezultacie trudno będzie utrzymać argument, iż zobowiązania wyrastają wyłącznie z pozytywnych czynów lub relacji<sup>178</sup>.

Ujęcie Gilbert w wyraźny sposób może kojarzyć się z interpretacją o rysach bardziej socjologicznych niż filozoficznych czy prawnych, niemniej pewne społeczne instytucje lub też zwyczaje, zwłaszcza w systemie prawa opartego w dużej mierze właśnie na zwyczajach i praktyce, mogą generować zobowiązania, o czym próbuje przekonywać nas przywołana autorka. Nie wydaje się też, że powinno przystać się bezapelacyjnie na krytykę Simmonsa w odniesieniu do kreacji uprawnień i zobowiązań. Jeśli bowiem pewna praktyka da początek ukonstytuowaniu się legalnego uprawnienia, którego wcześniej nie było, może za tymże iść także zobowiązanie do jego przestrzegania. Być może jest to wniosek nazbyt uproszczony, jednak raczej trudno uznać uwagi Simmons'a za takie, które bezwzględnie obalają koncepcję Gilbert. Z drugiej zaś strony ukazują one dość wyraźnie, że teoria ta nie jest pozbawiona niedoskonałości i nadal może zostać poddana krytyce z użyciem bardziej trafnych argumentów.

Druga koncepcja, którą przyjęto zaliczać w poczet teorii asocjacyjnych, jest prezentowana przez Dworkina. Warto podjąć próbę choć częściowego jej przybliżenia, ograniczając się jedynie do aspektu zobowiązań, który został omówiony w szóstym rozdziale tłumaczonej na język polski publikacji Dworkina pod tytułem *Imperium prawa*. W tym miejscu pokrótce zostaną wyłożone główne tezy dotyczące się interesującego nas problemu, z uwzględnieniem uwag czynionych przez krytyków tego podejścia.

Dworkin w pierwszym rzędzie wspomina o zobowiązaniach, które za cytowanym już uprzednio Hardimonem<sup>179</sup> przyjęto nazywać zobowiązaniami wynikającymi z roli. W odróżnieniu jednak od tego autora Dworkin propo-

<sup>177</sup> A.J. Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge 2001, s. 95.

<sup>178</sup> J. Horton, *In Defense of Associative...*, *op. cit.*, s. 431–432.

<sup>179</sup> Zob. M. Hardimon, *Role Obligations...* *op. cit.*

nuje, by określać je raczej mianem zobowiązań o charakterze kolektywnym lub wspólnotowym. Jak daje się zauważyć, ponownie wskazana zostaje tutaj istotność praktyki społecznej, która niejako nakłada zobowiązania na członków danej grupy. Można sądzić, że tego typu zobowiązania, określane przez praktykę społeczną i wynikające z przynależności do grupy, bez konieczności udzielenia zgody i dokonania wyboru, mogą przyjąć charakter zobowiązań politycznych. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że zobowiązania takie opierają się w dużej mierze na więzi emocjonalnej, co przeważnie oznacza, że członkowie grupy się znają. Nie sposób sobie jednak wyobrazić, że wszyscy obywatele danej wspólnoty politycznej są w stanie spełnić ten wymóg. Jeśli by jednak uznać, że zobowiązania takie istnieją w tego typu wielkich i anonimowych wspólnotach, należałoby wskazać konkretne warunki, dzięki którym można byłoby potwierdzić fakt ich istnienia<sup>180</sup>.

Jednym z podstawowych warunków jaki należy spełnić, by móc ugruntować istnienie zobowiązania o charakterze kolektywnym, jest wzajemność takiego zobowiązania. Ta wzajemność zobowiązania będzie miała miejsce wówczas, gdy nasi współtowarzysze je rozpoznają, zaakceptują i będą świadomi posiadania analogicznych zobowiązań wobec nas. Ważne jest, aby pamiętać, że w ten sposób rozumiana wzajemność będzie różnić się wydatnie w relacjach przyjacielskich od tych o charakterze kolektywnym. W tym drugim wypadku muszą być one nacechowane większą dozą abstrakcyjności. „Zobowiązania kolektywne mogą być podtrzymywane między osobami, które dzielają tylko ogólne i nieprecyzyjne poczucie tego, co stanowi szczególnie prawa i obowiązki członków tej grupy, poczucie jakiego rodzaju i poziomu poświęcenia każdy z nich może oczekiwać od innych. [...] Tak czy inaczej, jeżeli zobowiązania członków grupy będą stanowić rzeczywiste braterskie zobowiązania, członkowie ci muszą, ogólnie rzecz biorąc, cechować się określonymi postawami dotyczącymi zobowiązań wobec siebie”<sup>181</sup>.

Dworkin wskazuje cztery podstawowe warunki, które muszą zostać spełnione, by móc mówić o braterskich zobowiązaniach, także tych o charakterze politycznym. W pierwszym rzędzie kolektywne zobowiązania muszą stanowić dla członków grupy zobowiązania specjalne, czyli takie, które są właściwe tylko członkom danej grupy i wykraczają poza zakres obowiązków ogólnych,

---

<sup>180</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 198.

<sup>181</sup> *Ibidem*, s. 201.

jakie ciążą na wszystkich, bez względu na fakt posiadania członkostwa w tej właśnie zbiorowości. Za drugi warunek należy uznać konieczność akceptacji przez członków grupy osobistego charakteru zobowiązań, czyli możliwość zidentyfikowania ich istnienia na linii jednostkowych relacji pomiędzy poszczególnymi członkami, nie zaś wobec grupy rozumianej w sensie kolektywnym. Trzeci z wymaganych warunków będzie koncentrował się wokół kwestii przestrzegania zobowiązania przez członków danej grupy w kategoriach wpływających z bardziej ogólnej odpowiedzialności. Dzięki owej odpowiedzialności jedni członkowie są zainteresowani dobrobytem pozostałych członków tejże grupy i skłonni do pomocy, traktując jednocześnie takie działanie jako swe zobowiązanie. Ostatni warunek, o którym pisze Dworkin, dotyczy się przekonania członków grupy, że jej praktyka zakłada nie tylko okazywanie zainteresowania, co więcej, rzeczone zainteresowanie powinno być równe wobec wszystkich członków. Z powyższego można wywnioskować, że wszelkie systemy cechujące się silną stratyfikacją społeczną (choćby społeczeństwa kastowe), które zakładają, iż pewna część danej grupy jest z zasady mniej wartościowa, nie mogą tym samym zostać uznane za podłoże do kreacji zobowiązań wspólnotowych o charakterze braterskim<sup>182</sup>.

Takie rozumowanie otwiera jednak pole do wysunięcia pewnych obiekcji. Jeśli bowiem przystać na założenie, że zobowiązania polityczne w pewnych hipotetycznych, wielkich grupach społecznych mają charakter asocjacyjny (wspólnotowy) czy też kolektywny, należy wtedy, według Simmons'a, wziąć pod uwagę, że „nieprawdziwe jest twierdzenie, że w naszym własnym społeczeństwie, bądź też w innych jemu podobnych [wspólnotach – przyp. M.M.], większość obywateli posiada wobec swych współtowarzyszy [członków grupy – przyp. M.M.] głębokie i trwałe zainteresowanie. W interesie zachowania realistycznego podejścia musimy przyznać, że podziały istniejące pomiędzy grupami etnicznymi, religijnymi, rasowymi oraz występujące między partiami politycznymi, kastami, klasami ekonomicznymi itd. raczej przeczą temu stanowisku”<sup>183</sup>. Simmons będzie tym samym obstawał przy tezie jakoby podejście Dworkina przystawało jedynie do mniejszych grup niż do wielkich wspólnot politycznych, które autor *Imperium prawa* zwykł w tym kontekście rozważać.

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 201–202.

<sup>183</sup> A.J. Simmons, *Associative Political Obligations...*, *op. cit.*, s. 260.

Krytyka ta nie rozstrzyga jednak ostatecznie o tym, czy rzeczywiście koncepcja Dworkina jest w tym punkcie wadliwa. Pomimo dosyć przekonujących i konstruktywnych argumentów, należy wziąć pod rozwagę, że niekoniecznie we wszystkich sytuacjach można obserwować postulowany przez Simmonsa brak zainteresowania. Mowa tutaj nie o pewnego rodzaju ekstremalnych sytuacjach, takich jak stan wojny, lecz o wypadkach, w których dość typowe jest zainteresowanie kondycją i warunkami egzystencji we wspólnocie<sup>184</sup>. Większość będzie przyznawać, że posiada zobowiązanie na przykład do niesienia pomocy współobywatelowi w wypadku, gdy popadnie on w nędzę, przykładowo, na skutek błędnej decyzji urzędu skarbowego<sup>185</sup>.

W celu rzetelnej prezentacji i analizy podejścia Dworkina należy jeszcze dodać, że wprowadza on rozróżnienie na wspólnoty „nagie” i „prawdziwe”, co wydaje się być istotne z punktu widzenia interesującej nas kwestii zobowiązań. Ujmując rzecz skrótowo, „nagie” wspólnoty odpowiadają pewnym historycznym warunkom właściwym praktyce społecznej, które powinna spełniać wspólnota braterska, natomiast określane mianem „prawdziwych” muszą spełniać cztery wymienione wcześniej warunki<sup>186</sup> (lub też, kierując się interpretacją Lucana Gregory’ego, pięć warunków, dołączwszy jeszcze wspomniany nieco wcześniej warunek wzajemności)<sup>187</sup>. „Prawdziwa” wspólnota wcale nie musi cechować się więzią emocjonalną łączącą jej członków, zanim bowiem będzie dane im się spotkać, jeśli w ogóle to nastąpi, postawione cztery warunki mogą być spełnione. „Zainteresowanie potrzebne członkom grupy stanowi interpretacyjną własność jej praktyk, polegających na określaniu i potwierdzaniu zobowiązań – praktyki muszą być takie, jakie podjęłyby osoby odznaczające się odpowiednim poziomem zainteresowania – a nie psychologiczną własność określonej liczby jej aktualnych członków. Tak więc – odwrotnie niż w przypadku założenia, jakie zdawało się przemawiać przeciw zrów-

<sup>184</sup> J. Horton, *In Defense of Associative...*, *op. cit.*, s. 233.

<sup>185</sup> Nasuwa się w tym miejscu przykład piekarza, który stracił majątek z racji niezapłaconego podatku od chleba rozdawanego ubogim. Sprawa ta wzbudziła szerokie zainteresowanie i należy się także spodziewać, że byłoby ono równie pokaźne, gdyby na miejscu piekarza znalazł się każdy inny obywatel, a okoliczności byłyby zbliżone. Świadczy to zatem na korzyść krytykowanej przez Simmonsa tezy Dworkina, traktującej o zainteresowaniu obywateli, podpierając jednocześnie argument, iż rzeczne zainteresowanie jest równe.

<sup>186</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 203.

<sup>187</sup> L. Gregory, *Ronald Dworkin, T.H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation...*, *op. cit.*, s. 196.



nywaniu zobowiązań politycznych i zobowiązań kolektywnych – wspólnoty kolektywne mogą być większe i bardziej anonimowe niż by mogło być, gdyby koniecznym warunkiem ich istnienia było, aby ich członkowie kochali wszystkich pozostałych, aby ich znali, lub wiedzieli, kim są<sup>188</sup>. W ten oto sposób, przedstawiając taką argumentację, udaje się uniknąć komplikacji związanych z postawionym wcześniej warunkiem więzi emocjonalnej i związanej z tym znajomości występującej pomiędzy członkami grupy. Sam Simmons przyznaje, że takie rozwiązanie problemu w wyraźny sposób „wydaje się przytępiać siłę przedsiębranej krytyki”<sup>189</sup>. Wypada jeszcze w tym miejscu zaznaczyć, że z jednej strony podział na wspólnoty „nagie” i „prawdziwe” jest również istotny ze względu na negację tezy w przedmiocie pełnej dobrowolności, z drugiej zaś – z powodu zaprzeczenia bezwzględnej przymusowości cechującej przynależność do grupy. Jeśli zatem warunki postawione uprzednio przez Dworkina zostaną wypełnione, można założyć, że na członkach „nagiej” wspólnoty będą ciążyły zobowiązania wspólnoty „prawdziwej”, abstrahując czy rzeczywiście owi członkowie tego chcą, czy też nie. Z kolei „twierdzenie, że prawdziwe wspólnoty muszą być również nagimi wspólnotami ma wielkie znaczenie. Nie można uczynić z ludzi bezwolnych, «honorowych» członków wspólnoty, do której nie należeli nawet w «nagi» sposób, tylko z tego powodu, że inni członkowie chcieliby ich tak traktować”<sup>190</sup>.

Ważne jest jednak, by pamiętać i tym samym nie zaprzeczać, że wewnętrzne podziały, o których pisze Simmons, bez wątpienia zawsze istniały i istnieć będą, niemniej jednak należałoby również postarać się dać rzetelną odpowiedź w kwestii rzeczywistej konieczności istnienia „moralnego społecznego konsensu i moralnej społecznej homogeniczności, [...] by móc rozpatrywać polityczne zobowiązania w [...] sensie przynależności do danej wspólnoty politycznej”<sup>191</sup>.

Teoretycy asocjacyjnej koncepcji politycznego zobowiązania przyjęli traktować wspólnotę polityczną w kategoriach wspólnoty nie dobrowolnej, lecz odznaczającej się pewnymi cechami, lub raczej wartościami, które mogą być podłożem do wygenerowania politycznego zobowiązania. Niemniej, jak

<sup>188</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 203.

<sup>189</sup> A.J. Simmons, *Associative Political Obligations...*, *op. cit.*, s. 259.

<sup>190</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 203.

<sup>191</sup> J. Horton, *In Defense of Associative...*, *op. cit.*, s. 440.

można przypuszczać, „zobowiązania polityczne mają mniej niedobrowolny charakter niż wiele zobowiązań rodzinnych, ponieważ wspólnoty polityczne pozwalają ludziom na emigrację [...] a sama możliwość [...] dokonania [takiego wyboru – przyp. M.M.] jest ważna”<sup>192</sup>. Członkowie takiej wspólnoty nie muszą być związani między sobą pewnymi silnymi, emocjonalnymi więzami, a także nie istnieje konieczność występowania w jej ramach rozległego moralnego konsensu. W myśl tego, adekwatne ujęcie zobowiązań politycznych o charakterze asocjacyjnym powinno poświęcać więcej miejsca i uwagi kwestii wartości, jakie owa wspólnota polityczna niesie, oraz zagadnieniu członkostwa w niej. Należałoby w pierwszym rzędzie wyjść nieco poza analogie zobowiązań rodzinnych czy też relacji przyjacielskich, które dość często, jak daje się zauważyć, funkcjonują w ramach przytaczanych przykładów, a w większej mierze skoncentrować się na poszukiwaniu cech, które dla takiej wspólnoty winny być szczególne i dystynktywne. Zagadnienie członkostwa we wspólnocie politycznej wiąże się bezpośrednio z kilkoma aspektami, zwłaszcza z praktyką społeczną<sup>193</sup>. Wiemy, że społeczności są szeroko zdywersyfikowane, w ich ramach funkcjonują rozmaite grupy uznające odmienne praktyki, bowiem rzadko, lub raczej w ogóle nie mamy do czynienia z jednostkami, które akceptują i popierają bez wyjątku wszystkie praktyki istniejące w ramach tak dużych grup. Znane są sytuacje członków danej wspólnoty, którzy pomimo okazywanego jej poświęcenia, zachowują jednocześnie wobec niektórych praktyk w niej obecnych znaczącą dozę krytycyzmu.

W takim razie poparcie lub akceptacja wspólnotowych praktyk i wartości, pomimo że pozostaje niewątpliwie istotne, jest nieco mniej ważne dla kwestii identyfikacji z daną wspólnotą polityczną niż można byłoby początkowo sądzić. Horton twierdzi, że „na konstrukcję takiej identyfikacji ma także wpływ coś w rodzaju posiadanej przez jednostki ‘historii’, która jest otwarta

<sup>192</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 208.

<sup>193</sup> Dworkin podnosi, że praktyka społeczna może być różnorako pojmowana, ponieważ w dużej mierze jest to kwestia interpretacyjna. Rozpatruje on problem możliwej niesprawiedliwości danej praktyki: „Ponieważ interpretacja zależy po części od sprawiedliwości, etap ten może wykazać, że oczywiście niesprawiedliwe zobowiązania nie stanowią w istocie części praktyki, ponieważ są potępiane przez zasady niezbędne dla uzasadnienia innych zobowiązań z niej wynikających. [...] Wobec faktu, że zobowiązania nakładane przez tę praktykę są *prima facie* rzeczywiste, powstaje pytanie, czy niesprawiedliwość jest tak poważna i głęboka, by je uchylić. [...] Niekiedy jednak niesprawiedliwość nie okaże się tak wielka; powstają wówczas dylematy, ponieważ niesprawiedliwe zobowiązania, wytworzone przez praktykę, nie zostają całkowicie usunięte”. R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 206.

na różnorodne interpretacje i w której przeszłość, obecna działalność i przyszłość wspólnoty są powiązane w taki sposób, iż są niezwykle znaczące dla tej jednostki jako członka wspólnoty”<sup>194</sup>. Wymienione mechanizmy i elementy stawiają jednostki w pewnej znaczącej relacji do ich wspólnoty, wyznaczając w ten sposób coś, co można nazwać polityczną tożsamością jednostki. „Bycie członkiem wspólnoty politycznej oznacza posiadanie szczególnej moralnej relacji, która powinna być wyodrębniona z jednej strony od obowiązków przyjacielskich i rodzinnych, z drugiej zaś od generalnych moralnych wymogów takich jak, na przykład, dobroczynność”<sup>195</sup>.

Daje się zatem zauważyć wielowymiarowość analizowanego zjawiska, co może wymagać każdorazowego przeprowadzania szczegółowych badań. Starając się bowiem wyjaśnić co oznacza posiadanie zobowiązania o charakterze politycznym, bez odniesienia do poszczególnych, konkretnych wspólnot, w myśl koncepcji asocjacyjnych, możliwe jest jedynie wskazanie w sposób bardzo ogólny zaledwie pewnej niewielkiej ilości generalnych cech<sup>196</sup>. W dużej mierze wiele zależeć będzie bowiem od charakterystyki konkretnej wspólnoty politycznej, jej tradycji oraz wykształconych w jej ramach instytucji, które określają zakres i treść politycznego zobowiązania<sup>197</sup>.

Koncepcja wspólnotowych zobowiązań o charakterze politycznym, oprócz ujęć opartych na zgodzie i zasadzie fair play, stanowi zarówno niezwykle interesujące, jak i obszerne pole analizy, będąc jednocześnie ważną częścią toczącej się współcześnie debaty. Co warto zaznaczyć, można dostrzec, że zwolennicy tegoż podejścia w dużej mierze i z powodzeniem są w stanie odierać liczne argumenty krytyczne wysuwane przez tych, którzy zwykli negować wszelkie próby satysfakcjonującej konstrukcji koncepcji politycznego zobowiązania.

Dworkin uważa, że umocowanie do zobowiązania o charakterze politycznym „można odnaleźć nie na twardym gruncie umów, obowiązków wynikających ze sprawiedliwości czy zobowiązań do działania *fair*, jakie mogą

<sup>194</sup> J. Horton, *In Defense of Associative Political Obligations – Part Two*, „Political Studies” 2007, t. 55, nr 1, s. 14–17.

<sup>195</sup> *Idem*, *Political...*, *op. cit.*, s. 152.

<sup>196</sup> *Ibidem*.

<sup>197</sup> Wiązać się to będzie bezpośrednio z wymogiem szczególności (*particularity requirement*). Takie jednak rozumienie może rodzić wątpliwości oraz otwierać dyskusję w kwestii ograniczonej ogólności tego podejścia teoretycznego.

istnieć także wśród obcych sobie ludzi, a więc nie tam, gdzie mieli nadzieję znaleźć je filozofowie, ale na żyźniejszym polu braterstwa, wspólnoty i towarzyszących im zobowiązań”<sup>198</sup>. Trudno jednak utrzymywać, że niewątpliwie twierdzenie takie przewyższa ujęcia oparte na zasadzie fair play, a także współczesne teorie woluntarystyczne odwołujące się do wymogu zgody. Zapewne za jedną z najciekawszych koncepcji omówionych w ramach tej części monografii należy uznać teorię Gilbert, która stanowi doskonały przykład połączenia dwu, wydawałoby się, konkurencyjnych ujęć. Zastanowienia wymaga, czy nie byłoby właściwe dalsze podejmowanie takich prób, co mogłoby być zadowalającą przeciwwagą dla punktu widzenia prezentowanego przez tych, którzy uważają, że polityczne zobowiązanie nie ma racji bytu i z niesłabnącym uporem znajdują konstruktywne argumenty na poparcie swych tez.

#### 4.4. W poszukiwaniu teorii politycznego zobowiązania. Koncepcje hybrydowe i wieloaspektowe

Zasadniczym celem ostatniego podrozdziału niniejszej książki będzie omówienie ujęć teoretycznych rozwijanych głównie w przeciągu ostatniej dekady. Większa część tych propozycji została już zaprezentowana, jednak wydaje się wskazane wyróżnienie w szczególności tych, które mogą z powodzeniem odierać ataki krytyków wskazujących mankamenty poszczególnych teorii, będąc jednocześnie podstawą do opracowania jednolitej teorii politycznego zobowiązania. W ramach rozdziału trzeciego zostały omówione także ujęcia, które są swego rodzaju modyfikacją klasycznych teorii przedmiotowego zagadnienia, mowa tutaj zwłaszcza o propozycjach Klosko, Gilbert, Hortona oraz Wellmana. Podstawowym celem przyświecającym tym autorom jest wypracowanie takiej koncepcji, która byłaby satysfakcjonująca zarówno dla zwolenników istnienia politycznego zobowiązania jednostek, jak i ich przeciwników. Przeprowadzona poniżej charakterystyka zostanie opatrzona także uwagami krytycznymi, co pomoże w ostatecznej ewaluacji proponowanych rozwiązań. Rozważania tej kwestii należy rozpocząć od krótkiej wzmianki na temat hybrydowej propozycji Gilbert, następnie zostanie przeprowadzona nieco szersza analiza ujęcia Wellmana, by w dalszej kolejności przejść do rekonstrukcji

<sup>198</sup> R. Dworkin, *Imperium...*, *op. cit.*, s. 208.

i analizy wieloaspektowych, mieszanych koncepcji teoretycznych oraz próby skonfrontowania z nimi innych możliwości połączenia wielu odrębnych zasad, będących podstawą do ugruntowania politycznego zobowiązania. Zaznaczyć w tym miejscu należy, że ani założenia Gilbert, ani też Wellmana, nie są przez nich rozważane w charakterze ujęć hybrydowych, lecz stanowią próbę ukazania możliwości odwołania się do nowych zasad, które nie były dotychczas przywoływane. W wypadku Gilbert jest tutaj mowa o rozwijanej przez nią koncepcji zobowiązań nabywanych poprzez akt przystąpienia do podmiotu zbiorowego (*plural subject theory of political obligation*), zaś ujęcie Wellmana koncentruje się wokół zasady samarytanizmu (*samaritanian political obligation*).

Żywotność koncepcji zgody jest niewątpliwie niezaprzeczalna, co pociąga za sobą podejmowanie szeregu prób takiej jej modyfikacji, by mogła ona zaspokoić stawiane przed nią wymogi. W poprzednim rozdziale zostały omówione poglądy Gilbert, która podjęła się próby ponownego osadzenia idei politycznego zobowiązania w ramach teorii zgody, jednocześnie posiłkując się argumentem odwołującym się do członkostwa jednostki w grupie. Próba ta stała się przyczyną krytyki kierowanej w szczególności ze strony woluntarystów, którzy twierdzili, że propozycja Gilbert nosi w zasadzie znamiona słabego woluntaryzmu nie będącego w stanie umocować oczekiwanych zobowiązań. Z tego powodu było konieczne przesunięcie akcentu z faktu wyrażenia zgody manifestującej się w akcie przystąpienia do wspólnoty politycznej na istotę członkostwa w tejże wspólnotie, z czego mają wyrastać zobowiązania natury politycznej. Owo przesunięcie rzonego akcentu spowodowało, że teorię Gilbert można zaliczyć raczej do kategorii ujęć asocjacyjnych, co też zostało uczynione w ramach tego opracowania. Stało się tak przede wszystkim ponieważ proponowana forma wyrażania zgody została w dużej mierze uznana za niesatysfakcjonującą. Jednak wydaje się wskazane zwrócenie uwagi zwłaszcza na podejmowane próby połączenia tych dwu ujęć w celu osiągnięcia jednolitej teorii politycznego zobowiązania. Warto ponadto nadmienić, że sama autorka zaznacza, iż proponowane podejście ma być rozpatrywane w kategoriach jednej spójnej teorii, która nie będzie podkreślać jej dwuaspektowego charakteru.

Z kolei stanowisko Wellmana uchodzi za próbę zreformowania koncepcji zobowiązań odwołujących się do naturalnego obowiązku. To stanowisko przyjęto określać mianem obowiązku wynikającego z zasady samarytanizmu<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Nazwa zasady została najprawdopodobniej zaczerpnięta z przypowieści o Dobrym Samarytaninie z ewangelii św. Łukasza (Łk 10,25–41).

Wellman odwołuje się w swej propozycji do dość popularnego i akceptowanego twierdzenia o posiadaniu przez jednostki silnych zobowiązań moralnych do spieszenia z pomocą innym jednostkom będącym w stanie zagrożenia. Z wizji Hobbesowskiego stanu natury czerpie on przekonanie, że jednostki pozostające bez pomocy państwa trwałyby w nieustannym stanie zagrożenia. Korzyści otrzymywane od danego państwa w dużej mierze niwelują takowe niebezpieczeństwa. Przejawem takich korzyści może być między innymi istnienie stanowionch przez państwo reguł prawnych<sup>200</sup>. Idea Wellmana zasadza się na twierdzeniu, że owe niebezpieczeństwa mogą zostać skutecznie zniwelowane jedynie przez koordynujące działania danej państwowości, z tego też względu w sposób uprawomocniony można przymusić obywateli do przestrzegania prawa<sup>201</sup>. Rysuje się w tym miejscu dość wyraźnie podobieństwo do ujęć opartych na zasadzie wdzięczności lub zasadzie fair play, a to z tej z racji, że idea ta bazuje w dość szerokim zakresie również na założeniu o otrzymywaniu przez obywateli korzyści (choć Wellman zdaje się to pomijać).

Warto zaznaczyć, że poprzez odwołanie się do zasady samarytanizmu Wellman podejmuje starania zmierzające do wypracowania podstaw do legitymizacji władzy politycznej, jak i politycznego zobowiązania, które to elementy traktuje jako powiązane ze sobą, niemniej jednak uznając potrzebę ich dystynktywnego traktowania<sup>202</sup>. Nie wydaje się jednak wskazane analizowanie wszystkich poruszanych przez autora problemów, dlatego też skupić się należy wyłącznie na zagadnieniu politycznego zobowiązania, a przykłady obrazujące interesującą nas kwestię, które zostaną poniżej przytoczone, będą rozpatrywane jedynie z interesującej nas perspektywy .

Wyobraźmy sobie zatem zaistnienie następującej sytuacji. Justyna i Anna są na spacerze. W pewnym momencie Anna upada, prawdopodobnie z powodu ataku serca. Można przypuszczać, że jeśli Justyna nie zdoła zabrać jej natychmiast do szpitala, Anna nie przeżyje. W pobliżu Justyna zauważa samochód z kluczykami pozostawionymi w stacyjce. Według podejścia Wellmana, zaistniałe okoliczności usprawiedliwiają wykorzystanie przez Justynę pozostawionego auta w celu transportu chorej do szpitala, bowiem w tym konkret-

<sup>200</sup> Ch.H. Wellman, *Toward a Liberal Theory of Political Obligation*, „Ethics” 2001, t. 111, nr 4, s. 748; *Idem*, *Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy*, „Philosophy and Public Affairs” 1996, t. 25, nr 3, s. 219.

<sup>201</sup> *Idem*, *Liberalism, Samaritanism...*, *op. cit.*, s. 212–213.

<sup>202</sup> *Idem*, *Toward a Liberal...*, *op. cit.*, s. 741.

nym momencie powody leżące u podstaw zachowania Justyny są mocniejsze niż prawa posiadane przez właściciela pojazdu. Autor omawianej koncepcji uważa, że moralna dynamika państwowego przymusu jest analogiczna do sytuacji Anny, Justyny i właściciela samochodu, bowiem „państwo posiada wolność (uprawnienie) do stosowania przymusu wobec jednostek poprzez ograniczanie ich praw tylko dlatego, że przymus taki jest konieczny w racji wymogu wybawienia wszystkich pozostających w granicach danego państwa od istniejących niebezpieczeństw<sup>203</sup>.

Przywołany autor prezentuje również inną sytuację, która, jego zdaniem, w większym stopniu odnosi się do kwestii zobowiązań, a nie tylko, jak poprzedni przykład, uprawomocnia władzę do stosowania przymusu. Mianowicie, zgodnie z zasadą fair play, dane państwo dostarcza określone korzyści dzięki skoordynowanym wysiłkom wielkiej liczby jednostek pozostających w jego granicach. Załóżmy zatem, że podczas wycieczki po lesie pewna grupa osób stoi w obliczu grożącego jej niebezpieczeństwa utraty życia lub zdrowia spowodowanego wybuchem niewypału. Kilkoro uczestników nie doznaje żadnego uszczerbku, pośród nich jest mechanik, który dostrzega w okolicy zepsutego busa, do którego części mogą posiadać właściciele dwóch pobliskich warsztatów. Mechanik znajduje się zatem w sytuacji uprawniającej go do zabrania z każdego z warsztatów części potrzebnych do auta, w celu dokonania szybkiej naprawy i zabrania poszkodowanych do odległego szpitala, a właściciele tychże części będą posiadali samarytański obowiązek, by je udostępnić.

Podobnie może postąpić państwo, wymagając od obywateli w sposób uprawomocniony współpracy, przestrzegania przepisów oraz wsparcia w celu zapobieżenia różnorodnym zagrożeniom. W takim oto wypadku potencjalna krzywda innych „usprawiedliwia stosowanie przymusu, ponieważ generuje ważniejsze moralne przesłanki [stojące – przyp. M.M.] ponad indywidualnym prawem do rozporządzania swymi rzeczami i własnym postępowaniem”<sup>204</sup>. Na marginesie wypadu dodać, że stwierdzenie to jest zbieżne z uwagą Hortona odnoszącą się do podważania apriorycznego podejścia Jonathana Wolffa. Można uznać, że Wellman przyłącza się do przytoczonej nieco wcześniej krytyki Hortona, negując pośrednio pogląd, iż moralna autonomia jednostek jest zawsze wartością wyższą i nie można jej ograniczać w jakikolwiek sposób

---

<sup>203</sup> *Ibidem*, s. 745.

<sup>204</sup> *Ibidem*, s. 746.

przez stosowanie przymusu państwowego, a co za tym idzie, utrzymywać także tezę o istnieniu politycznego zobowiązania.

Zaproponowany przez Wellmana model zobowiązań wyjaśnia przede wszystkim uprawnienie państwa do stosowania przymusu, nawet wobec tych, którzy nie wyrazili na to zgody. Dzieje się tak z racji konieczności zachowania ich własnego bezpieczeństwa oraz bezpieczeństwa innych jednostek. Odnosząc powyższe wnioski do kwestii politycznego zobowiązania, należałoby łącznie wziąć pod uwagę obowiązki samarytańskie obywateli oraz pewne elementy zasady fair play, co stworzyłoby swego rodzaju hybrydowe ujęcie przedmiotowego zagadnienia. Dzięki temu możliwe byłoby ukazanie istnienia zobowiązania do przestrzegania prawa, postrzeganego w kategoriach słusznego podziału samarytańskich zadań między obywateli wspólnoty<sup>205</sup>. Wyprzedza to jednak rozważania, które będą podejmowane w dalszej kolejności, zatem w tym miejscu zasygnalizowana powyżej kwestia nie będzie bardziej szczegółowo analizowana.

Omawiane podejście miało stać się przeciwwagą dla licznych obiekcji wysuwanych pod adresem wcześniejszych koncepcji. Jednak już przy pierwszym oglądzie tak skonstruowanej propozycji nasuwa się dość frapujące spostrzeżenie, a mianowicie, słabość podstaw do politycznego zobowiązania, z czym mieliśmy do czynienia również przy okazji analizy założeń podejmowanych przez Rawlsa. W wyraźny sposób rysuje się tutaj kwestia ewentualnych kosztów<sup>206</sup>, co zresztą Wellman stara się dość zgrabnie omijać, zaznaczając, że (przykładowo) przywłaszczone rzeczy zostają zwrócone po całym zdarzeniu. Jak jednak wyglądałaby ta sytuacja, gdyby poniesione koszty okazały się relatywnie wyższe, a ponadto do jakiego stopnia można uprawomocnić poświęcenie w sytuacji gdy ponoszone ciężary okazałyby się zbyt poważne i dotkliwe? Wellman czyni w tym punkcie tylko jedną uwagę, stwierdzając: „należy podkreślić, że podczas gdy koszty ponoszone przez obywateli są zazwyczaj niemałe, to korzyści przez nich czerpane są o wiele większe”<sup>207</sup>. Autor nie tłumaczy jednak czy zawsze, a tym bardziej dlaczego zawsze, koszty te będą mniejsze. Co więcej, jak można zauważyć, sam Wellman odchodzi w tym miejscu od zasady samarytanizmu, przesuwając punkt ciężkości na korzyści

<sup>205</sup> *Ibidem*, s. 749.

<sup>206</sup> G. Klosko, *Samaritanism and Political Obligation: A Response to Christopher Wellman's 'Liberal Theory of Political Obligation'*, „Ethics” 2003, t. 113, nr 4, s. 838.

<sup>207</sup> *Ibidem*, s. 746, zob. przypis nr 11.



otrzymywane przez jednostki, osłabiając tym samym moc samarytańskich obowiązków wobec innych jednostek. Można zaryzykować stwierdzenie, że Wellman w tym miejscu niejako sam okazał się ofiarą własnej krytyki. Pierwotnie bowiem negował zobowiązania oparte na zasadzie fair play, postrzegając, że podważają one autonomię jednostki. Podłożem tej krytyki były właśnie powiązane elementy korzyści i przymusu<sup>208</sup>. Warto także dodać, że zobowiązania, w myśl zasady proponowanej przez Wellmana, funkcjonują w sytuacji jawiącego się zagrożenia, choć pozostaje nierozstrzygnięta kwestia odnosząca się do stwierdzenia kiedy wiadomo, że jednostki znajdują się w niebezpieczeństwie i bezwzględnie wymagają pomocy. Uznaje on najzwyczajniej, że sytuacje takie są ewidentne. Z drugiej zaś strony Wellman (podobnie jak Simmons) nie zgadza się ze stanowiskiem, że to państwo decyduje kiedy i jakie korzyści rozdysonowuje swym obywatelom, co wydaje się nie być spójne z pierwszym argumentem<sup>209</sup>.

Można skonstatować, że ugruntowanie zobowiązań na wyżej omówionej zasadzie nie zaspokaja szeregu wymogów stawianych całościowo rozumianej koncepcji politycznego zobowiązania. Aczkolwiek zasada samarytanizmu może być rozpatrywana jako wzmocnienie lub też uzupełnienie istniejących dotychczas koncepcji, a w szczególności, co przyznaje sam Wellman, może być komplementarna do zasady fair play. Pomimo widocznych mankamentów, poczyniona próba połączenia dwóch zasad, z naciskiem na zasadę samarytanizmu, niewątpliwie stała się punktem wyjścia do dalszych prac mających na celu wzmacnianie podstaw do zobowiązań poprzez budowanie podejść mieszanych. Wyzwanie to podjął między innymi Klosko, konstruując takie właśnie ujęcie oraz argumentując przy tym, że bardziej zasadne jest bazowanie na już istniejących koncepcjach niż odrzucanie ich z powodu rysujących się komplikacji i słabości.

Rozważania zamykające niniejszą monografię będą koncentrować się w całości na analizie próby połączenia założeń wchodzących w skład omówionych teorii, skonstruowanej w taki sposób, który z jednej strony pozwoli zniwelować słabe punkty poddawane szerokiej krytyce, z drugiej zaś da szansę na zbudowanie koherentnego ujęcia, co z kolei pozwoli wykrystalizować nową jakość teorii politycznego zobowiązania. By jednak móc sprostać temu

<sup>208</sup> Ch.H. Wellman, *Liberalism, Samaritanism...*, *op. cit.*, s. 236.

<sup>209</sup> G. Klosko, *Duties to Assist Others and Political Obligations*, „Politics, Philosophy and Economics” 2003, t. 1, s. 151.

zadaniu, należy uprzednio wykazać, że zbudowana w ten sposób teoria będzie w stanie sprostać podstawowym wymogom stawianym każdej z dotychczas proponowanych koncepcji. Należy ponadto wykazać, że taka propozycja będzie posiadać pewne zalety, które przeważą nad ujęciami tradycyjnymi i będą świadczyć o zasadności dalszego prowadzenia prac w tym kierunku.

Zaproponowanie koncepcji mieszanej będzie wiązać się zatem z szeregiem problemów. Nie można bowiem oczekiwać, że proste połączenie kilku bądź wszystkich proponowanych do tej pory zasad, na których wsparte są poszczególne ujęcia, przybliży nas do rozwiązania problemu. W obecnej chwili mamy ponadto do czynienia z niewielką ilością piśmiennictwa omawiającego powyższe kwestie, co tym bardziej pociąga za sobą liczne wątpliwości. Mimo że koncepcje mieszane stanowią nowy kierunek rozwoju prac w obszarze interesującego nas zagadnienia, warto podjąć się tego zadania, nie ignorując jednocześnie szeregu istniejących trudności.

W pierwszym rzędzie, o czym była już mowa, należy wykazać, że pluralistyczne podejście do kwestii zobowiązań może istotnie okazać się mocniejsze niż odwoływanie się do jednego z podstawowych argumentów, jakim bez wątpienia jest 'pojedynczość' podstawy (*singularity in ground*), na której są osadzane przedmiotowe zobowiązania. Po drugie, należy wskazać i uzasadnić sposób, w jaki główne zasady zostaną ze sobą połączone, następnie zaś zaproponować rozwiązanie, które będzie odpowiadało postawionemu celowi.

Odnosząc się do pierwszej uwagi, czyli stanowiska przyjmującego za podstawę do zobowiązań politycznych wyłącznie jedną zasadę, należy zauważyć, że takie stanowisko było głównie forsowane przez teoretyków odwołujących się do teorii zgody<sup>210</sup>, choć z drugiej strony warto nadmienić, jak zostało to wcześniej wyłożone, że zgoda ta była rozumiana w różnorodnych wariantach. Warto jednak podjąć próbę osłabienia wymogu pojedynczości podstawy, zanim przejdzie się do omawiania propozycji, które wymóg ten częściowo lub w całości ignorują. Wydaje się oczywiste, że konieczność spełnienia tego warunku praktycznie zamyka drogę do budowania koncepcji bazujących na połączeniu kilku zasad. A zatem, należy rozważyć zasadność obstawania przy tymże wymogu. Po pierwsze, jeśli z całą pewnością da się wykazać, że faktycznie istnieje tylko jedna podstawa do zobowiązania, czyli, że z powodzeniem może być ono na niej umocowane, wtedy stanie się oczywiste, iż wymóg ten będzie bezdyskusyjnie spełniony. Skoro jednak do tej pory nie udało się bez-

<sup>210</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 35.

sprzecznie wykazać, że jakakolwiek zasada wpasowuje się w to założenie, to nie wydaje się również konieczne, by przyjmować pojedynczość podstawy za zasadniczy wyznacznik.

Aczkolwiek jeśli istnieją wątpliwości co do zasadności utrzymywania takiego monistycznego stanowiska, to czy nie można oprzeć się na jakichś innych jeszcze przesłankach, które uzasadniałyby podtrzymywanie takiego stanowiska? Można argumentować, że chodzi tutaj głównie o jak największe uproszczenie bądź dążenie do większej ekonomiczności. Wynika z tego, że jeśli nawet nie negujemy istnienia różnorodnych podejść i zasad, to winniśmy się skupiać na analizowaniu i rozwijaniu jednego z nich, po to by nie doprowadzić do zbyt technicznych komplikacji. Prawdopodobnie za najbardziej znaczącą z owych komplikacji należy uznać możliwość zaistnienia konfliktu między zobowiązaniami, który może zostać zainicjowany przez dopuszczenie do osadzania zobowiązań na różnorodnych podstawach. Jeśli bowiem, dla zobrazowania, jedno z ujęć zakłada istnienie zobowiązań w danym obszarze, a inne temu zaprzecza, to może okazać się, że nie sposób rozstrzygnąć, które z rozwiązań powinniśmy przyjąć. W takim oto wypadku można zgodzić się, że należy jednak zakładać istnienie pojedynczości podstaw do zobowiązań, lecz jedynie na pewnym, koniecznym poziomie. Bez wątplenia jest to podstawowa trudność, która wiąże się z konstruowaniem podejścia opartego na wielu zasadach.

Jedną z pierwszych prób wykazania możliwości oparcia zobowiązań o charakterze politycznych na kilku zasadach, a co za tym idzie odrzucenia założenia o przyjmowaniu jednej podstawy, była propozycja zaprezentowana przez Gansa. Wskazuje on kilka, a konkretnie sześć, „generalnych uprawomocnień zobowiązania do przestrzegania prawa”<sup>211</sup>. Większość z tych uprawomocnień to znane już zasady, zostały one opisane w rozdziale trzecim niniejszej publikacji. Gans skupia się na podważeniu możliwości zaistnienia silnych zobowiązań odwołujących się do obowiązku wdzięczności i zgody rządzonych, posiłkując się przytoczonymi wcześniej argumentami krytycznymi. Co ciekawe, autor ten w kontekście zaistnienia zjawiska nieposłuszeństwa obywatelskiego, które stanowi trzon jego rozważań, dodaje szóstą zasadę, określając zobowiązania na niej oparte tymi, które są wynikiem zapobieżenia potencjalnemu niebezpieczeństwu powodowanemu przez nieposłuszeństwo wobec systemu politycznego<sup>212</sup>.

<sup>211</sup> Ch. Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge 1992, s. 42.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

Jest to niewątpliwie interesujące założenie, jednak z racji nierozwinięcia przez niego tej zasady należy założyć, że powinna być ona traktowana raczej jako uzupełnienie, a nie jako silna podstawa do zobowiązań. Świadczy o tym w dużej mierze opinia samego Gansa, który przy okazji szczegółowego omawiania tej właśnie zasady zaznacza, że „argument ten nie może uprawomocnić zobowiązania do wykonywania wszystkich działań nakazywanych przez przepisy, [...] zatem zasada ta będzie uprawomocniała jedynie zobowiązania do przestrzegania pewnych konkretnych norm”<sup>213</sup>. Z racji powyższego należy zgodzić się, że cytowany autor odrzuca istnienie pojedynczej tylko podstawy do zobowiązań. Wskazując na cztery odrębne możliwości umocowania zobowiązań, wprowadza równocześnie założenie, które łączy w sobie w szczególności dwie z omawianych przez niego zasad, do czego w dalszej kolejności będzie zasadne jeszcze nawiązać.

Wobec powyższego, jeśli zdecydujemy się zrezygnować z wymogu istnienia jednej tylko podstawy do zobowiązań politycznych<sup>214</sup>, pierwszym krokiem będzie przyjęcie takiej mieszanej konstrukcji, która pozwoli na bezkonfliktowe połączenie kilku zasad, a co za tym idzie, będzie należało wskazać możliwe sposoby dokonania takiego zabiegu. Pomimo że w chwili obecnej mamy do czynienia z wyraźnym niedoborem piśmiennictwa w tym zakresie, można odnaleźć dwa założenia, które mogą posłużyć jako wskazówka i stać się zarazem podstawą do wykazania możliwości zestawiania poszczególnych zasad. Pierwsze z nich jest dziełem Klosko, zaś drugie zostało opracowane przez Jonathana Wolffa.

Abstrahując od występujących między nimi różnic, warto skupić się na podobieństwach, co będzie stanowiło swego rodzaju drogowskaz do dalszych rozważań. Obaj autorzy wskazują bowiem na istnienie sposobów łączenia różnorodnych zasad, określając je mianem bądź wzajemnego wsparcia (*mutual support*)<sup>215</sup>, bądź argumentem z komplementarności (*complementary argument*)<sup>216</sup>. Obydwa sposoby sprowadzają się do podobnych założeń, dlatego też można uznać je za zasadniczo tożsame. W szczególności tego typu po-

<sup>213</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>214</sup> Założenie to wprowadził Simmons, argumentując, że „może istnieć jedna i tylko jedna podstawa do politycznego zobowiązania”. Zob. A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>215</sup> G. Klosko, *Multiple Principles of Political Obligation*, „Political Theory” 2004, t. 32, nr 6, s. 803.

<sup>216</sup> J. Wolff, *Political Obligation: A Pluralistic Approach*, [w:] M. Baghrarian, A. Ingram (red.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London 2000, s. 185.

wiązanie rozpatrywane jest w odniesieniu do koncepcji hybrydowych. W momencie, gdy jedna przesłanka nie jest wystarczająca w celu uprawomocnienia zobowiązania, dokładana jest kolejna, i w ten oto sposób obie funkcjonują w swoistym tandemie.

Przykładem może być tutaj chociażby podejście Wellmana, który, wskazując na mankamenty zobowiązań umocowanych na zasadzie fair play, początkowo wspiera je na zasadzie samarytanizmu, co jednak w efekcie zmusza go do powrotu do zasady fair play i zastosowania obu zasad, które mają wspierać i uzupełniać się wzajemnie. W podobny sposób widzi tę kwestię Gans. Podkreśla on wagę przedmiotowego zobowiązania, które „bazuje na koncepcji prawa jako narzędzia społecznego. Wartość jakiegokolwiek narzędzia zależy od wartości celów, dla których jest użytkowane i od jego wydajności w osiągnięciu tych celów. Prawo jest zatem narzędziem do [...] wcielania pożądaných zachowań”.<sup>217</sup> Z tego też powodu, według Gansa, można wyróżnić rozmaite podstawy do obowiązku przestrzegania prawa, z czego cztery z nich, wcześniej przytoczone, nie będą w sposób zadowalający wypełniały postawionego założenia.

Jak widać kontekst społeczny ma dla Gansa szczególną wagę, co przejawia się również w postrzeganiu przez niego podstawy do zobowiązań. Zakłada on bowiem, że wsparcie zobowiązań na koncepcji asocjacji stanowi główną, choć niewystarczającą dla nich podstawę. Rozpatrywanie tego argumentu jako bazy do zobowiązań winno być uzupełniane poprzez jego kombinację z jednym z trzech pozostałych przez niego wymienionych argumentów<sup>218</sup>. W myśl tego, można mówić, że Gans również skłania się do stosowania rozwiązań hybrydowych, wskazując na sposób łączenia poszczególnych zasad, choć z drugiej strony nie rozwija jakiegokolwiek szczegółowej koncepcji, która mogłaby posłużyć za przykład takiej kompilacji.

Kolejną, dość podobną metodą połączenia dwu lub więcej zasad, na których wspierają się zobowiązania o charakterze politycznym, jest nakładanie się (*overlap*) poszczególnych argumentów leżących u podstaw zobowiązania. Zarówno Klosko, jak i Wolff znów odwołują się do tego właśnie sposobu, stosując jednak różne nazewnictwo<sup>219</sup>. Pierwszy z autorów zaznacza jednak, że

<sup>217</sup> Ch. Gans, *Philosophical Anarchism...*, *op. cit.*, s. 92–93.

<sup>218</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>219</sup> Wolff posiłkuje się tutaj Freudowskim pojęciem naddeterminacji (*overdetermination*), co oznacza w tym kontekście zaistnienie danego efektu w wyniku wielości występujących jednocześnie

metody 'wzajemnego wsparcia' i nakładania się zasad są ze sobą blisko powiązane, z tą różnicą, iż w przypadku 'wzajemnego wsparcia' pojedyncza zasada nie jest w stanie wygenerować danego moralnego wymogu bez wsparcia ze strony innej. Z kolei w ramach metody wykorzystującej nakładanie się argumentów, zarówno zasada A jak i B są w stanie wytworzyć niezależne moralne wymogi, które są w ten sposób wzmacniane<sup>220</sup>.

Obydwa sposoby mogą być w dużej mierze łącznie wykorzystywane przy próbach tworzenia koncepcji wieloaspektowych. Nawet bowiem w sytuacji, gdy w obliczu krytyki okaże się (co zazwyczaj ma miejsce), że dana zasada nie jest w stanie spełnić oczekiwanych wymogów, zamiast odrzucenia jej jako niesatysfakcjonującej podstawy do zobowiązań, można wpasować ją w system kilku powiązanych zasad, funkcjonujących w ramach 'wzajemnego wsparcia'.

Pozostaje jeszcze w tym miejscu wspomnieć o koncepcjach zakładających możliwość zastosowania wieloaspektowości, które również bazują na argumentacji dopuszczającej całkowite odrzucenie pojedynczości podstawy i wskazujących, że dla części jednostek podstawą do zobowiązań będzie dana zasada, przy czym dla pozostałej części trzeba będzie wskazać inny argument. Taką sytuację można zobrazować odwołując się do teorii konsensu, opierając się między innymi na przykładzie różnorodnych, potencjalnych sposobów wyrażania zgody. Odwracając taką możliwość, daje się też dostrzec, że część zobowiązań może być uprawomocniana poprzez odwołanie się do jednej z zasad, inne zaś wspierać się będą na odmiennych przesłankach. Jednak warto nadmienić, że wskazane dwie możliwości mogą być używane jako dodatkowy argument służący do odrzucenia tezy o pojedynczości podstawy, lecz w szczególności dwa pierwsze sposoby stanowią punkt wyjścia do budowania pluralistycznych podejść, otwierają bowiem pole do bezkonfliktowego łączenia poszczególnych zasad, co jest tutaj bezwzględnie zasadniczym wymogiem.

Niemniej, co istotne i zarazem godne podkreślenia, założenia te mogą być dopuszczalne tylko w momencie rezygnacji z mocnej wersji argumentu zakładającego uniwersalność zobowiązania o charakterze politycznym, co dla niektórych autorów byłoby zabiegiem nie do przyjęcia<sup>221</sup>. Jeśli nawet jesteśmy

---

przyczyn, gdzie każda z nich w pojedynkę mogłaby również być wystarczająca do zaistnienia tego efektu.

<sup>220</sup> G. Klosko, *Multiple Principles...*, *op. cit.*, zob. przypis nr 12.

<sup>221</sup> J. Ladd, *Legal and Moral Obligation*, [w:] J.T. Sanders, J. Narveson (red.), *For and Against the State...*, *op. cit.*, s. 27.

skłonni zakładać, że „akceptowalna teoria politycznego zobowiązania musi być w stanie ustanowić polityczne zobowiązanie dla wszystkich, lub prawie wszystkich członków społeczeństwa”<sup>222</sup>, co jest wersją słabszą, zdecydowanie bardziej umiarkowaną od poprzedniej, to rysuje się tutaj możliwość odrzucenia twierdzenia, że zobowiązania te będą miały jedno źródło i tym bardziej, że w jednaki sposób i z jednolitą siłą będą tyczyły się bez wyjątku wszystkich. Część autorów będzie w zdecydowany sposób skłaniała się do twierdzenia, że brak uniwersalności i zarazem brak pojedynczości podstawy nie stanowią przeszkody do budowania teorii zobowiązania politycznego i tym bardziej nie należy już na wstępie negować takich podejść, uznając je za wadliwe, pod warunkiem, że potrafią wskazać dlaczego wymogi te nie mogą zostać spełnione<sup>223</sup>.

Można przypuszczać, że właśnie pluralistyczne podejście, choć dopiero rozwijane, daje możliwość zaprojektowania takiej konstrukcji, która będzie miała zdecydowanie szerszy zasięg i będzie zatem w stanie sprostać wymogowi stawianemu przez słabszą wersję uniwersalnej, czy też generalnej wizji charakteru przedmiotowych zobowiązań, lecz jednocześnie nie będzie stroniła od wewnętrznej dyferencjacji. Wspomniana konstrukcja będzie wsparta na trzech zasadniczych przesłankach, które da się wyprowadzić z powyższych rozważań. Po pierwsze, zostanie uznane, że zobowiązanie do przestrzegania konkretnego przepisu prawa może mieć więcej niż jedną podstawę, która je umocowuje. Po drugie, zobowiązanie do przestrzegania różnych przepisów może mieć różnorodne podstawy. Po trzecie zaś, pewne podstawy do kreacji przedmiotowych zobowiązań mogą stosować się jedynie do konkretnej kategorii jednostek<sup>224</sup>. Te trzy zaprezentowane założenia będą zgodne z pluralistycznym podejściem proponowanym przez Wolffa, zaś w pewnym sensie konkurencyjna wersja Klosko będzie zmierzać raczej do podkreślania dwóch pierwszych elementów, przy jednoczesnym dążeniu do utrzymania argumentu o uniwersalnym charakterze zobowiązań politycznych. Pomimo istniejących różnic, obaj autorzy budują swe mieszane modele przez odwołanie się do tych samych zasad, ujmując je w nieco inną typologię. W szczególności ich główna uwaga jest skierowana na wykazywanie komplementarności zasady

---

<sup>222</sup> G. Klosko, *The Principle of Fairness...*, *op. cit.*, s. 3.

<sup>223</sup> A.J. Simmons, *Moral Principles...*, *op. cit.*, s. 36.

<sup>224</sup> J. Wolff, *Pluralistic Models of Political Obligation*, „*Philosophica*” 1995, t. 56, nr 2, s. 19.

fair play z zasadą naturalnego obowiązku sprawiedliwości, przy czym Klosko skłania się do zastosowania w swej wieloaspektowej koncepcji pewnych elementów właściwych dla podejścia Wellmana. Wolff natomiast wychodzi od wskazania podstaw do uprawomocnienia zobowiązań, które w jego opinii będą powiązane z różnorodnymi funkcjami państwa. Dokonuje on rozdziału między niewątpliwym dobrem, jakim jest zapewnienie bezpieczeństwa (zabezpieczenia od zagrożeń zewnętrznych), od dobra, jakim jest na przykład czysta woda. Klosko nie czyni takiego rozdziału, umieszczając zarówno jedne, jak i drugie w ramach dóbr niemożliwych do wykluczenia, co można uznać za właściwe dla uproszczenia całej koncepcji.

W oczywisty sposób nasuwa się w tym miejscu skojarzenie z zasadą fair play, która dla przywołanych autorów stanowi trzon obydwu rozwijanych koncepcji mieszanych. Klosko dodatkowo wspiera się argumentem, skądinąd zasadnym, odnoszącym się do dóbr niemożliwych do wykluczenia, choć jak wiadomo argument ten jest obciążony poważnymi limitacjami z tej racji, że ogromna część dóbr nie może być w taki sposób zaklasyfikowana. Z drugiej jednak strony można założyć, że zasada fair play jest podstawą zobowiązania do kooperowania w celu dostarczania koniecznych dóbr wraz z równoczesnym dostarczaniem dóbr o innym charakterze, które jednak z kolei będą niezbędne, by te pierwsze mogły być bezproblemowo zapewniane. Niemniej jednak nawet taka obrona nie jest wystarczającą, aby wykazać na tyle szeroki zakres tej zasady, i w dalszej kolejności móc bez wątplenia uznać, że zasada fair play jest samodzielnie w pełni wystarczającą podstawą do zobowiązań.<sup>225</sup> Problematyczna jest w szczególności niemożność umocowania przez tę zasadę zobowiązań do wspomaganie takich instrumentów, z których korzystać będą niekooperujące jednostki. Mowa tutaj nie tylko o tak zwanych pasażerach na gapę, lecz zwłaszcza o niepełnosprawnych lub jednostkach z jakichś innych przyczyn niezdolnych do współpracy.

Jak daje się zauważyć, rozpatrywana w taki sposób zasada fair play napotyka na szereg trudności we wspomnianych obszarach i w związku z tym zobowiązania na niej wsparte posiadają widoczne limitacje. Mieszane podejście daje możliwość wypełnienia tych braków poprzez dokooptowanie innych zasad.

W pierwszym rzędzie należało więc wykazać istnienie zobowiązań powstałych na odmiennych od zasady fair play podstawach, co zostało uczynio-

---

<sup>225</sup> Por. J. Wolff, *Political Obligation, Fairness, and Independence*, „Ratio” (New Series) 1995, t. 8, nr 1, s. 97.



ne w poprzedniej części niniejszej książki. Wobec tego warto sięgnąć do tych właśnie opcji i rozważyć możliwości jakie one stwarzają. Do tego celu mogą posłużyć koncepcje oparte na naturalnym obowiązku, które choć posiadają zauważalne i poważne limitacje, to jednak mogą wypełnić niedobory zasady fair play. Wszakże limitacje te zostały wykazane przez przedstawienie chociażby ograniczeń tak zwanych obowiązków samarytańskich (polegających na udzielaniu pomocy w potrzebie) wynikających z racji niemożności pominięcia kwestii ponoszonych kosztów. Zatem wypada zgodzić się, że choć naturalne obowiązki nie są w stanie samodzielnie ustanowić wystarczająco silnych zobowiązań (z racji przeważających, dotkliwych kosztów), to zwłaszcza obowiązki dotyczące niesienia wzajemnej pomocy<sup>226</sup> są w stanie wspierać instytucje działające na rzecz społecznego dobrobytu, niosące pomoc osobom dotkniętym przez los, niepełnosprawnym i ubogim, w czym z kolei deficytowe jest ujęcie oparte na zasadzie fair play.

Pomimo że zmodyfikowana wersja naturalnego obowiązku częściowo zaspokaja wymóg partykularności (przykładowo Wellman odwołuje się do konkretnej państwowości, choć czyni to dość mgliście, a nie zaś jak Rawls wyłącznie do naturalnego obowiązku wspierania sprawiedliwych instytucji), to jego pełne zaspokojenie nie wydaje się satysfakcjonujące. Odnośnie do wzmiankowanego wymogu szczególności, można sądzić, że jest to kolejny argument świadczący za zasadnością budowania podejść mieszanych. Dość przekonujące w tej kwestii jest bowiem wsparcie się na koncepcji fair play, zakładającej wzajemność i współpracę w ramach danej państwowości. Choć w jeszcze większym stopniu byłoby właściwe dołączenie koncepcji wspartej na zasadzie

---

<sup>226</sup> Podstawa do tego typu działań, wywodzących się z określanych tutaj mianem naturalnych obowiązków do niesienia wzajemnej pomocy, może być wyjaśniana poprzez odwołanie się do teorii Thomasa Scanlona, która, odpowiednio zmodyfikowana (próby takie czynili Wolff oraz w swej rozprawie doktorskiej Lefkowitz), wyjaśnia motywacje tego typu działań. Jest ona w pewnym sensie zbliżona do hipotetycznego kontraktu Rawlsa, lecz zakłada, że działanie będzie niewłaściwe wówczas, jeśli jego wykonanie w pewnych okolicznościach byłoby zabronione przez jakikolwiek system zasad regulujących zachowania w sposób generalny, które to zasady nie mogłyby zostać rozsądnie odrzucone przez inne jednostki. Można spotkać się z próbami wyjaśniania istnienia zobowiązań o charakterze politycznym właśnie na bazie teorii RRMC (*Reasonable Rejection Moral Contractualism*), czego podjął się Lefkowitz, proponując między innymi istnienie, przez odwołanie się do RRMC, naturalnego obowiązku współpracy fair play, wykazując przykładowo, że niektóre instytucje państwowe wsparte na kooperacji jednostek będą miały charakter przymusowy. Zob. D. Lefkowitz, *A Moral Contractualist Defence of Political Obligation*, College Park 2003; zob. także J. Wolff, *Anarchism and Scepticism*, [w:] J.T. Sanders, J. Narveson (red.), *For and Against the State: New Essays...*, op. cit., s. 106–107.

członkostwa w danej wspólnocie, w której wymóg partykularności jest bezdyskusyjnie i w sposób oczywisty wypełniony. Klosko i Wolff zdają się pomijać tę grupę koncepcji, niemniej jednak Klosko w jednym miejscu wspomina, że „skoro jednostki nie mogłyby prowadzić akceptowalnej egzystencji bez niezbędnych dóbr dostarczanych przez wspólnotę, to zawodne jest postrzeganie ich jako wyizolowanych indywiduów”<sup>227</sup>.

Klosko w oczywisty sposób kładzie nacisk na dobra, których nie można wykluczyć, lecz jednocześnie daje wyraz przekonaniu odnośnie do wagi członkostwa we wspólnocie, nie odwołując się jednak bezpośrednio do możliwości wsparcia na takiej podstawie zobowiązań politycznych. Mimo wszystko da się argumentować, że asocjacyjne zobowiązania mogą również posłużyć do wzmocnienia tandemu złożonego z zasad fair play i naturalnego obowiązku. Co prawda Klosko skłania się raczej do dodania wzmacniającej zasady ‘dobra wspólnego’, co tym bardziej nie wyklucza wyeksponowania istotnej roli asocjacyjnej podstawy do zobowiązań, a wręcz można ośmielić się twierdzić, że jest ona konieczna. Dołączenie kolejnych elementów wsparcia dla tak skonstruowanego systemu złożonego z powyższych zasad daje bowiem możliwość rozszerzenia zakresu istniejących zobowiązań o charakterze politycznym, dzięki czemu w większym stopniu można zaspokoić wymóg uniwersalności, jak również wzmocnić wymóg partykularności. Niewątpliwie należy zgodzić się, że współcześnie funkcjonujące demokracje pełnią również rolę regulatorów różnych zjawisk, na przykład takich jak inflacja, dążą do utrzymywania odpowiednio niskich wskaźników bezrobocia, zapewniają dostęp do publicznej edukacji oraz utrzymują parki i muzea. Można również zgodzić się, że tego typu aktywność państwa nie do końca będzie mieścić się w zakresie zasady fair play. Także naturalny obowiązek niesienia wzajemnej pomocy nie będzie tutaj zasadą, która zobowiąże jednostki do wspierania i przestrzegania procedur, na podstawie których działania takie są przedsięwzięte. Jest dość oczywiste, że społeczeństwa, które wdrażają tego typu mechanizmy, funkcjonują lepiej. Choć teza ta ma zdecydowanie wartościujący charakter, jednak nie wydaje się ona w tym miejscu bezzasadna. Z tego też względu dodanie zasady dobra wspólnego do mieszanej konstrukcji może okazać się korzystne, w szczególności ze względu na wspomniane już kolejne rozszerzenie jej zakresu. Godne podkreślenia jest jednak, że zasada ta, nawet jeśli będzie traktowana oddzielnie od za-

<sup>227</sup> G. Klosko, *Political Obligations...*, *op. cit.*, s. 110.

sady fair play, musi w pewien sposób wpasowywać się w stawiane wymagania, mianowicie, należy zwracać uwagę na potencjalne niebezpieczeństwo niespójności, tudzież konfliktu. W związku z tym, po pierwsze, usługi świadczone w myśl tej zasady muszą być w interesie ogółu (co z resztą jest dość oczywiste), czyli korzyści będą przeważać ponoszone koszty (tak jak w zasadzie fair play), po drugie, ich rozdysponowywanie będzie przebiegać w sposób słuszny, a po trzecie, decyzje podejmowane w tym obszarze będą respektować demokratyczne procedury<sup>228</sup>. W tym miejscu może pojawić się zarzut, że zasada dobra wspólnego nie różni się zasadniczo od zasady fair play i jest jedynie jej rozszerzeniem. Lecz nawet przyjmując tego typu zastrzeżenie, można utrzymywać, że jest ona dodatkowym elementem wspierającym, a ponadto pokrywającym te obszary, których zasada fair play swym zasięgiem nie obejmuje. Z tego też względu, choć nie da się zaprzeczyć podobieństwom, ustanawia ona odrębny moralny wymóg będący podstawą do kreacji zobowiązań do wspierania odrębnej kategorii działań i procedur.

Dotychczasowe rozważania doprowadziły do momentu, w którym została podjęta próba wzmocnienia wieloaspektowego podejścia jeszcze jednym wcześniej zasygnalizowanym dodatkowym elementem, który w sposób widoczny łączy się z zasadą dobra wspólnego. Przeprowadzona analiza teorii asocjacyjnych daje solidną podstawę, by twierdzić, że w rzeczy samej dostarczają one szeregu zadowalających wyjaśnień istnienia zobowiązań politycznych, chociaż nie wolnych od argumentów krytycznych. Niemniej jednak, oprócz wyraźnego wzmocnienia wymogu szczególności, podstawa do zobowiązań odwołująca się do ich wspólnotowej koncepcji daje możliwość odparcia stawianych niejednokrotnie zarzutów dotyczących ich niedobrowolności. Pomimo że naturalne obowiązki mają również w dużej mierze taki niedobrowolny charakter, to zasięg ich jest, jak wiadomo, mocno limitowany. Teoria mieszana nie jest więc nadal w stanie odeprzeć ataki ze strony skrajnych woluntarystów. Asocjacyjne koncepcje, w szczególności postulowane przez Hortona czy Gilbert, mogą dawać odpowiedź na wyłaniające się tutaj wątpliwości. Ukazują bowiem dlaczego wspólnota o charakterze politycznym jest wartościowa dla swych członków. Nawet postulowana idea dobra wspólnego nie koniecznie w sposób aż tak silny wiąże jednostkę z daną państwowością<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> G. Klosko, *Multiple Principles...*, op. cit., s. 815.

<sup>229</sup> J. Horton, *Defending Associative Political Obligations*, „Political Studies” 2007, t. 55, s. 882.

Wobec powyższego należy podkreślić, że nie jest tutaj celem osłabianie argumentów wynikających z zasad dobra wspólnego, fair play czy obowiązku niesienia wzajemnej pomocy, a wysuwany postulat dołączenia asocjacyjnych podstaw do zobowiązań ma jedynie służyć umocnieniu całokształtu podejścia. Aspekt wspólnotowy może bowiem okazać się doskonałym uzupełnieniem i wsparciem dla tychże powiązanych zasad, ponieważ wskazuje dlaczego polityczne zobowiązanie jest należne wyłącznie naszej państwowości, nie zaś jakiegokolwiek innej, która przykładowo zapewnia nam bezpieczeństwo. Zobowiązania wyrosłe na tej podstawie podlegają oczywiście limitacjom, podobnie jak dzieje się to w wypadku zobowiązań ukonstytuowanych przez odwołanie do innych zasad. Jednakże zobowiązania asocjacyjne nie cechują się jakąś szczególną limitacją, zależą bowiem, jak wszystkie pozostałe, od pewnych generalnych wymogów moralnych<sup>230</sup>. Nie są też nakładane w sposób dobrowolny, choć z drugiej strony, w przeciwieństwie do obowiązków naturalnych, nie odnoszą się do całej ludzkości, lecz są należne danej wspólnotie, w której członkostwo dana jednostka posiada. Zatem w wypadku rozpatrywanych zobowiązań politycznych będą one należne wspólnotie politycznej.

Zobowiązania wsparte na koncepcji asocjacji cechują się w szczególności szerokim zakresem, pomijają jednakże istotny element korzyści i kosztów. Dają zatem możliwość rozpatrywania ich jako jednego z elementów pluralistycznego podejścia, dla którego mogą okazać się potężnym wzmocnieniem, zwłaszcza w sytuacji, gdy będzie uznawać się je za zdolne do samodzielnego ugruntowania przedmiotowych zobowiązań. Nie jest to bynajmniej zarzut kierowany pod adresem mieszanych ujęć, wszakże nadal da się utrzymać w mocy przekonanie, że poprzez nałożenie się (*overlap*) tej zasady na trzy pozostałe otrzymany efekt będzie przewyższał swą mocą którąkolwiek z czterech proponowanych koncepcji traktowanych oddzielnie, co też zostało wykazane w ramach przeprowadzonej analizy.

Należy zdecydowanie bronić stanowiska, że wieloaspektowe teorie ugruntowujące ideę politycznego zobowiązania w większym stopniu satysfakcjonują kolejno prezentowane wymogi. Zaprezentowana propozycja jest nacechowana szerszym zakresem oraz wzmocnionym wymogiem szczególności, z powodzeniem też daje mocne podstawy do odpierania zarzutów ze strony zwolenników pełnego woluntaryzmu. Niewątpliwie jednak charakteryzuje się ona wysokim stopniem skomplikowania i zarazem niesie niebezpieczeństwo

<sup>230</sup> *Ibidem*, s. 884.

trudności mogących pojawić się chociażby przy próbie dokładnego określenia obszaru, w którym daną zasadę należałoby zastosować, oraz samą możliwość pojawienia się konfliktu między tymi zasadami, czego również wykluczyć się nie da. Niemniej jednak nie powinno się rozpatrywać tych kwestii jako destruktywnych, bowiem mogą stać się one, a zwłaszcza wyrosła na tym tle krytyka, podstawą do dalszego udoskonalania, rozwijania i dopracowywania przedstawionej koncepcji.



## Zakończenie

W toku zaprezentowanych rozważań została dokonana szczegółowa analiza głównych zagadnień towarzyszących problemowi politycznego zobowiązania szeroko dyskutowanemu na gruncie myśli anglosaskiej. W pierwszym rządzie zostały ukazane podstawowe kwestie, które są uznawane za charakterystyczne dla przedmiotowego zagadnienia i nierzadko stanowią o jego problematyczności. Uwagę skoncentrowano przede wszystkim na wyodrębnieniu zobowiązań o charakterze politycznym od innych typów zobowiązań, wraz ze wskazaniem ich zasadniczych cech dystynktywnych a także wymogów koniecznych do spełnienia, by móc zaproponować satysfakcjonującą dla nich podstawę.

W celu ukazania szerszej perspektywy należało najpierw sięgnąć do korzeni nurtu umowy społecznej, wszak nurt ten stanowi rudymenty współczesnej debaty w omawianej kwestii. Przy tej okazji zostały przeanalizowane dwie najbardziej istotne koncepcje, które, przy uwzględnieniu różnic występujących między nimi, stały się punktem wyjścia do dalszych analiz oraz, co więcej, bodźcem do poszukiwania odpowiedzi na krytyczne wobec nich ujęcia.

Niewątpliwie należy zgodzić się, co zresztą zostało wykazane, że odwołując się do nurtu umownospołecznego da się zbudować odmienne podejścia teoretyczne, które, mimo iż w swych korzeniach są nadal głęboko osadzone w tymże nurcie, jednak wprowadzają szereg modyfikacji umożliwiających znalezienie odpowiedzi na wspomnianą krytykę. Warto też podkreślić, że nie jest to jedyna droga prowadząca do ugruntowania interesujących nas zobowiązań. Świadczą o tym zwłaszcza te zaprezentowane koncepcje, które w sposób wyraźny odcinają się od sytuowania zobowiązań wyłącznie w ramach przyjmowanej koncepcji zgody. Jak jednak zostało wykazane, antywoluntarystycz-

ne idee niekoniecznie w pełni abstrahują od tychże ujęć, a niekiedy wręcz daje się zauważyć ich wyraźną łączność. Niewątpliwie są i takie ujęcia, które można traktować jako zupełnie odcinające się od tegoż czołowego nurtu, a świadczy to tylko o żywotności toczącej się współcześnie debaty, co zostało szerzej omówione w ostatnim rozdziale książki. W jego ramach zostały z detalami wyeksponowane elementy krytyki, które w dotkliwy sposób umniejszyły siłę prezentowanej argumentacji, chociaż nie przyczyniły się jednocześnie do jednoznacznego i bezdyskusyjnego zanegowania możliwości istnienia zobowiązań politycznych.

Można zatem uznać, że wnioski płynące z przeprowadzonej dyskusji przynoszą dla całokształtu zagadnienia zarówno negatywne, jak i pozytywne skutki. Zwłaszcza dochodząca do głosu krytyka wyraźnie akcentuje, że dobrowolnie podejmowane działania jednostek, będące trzonem teorii politycznego zobowiązania odwołującego się do teorii zgody czy też kontraktu, nie wypełniają w akceptowalny sposób wymogu powszechności. W dużej mierze nierozwiązywalna pozostaje kwestia formy powszechnego wyrażania zgody, choć wśród stosunkowo nowych podejść, które zakładają obecność elementu zgody, daje się zauważyć podejmowane próby przewycięzenia tego centralnego problemu.

Podobnie rzecz się ma w wypadku zobowiązań odwołujących się do zasady fair play, które były negowane analogicznym tokiem argumentacji. Wykazywano niemożność zaspokojenia wymogu powszechności, odwołując się zwłaszcza do tez postrzegających społeczeństwo jako powszechnie kooperujący układ, który uznano za niemożliwy do ziszczenia z racji istnienia między innymi problemu 'free rider'ów, czyli tak zwanych pasażerów na gapę. Jednak zauważono, że problem ten i bazująca na nim krytyka zupełnie nie zdeklasowały proponowanego podejścia, co umożliwiło zastosowanie jego zasadniczych elementów w innego typu konstrukcji teoretycznej.

Krytyka nie ominęła również innych znamienych ujęć, mowa tutaj o grupie teorii odwołujących się do istnienia naturalnego obowiązku, a także zobowiązań osadzonych na zasadzie obowiązku wdzięczności. W wypadku teorii odwołujących się do istnienia naturalnego obowiązku akcentowano zwłaszcza problem z wypełnieniem wymogu partykularności. Jeśli chodzi o teorie ugruntowujące zobowiązania w obowiązku wdzięczności, podważano możliwość kreacji silnego zobowiązania z racji chociażby zasadniczego braku wdzięczności wobec instytucji jako takich. Wdzięczność bowiem, jak zazna-



czano, jest raczej należna konkretnym jednostkom funkcjonującym w ramach instytucji niż samej instytucji.

Zarówno powyższe uwagi, jak i wiele innych komentarzy przynosi znamienne krytykę wobec prób umocowania idei politycznego zobowiązania, co też zostało obszernie omówione w niniejszej książce. Niemniej jednak, jak argumentowano, krytyka ta nie oznacza całkowitej eliminacji dalszych poszukiwań rozwiązań tych problemów, wręcz przeciwnie, niejednokrotnie przyczynia się do podejmowania prac nad udoskonalaniem istniejących propozycji oraz rozwijaniem nowych. Ukazana krytyka niewątpliwie przyczyniła się do akceptacji konieczności wypełnienia przez satysfakcjonujące podejścia szeregu opisanych wymogów, które stanowią w dużej mierze o koherencji danej koncepcji, jak również demonstrują samą istotę politycznego zobowiązania. Dowodzą, że owe wymogi nie są łącznie spełniane i jest raczej mało prawdopodobne, by mogły być wypełnione przez jakąkolwiek z dotychczas istniejących propozycji teoretycznych, z czym należało się po części zgodzić.

Nie wydaje się jednak wskazane, by trzeba było przyjmować ów krytycyzm bezdyskusyjnie, nie wszystkie bowiem elementy istniejących ujęć są aż tak chwiejne. Niekoniecznie bowiem, jak starali się wykazać krytycy, ideał do którego należy dążyć jest aż tak odległy, że obecnie nawet niewielkie do niego przybliżenie może wydawać się nazbyt karkołomnym zadaniem. Jak dotychczas nie uwzględnili oni bowiem istnienia kolejnej możliwości rozwiązania problemu w postaci podejścia mieszanego. Można zatem oczekiwać, że pole do dalszej dyskusji pozostanie otwarte. Skoro, jak wykazywano, poszczególne propozycje teoretyczne, razem wzięte, spełniają w dużej mierze wszystkie stawiane wymogi, lecz żadna z nich nie jest w stanie w sposób zadowalający wypełnić tego zadania w pojedynkę, naturalnym dążeniem wydaje się konstruowanie takiej koncepcji, w ramach której dwie lub więcej z wyróżnionych zasad będzie mogło bezkonfliktowo współdziałać, wspierając się nawzajem i tworząc nową jakość. Niewątpliwie czymś naiwnym byłoby twierdzić, że jest to proste zadanie, aczkolwiek nie jest to jeszcze wystarczający powód, aby je z góry odrzucać. Zaprezentowane w ostatniej części opracowania koncepcje, składające się z wielu dotychczas oddzielnie funkcjonujących zasad, mimo że są dopiero załączkiem odrębnej teorii i wymagają dopracowania, to jednak spełniają zasadnicze wymogi konieczne do zbudowania wiarygodnej koncepcji politycznego zobowiązania. W szczególności ujęcie pluralistyczne zaspokaja między innymi wymogi powszechności i szczególności, stawiane

zobowiązaniom o charakterze politycznym, a także jawi się na tyle spójnie, by móc zniwelować podejmowaną obecnie krytykę. Wydaje się również na tyle elastyczne, by mogło być podatne na modyfikacje i przy zachowaniu zasadniczych założeń pozwala na dalsze próby, które mogą umożliwić jego wzmocnienie, choć jednocześnie zwiększają stopień skomplikowania samego ujęcia. Zaproponowane w ostatniej części połączenie czterech zasad niewątpliwie zwiększa zasięg tego ujęcia, czyniąc je bardziej odpornym na krytykę odnoszącą się do braku zaspokajania podstawowych warunków, choć może rodzić wątpliwości co do zasadności tak wysokiego stopnia kompleksowości. Może to spotkać się z negacją wyrażaną przez zwolenników dążenia do jak największego uproszczenia, a co za tym idzie, do poszukiwania zupełnie nowej, jednolitej koncepcji, która odpowiadałaby stawianym wymogom i wpasowywała się we współczesne realia społeczne. Warto zatem zaznaczyć na koniec, że zaproponowane podejście nie jest, a tym bardziej nie powinno być, traktowane arbitralnie jako jedyna możliwa ścieżka poszukiwań. Jest jedynie przyczynkiem do budowania i rozwoju dalszych propozycji teoretycznych mających dać solidne umocowanie do zobowiązań o charakterze politycznym.

# Bibliografia

## Źródła

Abbott Ph., *Shotgun Behind the Door: Liberalism and the Problem of Political Obligation*, Athens 1976.

Austin J., *Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, Indianapolis 1954.

Baghamrian M., Ingram A., *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London 2000.

Beech M., *The Political Philosophy of New Labour*, London – New York 2006.

Bentham J., *A Fragment on Government: And an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1948.

Beran H., *The Consent Theory of Political Obligation*, London 1987.

Capriotti E., *The Grounds and Limits of Political Obligation*, New York 1992.

Childress J.F., *Civil Disobedience and Political Obligation*, Yale 1972.

Dagger R., *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, New York 1997.

Davis M., *Actual Social Contract and Political Obligation. A Philosopher's History Through Locke Studies in the History of Philosophy*, Lewinnton – Queenston – Lampeter 2002.

De Lue S.M., *Political Obligation in a Liberal State*, Albany 1989.

Deutsch, H.L., Smith M.P., *Political Obligation and Civil Disobedience: Readings*, New York 1972.

Dworkin R., *A Matter of Principle*, Oxford 1986.

Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa 1998.

Dworkin R., *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Warszawa 2006.

Dworkin R., *The Philosophy of Law*, Oxford 1977.

Edmundson W.A., *An Introduction to Rights*, New York 2004.

- Edmundson W.A. (red.), *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*, Lanham 1999.
- Edmundson W.A., *Three Anarchical Fallacies*, Cambridge 1998.
- Edwards R.B., *Freedom, Responsibility and Obligation*, Nijhoff 1969.
- Ewing A.C., *The Individual, the State and World Government*, New York 1947.
- Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001.
- Flathman R., *Political Obligation*, New York 1972.
- Fried Ch., *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation*, Cambridge – Harvard 1981.
- Gans Ch., *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge 1992.
- Gauthier D.P., *Morals by Agreement*, Oxford 1986.
- Gauthier D.P., *Morality and Rational Self-Interest*, Englewood Cliffs 1970.
- Gilbert M., *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment and the Bonds of Society*, Oxford 2006.
- Gilbert M., *Living Together: Rationality, Sociality and Obligation*, Lanham 1996.
- Gilbert M., *Sociality and Responsibility: New Essays in Plural Subject Theory*, Lanham 2000.
- Green L., *The Authority of the State*, Oxford 1988.
- Green L., Hutchinson A., *Law and the Community*, Toronto 1989.
- Green T.H., *Additional Writings*, Bristol 1997.
- Green T.H., *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, London – New York 1924.
- Green T.H., *Prolegomena to Ethics*, Oxford 1924.
- Green T.H., *Philosophical Works*, Bristol 1997.
- Green T.H., *Works of T.H. Green*, t. 3, R.L. Nettleship (red.), London 1888.
- Godwin W., *Enquiry Concerning Political Justice*, London 1976.
- Godwin W., *Political Justice*, Oxford – New York 1992.
- Godwin W., *The Anarchist Writings of William Godwin*, London 1986.
- Hare R.M., *Essays in Political Morality*, London 1998.
- Harris P., *On Political Obligation*, London – New York 1990.
- Harris P., *Civil Disobedience*, Lanham 1989.
- Hart H.L.A., *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa 2001.
- Hart H.L.A., *Law, Liberty and Morality*, Stanford 1963.
- Hart H.L.A., *The Concept of Law*, Oxford 1994.

- Hirschmann N., *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*, New York 1992.
- Hobbes Th., *De Cive*, New York 1949.
- Hobbes Th., *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Horton J., *Political Obligation*, London 1992.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Kraków 1952.
- Kaplan A. M., *Justice, Human Nature and Political Obligation*, Lanham 2004.
- Kelsen H., *The Pure Theory of Law*, New York 2006.
- Klosko G., *Democratic Procedures and Liberal Consensus*, Oxford 2000.
- Klosko G., *Political Obligations*, Oxford 2005.
- Klosko G., *The Principle of Fairness and Political Obligation*, Lanham 2004.
- Kropotkin P., *Zdobycie chleba*, [b. tłum.], Kraków – Warszawa 1925.
- Lefkowitz D., *A Moral Contractualist Defense of Political Obligation*, Maryland 2003.
- Levi M., *Consent, Dissent and Patriotism*, New York – Cambridge 1997.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Machiavelli N., *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. Cz. Nanke, Warszawa 1994.
- Mansbridge J.J., *Beyond Self-Interest*, Chicago 1990.
- McCormick P.J., *Social Contract and Political Obligation: A Critique and Reappraisal*, New York 1987.
- McCoubrey H., *The Obligation to Obey in Legal Theory*, Brookfield 1997.
- McIlwain C.H., *The Growth of Political Thought in the West*, New York 1932.
- McPherson Th., *Political Obligation*, London 1967.
- Medina V., *Social Contract Theories: Political Obligation or Anarchy*, Savage 1990.
- Melden A.I. (red.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958.
- Miller D., *On Nationality*, Oxford 1997.
- Miller D., Walzer M., *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford 1995.
- Miller F.G., *A Theory of Political Obligation*, New York 1977 [nieopublikowana rozprawa doktorska, Columbia University].
- Moore G.E., *Principia Ethica*, Chapter V, § 101, <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/chapter-v>.
- Moore G.E., *Some Main Problems of Philosophy*, New York 1962.

- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.
- O'Sullivan N., *The Problem of Political Obligation*, New York 1987.
- Pateman C., *The Problem of Political Obligation*, New York 1979.
- Pateman C., *The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*, Berkeley 1985.
- Pitkin H., *The Concept of Representation*, Berkeley 1967.
- Pennock R.J., Chapman J.W. (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970.
- Plamenatz J., *Consent, Freedom, and Political Obligation*, Oxford 1968.
- Raphael D.D., *Problems of Political Philosophy*, London 1976.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik i in., Warszawa 1994.
- Rawls J., *Political Liberalism*, New York 1996.
- Raz J., *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford – New York 1994.
- Raz J., *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*, Oxford 1979.
- Raz J., *Autorytet prawa*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 2000.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, New York 1986.
- Renick T.M., *Political Obligation and the Common Good: A Study In Philosophical and Theological Ethics*, Princeton 1986.
- Ross R.G., *Obligation: A Social Theory*, Ann Arbor 1970.
- Ross W.D., *The Right and the Good*, Oxford 2002.
- Rostow E.V., *Is Law Dead?*, New York 1971.
- Sanders J.T., Narveson J. (red.), *For and Against the State: New Essays*, Lanham 1996.
- Scanlon T., *What We Owe to Each Other*, Harvard 2000.
- Selbourne D., *The Principle of Duty: An Essay on the Foundation of the Civic Order*, London 1994.
- Sidgwick H., *The Methods of Ethics*, London – New York 1901.
- Simmons A.J., *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge 2001.
- Simmons A.J., *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton 1979.
- Simmons A.J., *On the Edge of Anarchy*, Princeton 1993.
- Simmons A.J., *Political Obligation*, Cornell 1977.
- Simmons A.J., *Political Philosophy*, New York 2008.
- Steinberger P., *The Idea of the State*, Cambridge 2004.
- Stirner M., *The Ego and His Own*, Eastbourne 2007.

- Tamir Y., *Liberal Nationalism*, Princeton 1993.
- Thoreau H.D., *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, przeł. H. Ciepłińska, Poznań 2006.
- Tucker B.R., *Instead of a Book, by A Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism Culled from the Writings of Benj. R. Tucker*, New York 1969.
- Tucker B. R., *Individual Liberty: Selections from the Writings of Benjamin R. Tucker*, New York 1926.
- Tussman J., *Obligation and the Body Politic*, New York 1960.
- Tyler T.R., *Why People Obey the Law*, New Heaven – London 1990.
- Waldron J., *Law and Disagreement*, Oxford 1999.
- Walzer M., *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge 1970.
- Walzer M., *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*, Yale 2004.
- Wellman Ch.H., Simmons A.J., *Is There a Duty to Obey the Law?*, Cambridge 2005.
- Wilson F.G., *A Theory of Public Opinion*, Chicago 1962.
- Wolff R.P., *In Defense of Anarchism*, Berkeley 1998.
- Zashin E.M., *Civil Disobedience and Democracy*, New York 1971.
- Zimmerman M.J., *The Concept of Moral Obligation*, Cambridge – New York 1996.
- Znamierowski Cz., *Oceny i normy*, Warszawa 1957.

## Opracowania

- Asquith H.H., *Memories and Reflections, 1852–1927*, Boston 1928.
- Baillie J., *Hume on Morality*, London 2000.
- Bernard H.C., *A History of English Education, from 1760*, London 1961.
- Boucher D., *The British Idealists*, Cambridge – New York 1997.
- Boucher D., Kelly P., *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York 1994.
- Boucher D., Vincent A., *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh 2000.
- Bowle J., *Politics and Opinion in the Nineteenth Century: An Historical Introduction*, New York 1954.
- Bowman E.G., *The Basis of Political Obligation in Thomas Hill Green*, Claremont 1955.
- Brink D.O., *Perfectionism and the Common Good*, Oxford 2003.
- Brown K.C. (red.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- Cacoullous A.R., *Thomas Hill Green: Philosopher of Rights*, New York 1974.
- Carritt E.F., *Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*, London 1935.

- Carter M., *Thomas Hill Green and the Development of Ethical Socialism*, Exeter 2003.
- Chapman J.W., *Rousseau – Totalitarian or Liberal*, New York 1956.
- De Sanctis A., *The Puritan Democracy of Thomas Hill Green*, Exeter – Charlottesville 2005.
- Den Ottem S.M., *British Idealism and Social Explanation: A Study in Late Victorian Thought*, Oxford 1996.
- Dimova-Cookson M., *Thomas Hill Green's Moral and Political Philosophy: A Phenomenological Perspective*, New York 2001.
- Dimova-Cookson M., Mander W.J., *Thomas Hill Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford 2006.
- Dunn J., *Locke*, Oxford 1984.
- Dunn J., *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, London 1969.
- Dunn J., *Political Obligation in Its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge – New York 1980.
- Fairbrother W.H., *The Philosophy of Thomas Hill Green*, London – New York 1896.
- Flew A.G.N., *Logic and Language*, Oxford 1951.
- Forsberg R.P., *Thomas Hobbes' Theory of Obligation: A Modern Interpretation*, Wolferboro 1989.
- Forsyth M., Keens-Soper M. (red.), *The Political Classics: Green to Dworkin*, New York 1996.
- Freeden M., *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford 1998.
- Gauthier D.P., *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969.
- Gauthier D.P., *Theory of Authorization*, Oxford 1969.
- Golinowska S., *Polityka społeczna państwa w gospodarce rynkowej. Studium ekonomiczne*, Warszawa 1994.
- Gough J.W., *The Social Contract*, Oxford 1967.
- Greenawalt K., *Conflicts of Law and Morality*, Oxford 1987.
- Greengarten I.M., *Thomas Hill Green and the Development of Liberal-Democratic Thought*, Toronto 1981.
- Grygień J., *Thomas Hill Green. Od epistemologii do filozofii politycznej*, Toruń 2009.
- Hacker P.M.S., Raz J., *Law, Morality, and Society: Essays In Honour of H.L.A. Hart*, Oxford 1977.
- Haksar V., *Rights, Communities and Disobedience: Liberalism and Gandhi*, Oxford 2001.
- Hampton J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge – New York 1986.



- Harrison R., *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Political Philosophy*, New York 2003.
- Herngren P., *Podstawy obywatelskiego nieposłuszeństwa*, przeł. E. Borkowska-Stich, A. Parzniewska, Kraków 1997.
- Hershovitz S., *Exploring Law's Empire*, Oxford 2006.
- Hinchliff P.B., *Benjamin Jowett and the Christian Religion*, Oxford 1987.
- Hoernlé R.F.A., Doran G.H., *Idealism as Philosophy*, New York 1927.
- Holloway H., *Thomas Hill Green and the Liberal Tradition*, Ann Arbor 1958.
- Honderich T. (red.), *Social Ends and Political Means*, London 1976.
- Honderich T., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995.
- Hook S. (red.), *Law and Philosophy*, New York 1964.
- Hoppe H.H., Rothbard M.N., *The Ethics of Liberty*, New York 2002.
- Janoski T.H., *Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional, and Social Democratic Regimes*, Cambridge – New York 1998.
- Joll J., *The Anarchists*, London 1964.
- Joll J., *The Second International 1889–1914*, New York 1956.
- Kavka G.S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton 1986.
- Lamont W.D., *Introduction to Green's Moral Philosophy*, London 1934.
- Laslett P., Runciman W.G., Skinner Q. (red.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1972.
- Leighton D.P., *The Greenian Moment: Thomas Hill Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*, Exeter 2004.
- Leland A.P., *The Educational Theory and Practice of Thomas Hill Green*, New York 1972.
- Leyden W. von, *Hobbes and Locke, The Politics of Freedom and Obligation*, New York 1981.
- Loxton A.E., *Thomas Hill Green and His Philosophy*, Brisbane 1962.
- MacCunn J., *Six Radical Thinkers: Bentham, J. S. Mill, Cobden, Carlyle, Mazzini, T.H. Green*, New York 1964.
- Master R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton 1968.
- Miller D., *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford 1987.
- Milne A.J.M., *The Social Philosophy of English Idealism*, London 1962.
- Morrow J., Francis M., *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*, New York 1994.
- Morrow J., *Thomas Hill Green*, Auckland 2007.
- Morrow J., Francis M., *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*, New York 1994.

- Muirhead J.H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, London 1931.
- Mukhopadhyay A.K., *The Ethics of Obedience: A Study of the Philosophy of Thomas Hill Green*, Calcutta 1967.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1979.
- Phillips W.M., *Nightmares of Anarchy: Language and Cultural Change, 1870–1914*, Lewisburg 2003.
- Piotrkowski R., *Od materii świata do materii państwa. Z filozofii Tomasza Hobbesa*, Kraków 2000.
- Pitkin H.F., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago 1998.
- Porębski Cz., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999.
- Pukas S., *On Klosko's Account of Political Obligation*, Budapest 2005.
- Richter M., *The Politics of Conscience. Thomas Hill Green and His Age*, Cambridge 1964.
- Ritchie D.G., *The Principles of State Interference: Four Essays on the Political Philosophy of Mr. Herbert Spencer*, Free Port – New York 1969.
- Rodman J.R. (red.), *The Political Theory of Thomas Hill Green: Selected Writings*, New York 1964.
- Rodway A.E., *Godwin and the Age of Transition*, Folcroft 1975.
- Russomanno J. (red.), *Speaking Our Minds: Conversations with the People Behind*, Mahwah 2002.
- Seliger M., *The Liberal Politics of John Locke*, New York 1969.
- Sidgwick H., *Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr. Herbert Spencer and J. Martineau*, London – New York 1902.
- Simmons A.J., *Lockean Theory of Rights*, Princeton 1992.
- Skinner Q., *Foundations of Modern Political Thought*, t. 2, Cambridge 1978.
- Skinner Q., *Visions of Politics: Hobbes and Social Science*, Cambridge 2002.
- Skrzypiec R., *W poszukiwaniu sprawiedliwości. Obywatelskie nieposłuszeństwo – filozofia i działanie*, Kraków 1999.
- Soper P., *The Ethics of Deference: Learning from Law's Morals*, Cambridge 2002.
- Sorell T., *Hobbes*, London – New York 1991.
- Sreenivasan G., *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York 1995.
- Steinberg J., *Locke, Rousseau and the Idea of Consent: An Inquiry into the Liberal Democratic Theory of Political Obligation*, Westport 1978.
- Stephen L., *The English Utilitarians*, t. 1, London 1900.
- Stewart J.B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, London – New York 1963.

- Strauss L., Sinclair E.M., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago 1952.
- Thomas G., *The Moral Philosophy of Thomas Hill Green*, Oxford 1987.
- Thomson D. (red.), *Political Ideas*, Harmondsworth 1966.
- Tokarczyk R., *Hobbes*, Warszawa 1987.
- Tönnies F., *Thomas Hobbes*, Stuttgart 1925.
- Tyler C., *Thomas Hill Green and the Philosophical Foundations of Politics: An Internal Critique*, York 1996.
- Vincent A., *The Philosophy of Thomas Hill Green*, Aldershot – Hants – Brookfield 1986.
- Waldron J., *Liberal Rights: Collected Papers, 1981–1991*, New York 1993.
- Warrender J., *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, Oxford 1957.
- Wempe B., *Thomas Hill Green's Theory of Positive Freedom: from Metaphysics to Political Theory*, Exeter 2004.
- Wright R.G., *Legal and Political Obligation: Classic and Contemporary Texts and Commentary*, Lanham 1992.

## Artykuły

- Ake C., *Political Obligation and Political Dissent*, „Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique” 1969, t. 2, nr 2.
- Arneson R., *The Principle of Fairness and Free-Rider Problems*, „Ethics” 1982, t. 92, nr 4.
- Arneson R., *Against Rawlsian Equality of Opportunity*, „Philosophical Studies” 1999, t. 93, nr 1.
- Arneson R., *Egalitarianism and Responsibility*, „The Journal of Ethics” 1999, t. 3, nr 3.
- Ashcraft R., *Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?*, „The American Political Science Review” 1968, t. 62, nr 3.
- Ashcraft R., *Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation*, „The Journal of Politics” 1971, t. 33, nr 4.
- Atsuko H., *Self-Realization and Common Good. T.H. Green in Meiji Ethical Thought*, „Journal of Japanese Studies” 1979, t. 5, nr 1.
- Batnitzky J., *A Seamless Web? John Finnis and Joseph Raz on Practical Reason and the Obligation to Obey the Law*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1995, t. 15, nr 2.
- Bell N.K., *Nozick and the Principle of Fairness*, „Social Theory and Practice” 1978, nr 5.
- Bennett J.G., *A Note on Locke's Theory of Tacit Consent*, „The Philosophical Review” 1979, t. 88, nr 2.

- Beran H., *In Defense of Consent Theory of Political Obligation and Authority*, „Ethics” 1977, t. 87, nr 3.
- Beran H., *Political Obligation and Democracy*, „Australasian Journal of Philosophy” 1976, t. 54, nr 3.
- Berger F., *Gratitude*, „Ethics” 1975, t. 85, nr 4.
- Bevir M., *Welfarism, Socialism and Religion: On T. H. Green and Others*, „The Review of Politics” 1993, t. 55, nr 4.
- Boardman W.S., *Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law*, „Ethics” 1987, t. 97, nr 3.
- Bookman J.T., *Locke’s Contract: Would People Consent to It?*, „American Journal of Economics and Sociology” 1984, t. 43, nr 3.
- Boucher D., *British Idealism, the State, and International Relations*, „Journal of the History of Ideas” 1994, t. 55, nr 4.
- Boucher D., Connelly J., Panagakou S., Sweet W., Tyler C., *British Idealism and the Political Philosophy of T. H. Green, Bernard Bosanquet, R.G. Collingwood and Michael Oakeshott*, „British Journal of Politics and International Relations” 2005, t. 7, nr 1.
- Brandt R., *The Concepts of Obligation and Duty*, „Mind” 1964, t. 73, nr 291.
- Card C., *Gratitude and Obligation*, „American Philosophical Quarterly” 1988, t. 25, nr 2.
- Carr C., *Fairness and Political Obligation*, „Social Theory and Practice” 2002, t. 28, nr 1.
- Carr C., *Fairness and Political Obligation – Again: A Reply to Lefkowitz*, „Social Theory and Practice” 2004, t. 30, nr 1.
- Chapman R.A., *Thomas Hill Green (1836–1882)*, „The Review of Politics” 1965, t. 27, nr 4.
- Chapman J.W., *The Moral Foundation of Political Obligation*, [w:] Pennock R.J., Chapman J.W. (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970.
- Childress J.F., *The Place of Autonomy in Bioethics*, „The Hastings Center Report” 1990, t. 20, nr 1.
- Christie G.C., *On the Moral Obligation to Obey the Law*, „Duke Law Journal” 1990, nr 6.
- Coby P., *The Law of Nature in Locke’s Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?*, „The Review of Politics” 1987, t. 49, nr 1.
- Cullity G., *Moral Free Riding*, „Philosophy and Public Affairs” 1995, t. 24, nr 1.
- Cushing S., *Rawls and Duty Based Accounts of Political Obligation*, „APA Newsletters”, 1999, nr 1.
- Cushing S., *Justification, Legitimacy, and Social Embeddedness: Locke and Rawls on Society and the State*, „The Journal of Value Inquiry” 2003, t. 37.

- Dagger R.K., *Membership, Fair Play, and Political Obligation*, „Political Studies” 2000, t. 48, nr 1.
- Dagger R.K., *Playing Fair with Punishment*, „Ethics” 1993, t. 103, nr 3.
- Dagger R.K., *What is Political Obligation?*, „The American Political Science Review” 1977, t. 71, nr 1.
- Dimova-Cookson M., *Internalism and Externalism in Ethics Applied to the Liberal Communitarian Debate*, „The British Journal of Politics and International Relations” 2005, t. 7, nr 1.
- Dunn J., *Consent in the Political Theory of John Locke*, „The Historical Journal” 1967, t. 10, nr 2.
- Dunn J., *The Concept of ‘Trust’ in the Politics of John Locke*, [w:] Russomanno J. (red.), *Speaking Our Minds: Conversations with the People Behind*, Mahwah 2002.
- Edmundson W.A., *Civility as Political Constraint*, „Res Publica” 2002, t. 8, nr 3.
- Edmundson W.A., *State of the Art: The Duty to Obey the Law*, „Legal Theory” 2004, t. 10, nr 4.
- Edmundson W.A., *Legitimate Authority without Political Obligation*, „Law and Philosophy” 1998, t. 17, nr 1.
- D’Entreves A.P., *On the Nature of Political Obligation*, „Philosophy” 1968, t. 43, nr 166.
- Feinberg J., *Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life*, „Philosophy and Public Affairs” 1978, t. 7, nr 2.
- Fowler R.B., *Anarchy and Obligation*, „The Review of Politics” 1980, t. 42, nr 4.
- Frankfurt H.G., *The Anarchism of Robert Paul Wolff*, „Political Theory” 1973, t. 1, nr 4.
- Gaus G.F., *Green’s Rights Recognition Thesis and Moral Internalism*, „The British Journal of Politics and International Relations” 2005, t. 7, nr 1.
- Gewirth A., *Obligation: Political, Legal, Moral*, [w:] Pennock R.J., Chapman J.W. (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970.
- Gilbert M., *Agreements, Coercion, and Obligation*, „Ethics” 1993, t. 103, nr 1.
- Gilbert M., *Collective Guilt and Collective Guilt Feeling*, „The Journal of Ethics” 2002, t. 6, nr 2.
- Gilbert M., *Group Membership and Political Obligation*, „The Monist” 1993, t. 76, nr 1.
- Gilbert M., *Group Wrongs and Guilt Feelings*, „The Journal of Ethics” 1997, t. 1, nr 1.
- Gilbert M., *Reconsidering the ‘Actual Contract’ Theory of Political Obligation*, „Ethics” 1999, t. 109, nr 2.
- Gilbert M., *Social Rules: Some Problems for Hart’s Account and an Alternative Proposal*, „Law and Philosophy” 1999, t. 18, nr 2.
- Grady R.C., *Obligation, Consent, and Locke’s Right to Revolution: ‘Who Is to Judge?’*, „Canadian Journal of Political Science” 1976, t. 9, nr 2.

- Green L., *The Concept of Law*, „Michigan Law Review” 1996, t. 94, nr 6.
- Green L., *Who Believes in Political Obligation?*, [w:] Sanders J.T., Narveson J. (red.), *For and Against the State: New Essays*, Lanham 1996.
- Greenawalt K., *A Contextual Approach to Disobedience*, „Columbia Law Review” 1970, t. 70, nr 1.
- Greenwood M.R.C., Gerardi-Riordan D., *Civic Scientist/Civic Duty*, „Science Communication” 2001, t. 23, nr 28.
- Gregory L., *Ronald Dworkin, T.H. Green, and the Communal Theory of Political Obligation*, „Social Theory and Practice” 2006, t. 32, nr 2.
- Griffin J., *Some Problems of Fairness*, „Ethics” 1985, t. 96, nr 1.
- Guinnane T.W., Miller R.I., *The Limits to Land Reform: The Land Acts in Ireland, 1870 – 1909*, „Economic Development and Cultural Change” 1997, t. 45, nr 3.
- Hardimon M., *Role Obligations*, „Journal of Philosophy” 1994, t. 91, nr 7.
- Hardin G., *The Tragedy of the Commons*, „Science” 1968, t. 162, nr 3859.
- Hare R.M., *Political Obligation*, [w:] Honderich T. (red.), *Social Ends and Political Means*, London 1976.
- Harris E.A., *From Social Contract to Hypothetical Agreement: Consent and the Obligation to Obey the Law*, „Columbia Law Review” 1992, t. 92, nr 3.
- Harris P., *Moral Progress and Politics: The Theory of T.H. Green*, „Polity” 1989, t. 21, nr 3.
- Hart H.L.A., *Are There Any Natural Rights?*, „Philosophical Review” 1955 t. 64, nr 2.
- Hart H.L.A., *Introduction*, [w:] Austin J. (red.), *Province of Jurisprudence Determined and The Uses of the Study of Jurisprudence*, Indianapolis 1954.
- Hart H.L.A., *Legal and Moral Obligation*, [w:] Melden A.I. (red.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle 1958.
- Haru T.T., *Moral Obligation and Conceptions of World Hunger: On the Need to Justify Correct Action*, „Journal of Applied Behavioral Science” 1984, t. 20, nr 4.
- Heyd D., *A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations*, <http://law.msc.huji.ac.il/law1/newsite/segel/enoch/Heydpaper.rtf>.
- Horton J., *In Defense of Associative Political Obligations – Part One*, „Political Studies” 2006, t. 54, nr 3.
- Horton J., *In Defense of Associative Political Obligations – Part Two*, „Political Studies” 2007, t. 55, nr 1.
- Horton J., *Defending Associative Political Obligations: A Response to Richard Vernon*, „Political Studies” 2007, t. 55.

- Jankowski R., *Altruism, Civic Duty, and Self-interest In the Decision to Vote*, „Rationality and Society” 2002, t. 14, nr 55.
- Jenks C., *T.H. Green. The Oxford Philosophy of Duty and the English Middle Class*, „The British Journal of Sociology” 1977, t. 28, nr 4.
- Jeske D., *Special Relationships and the Problem of Political Obligations*, „Social Theory and Practice” 2001, t. 27, nr 1.
- Johnson C.D., *Moral and Legal Obligation*, „The Journal of Philosophy” 1975, t. 72, nr 12.
- Johnson K., *Political Obligation and the Voluntary Association Model of the State*, „Ethics” 1975, t. 86, nr 1.
- Kading D., *Are There Really 'No Duties to Oneself'*, „Ethics” 1960, t. 70, nr 2.
- Kelly P., *Justifying 'Justice'. Contractarianism, Communitarianism and the Foundations of Contemporary Liberalism*, [w:] Boucher D., Kelly P. (red.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York 1994.
- Kilcullen J., *Locke on Political Obligation*, „The Review of Politics” 1983, t. 45, nr 3.
- Kilcullen J., *Utilitarianism and Virtue*, „Ethics” 1983, t. 93, nr 3.
- Klosko G., *Duties to Assist Others and Political Obligations*, „Politics, Philosophy and Economics” 2003, t. 1.
- Klosko G., *Political Obligation and Gratitude*, „Philosophy and Public Affairs” 1989, t. 18, nr 4.
- Klosko G., *Presumptive Benefit, Fairness and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, t. 16, nr 3.
- Klosko G., *The Moral Force of Political Obligations*, „American Political Science Review” 1990, t. 84, nr 4.
- Klosko G., *Reformist Consent and Political Obligation*, „Political Studies” 1991, t. 39, nr 4.
- Klosko G., *Samaritanism and Political Obligation: A Response to Christopher Wellman's 'Liberal Theory of Political Obligation'*, „Ethics” 2003, t. 113, nr 4.
- Klosko G., *Political Obligation and the Natural Duties of Justice*, „Philosophy and Public Affairs” 1994, t. 23, nr 3.
- Klosko G., *Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism*, „The American Political Science Review” 1997, t. 91, nr 3.
- Klosko G., *The Natural Basis of Political Obligation*, „Social Philosophy and Policy” 2001, t. 18, nr 1.
- Klosko G., *The Principle of Fairness and Political Obligation*, „Ethics” 1987, t. 97, nr 2.
- Klosko G., *Multiple Principles of Political Obligation*, „Political Theory” 2004, t. 32, nr 6.
- Klosko G., *Fixed Content of Political Obligations*, „Political Studies” 1998, t. 46, nr 1.

- Klosko G., *Four Arguments Against Political Obligations From Gratitude*, „Public Affairs Quarterly” 1991, t. 5, nr 1.
- Ladd J., *Legal and Moral Obligation*, [w:] Pennock R.J., Chapman J.W. (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970.
- LeBaron B., *Three Components of Political Obligation*, „Canadian Journal of Political Science” 1973, t. 6, nr 3.
- Lefkowitz D., *The Nature of Fairness and Political Obligation: A Response to Carr*, „Social Theory and Practice” 2004, nr 30.
- Lefkowitz D., *Legitimate Political Authority and the Duty of Those Subject to It: A Critique of Edmundson*, „Law and Philosophy” 2004, t. 23, nr 4.
- Lefkowitz D., *The Duty to Obey the Law*, „Philosophy Compass” 2006, t. 1.
- Legaz y Lacambra L., *Political Obligation and Natural Law*, „Natural Law Forum” 1957, t. 2.
- Lemmon E.J., *Moral Dilemmas*, „The Philosophical Review” 1962, t. 71, nr 2.
- Lewis H.D., *Does the Good Will Define its Own Content? A Study of Green’s Prolegomena*, „Ethics” 1948, t. 58, nr 3.
- Lewis H.D., *Individualism and Collectivism: A Study of T.H. Green*, „Ethics” 1952, t. 63, nr 1.
- Lewis H.D., *Obedience to Conscience*, „Mind” (New Series) 1945, t. 54, nr 215.
- Lewis H.D., *Was Green a Hedonist?*, „Mind” (New Series) 1936, t. 45, nr 178.
- MacDonald M., *The Language of Political Theory*, [w:] Flew A.G.N. (red.), *Logic and Language*, Oxford 1951.
- Macfarlane L.J., *Justifying Political Disobedience*, „Ethics” 1968, t. 79, nr 1.
- Mapel D., *Fairness, Political Obligation, and Benefits Across Borders*, „Polity” 2005, t. 37, nr 4.
- Martin R., *Anarchism and Scepticism*, [w:] Pennock J.R., Chapman J.W. (red.), *Anarchism*, New York 1978.
- Martin R., *Civil Disobedience*, „Ethics” 1970, t. 80, nr 2.
- Martin R., *Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in His Political Philosophy*, „The Western Political Quarterly” 1980, t. 33, nr 3.
- Martin R., *Wolff’s Defence of Philosophical Anarchism*, „The Philosophical Quarterly” 1974, t. 24, nr 95.
- McDermott D., *Fair-Play Obligations*, „Political Studies” 2004, t. 52, nr 2.
- McDermott D., *The Duty to Punish and Legitimate Government*, „The Journal of Political Philosophy” 1999, t. 7, nr 2.
- Menendez A.J., *Complex Democracy and the Obligation to Obey the Law*, „Arena Working Papers”, [http://www.arena.uio.no/publications/wp00\\_25.htm](http://www.arena.uio.no/publications/wp00_25.htm).



- Milne A.J.M., *The Common Good and Rights in T.H. Green's Ethical and Political Theory*, [w:] Vincent A. (red.), *The Philosophy of Thomas Hill Green*, Aldershot – Hants – Brookfield 1986.
- Minogue K.R., *Thomas Hobbes and the Philosophy of Absolutism*, [w:] Thomson D. (red.), *Political Ideas*, Harmondsworth 1966.
- Mish'alani J.K., 'Duty', 'Obligation' and 'Ought', „Analysis” 1969, t. 30.
- Monson Ch.H., *Prichard, Green and Moral Obligation*, „The Philosophical Review” 1954, t. 63, nr 1.
- Morrow J., *Collecting Idealists*, „The European Legacy” 2002, t. 7, nr 1.
- Muirhead J.H., *Professor Maciver's Criticism of the Idealistic Theory of the General Will*, „Mind” (New Series) 1928, t. 37, nr 145.
- Murphy J.G., *In Defence of Obligation*, [w:] Pennock R.J., Chapman J.W. (red.), *Political and Legal Obligation*, New York 1970.
- Murphy M., *Surrender of Judgment and the Consent Theory of Political Obligation*, „Law and Philosophy” 1999, t. 16, nr 2.
- Murphy M., *Moral Legitimacy and Political Obligation*, „Newsletter on Philosophy and Law” 1999, t. 99, nr 1.
- Murphy M., *Acceptance of Authority and the Duty to Comply with Just Institutions: A Comment on Waldron*, „Philosophy and Public Affairs” 1994, t. 23, nr 3.
- Nagel Th., *Hobbes Concept of Obligation*, „Philosophical Review” 1959, t. 68, nr 1.
- Narveson J., *The Anarchist's Case*, [w:] Sanders J.T., Narveson J. (red.), *For and Against the State: New Essays*, Lanham 1996.
- Neill E., *The Greenian Moment: T.H. Green, Religion and Political Argument in Victorian Britain*, „The English Historical Review” 2006, t. 121, nr 490.
- Nicholson P.P., *A Moral View of Politics: T.H. Green and the British Idealists*, „Political Studies” 1987, t. 35, nr 1.
- Nielsen K., *State Authority and Legitimacy*, [w:] Harris P. (red.), *On Political Obligation*, London – New York 1990.
- Offer J., 'Internalist' Ethics, Communitarianism and T.H. Green: A Reply to Dimova-Cookson, „The British Journal of Politics and International Relations” 2007, t. 9, nr 3.
- Otoole B.J., *T.H. Green and the Ethics of Senior Officials in British Central Government*, „Public Administration” 1990, t. 68, nr 3.
- Panagakou S., *The Political Philosophy of the British Idealists*, „The British Journal of Politics and International Relations” 2005, t. 7, nr 1.
- Parakh B., *A Misconceived Discourse on Political Obligation*, „Political Studies” 1993, t. 41, nr 2.

- Parsons S.D., *Fair-Play Obligations: A Critical Note on Free Riding*, „Political Studies” 2005, t. 53, nr 3.
- Pateman C., *Political Obligation and Conceptual Analysis*, „Political Studies” 1973, t. 21, nr 2.
- Pateman C., *Braterska umowa społeczna*, przeł. K. Szumlewicz, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/pateman.pdf>.
- Pietroski P.M., *Prima Facie Obligations, Ceteris Paribus Laws in Moral Theory*, „Ethics” 1993, t. 103, nr 3.
- Pitkin H., *Obligation and Consent – Part One*, „American Political Science Review” 1965, t. 59, nr 4.
- Pitkin H., *Obligation and Consent – Part Two*, „American Political Science Review” 1966, t. 60, nr 1.
- Pitkin H., *Hobbes's Concept of Representation – I*, „The American Political Science Review” 1964, t. 58, nr 2.
- Pitkin H., *Hobbes's Concept of Representation – II*, „The American Political Science Review” 1964, t. 58, nr 4.
- Plant R., *T.H. Green: Citizenship, Education and the Law*, „Oxford Review of Education” 2006, t. 32, nr 1.
- Pocklington Th., *Protest, Resistance, and Political Obligation*, „Canadian Journal of Political Science” 1970, t. 3, nr 1.
- Pocklington Th., *Political Philosophy and Political Obligation*, „Canadian Journal of Political Science” 1975, t. 8, nr 4.
- Prakken H., Sergot M., *Contrary-To-Duties Obligations*, „Studia Logica” 1996, t. 57, nr 1.
- Pyrzc G., *Obedience, Support, and Authority: The Limits of Political Obligation in a Democracy*, „Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique” 1981, t. 14, nr 1.
- Randall J.H., *T.H. Green: The Development of English Thought from J.S. Mill to F.H. Bradley*, „Journal of the History of Ideas” 1966, t. 27, nr 2.
- Rau Z., *Wstęp*, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Rawls J., *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*, [w:] Hook S. (red.), *Law and Philosophy*, New York 1964.
- Rawls J., *A Theory of Civil Disobedience*, [w:] Dworkin R.M. (red.), *The Philosophy of Law*, Oxford 1977.
- Raz J., *Authority and Justification*, „Philosophy and Public Affairs” 1985, t. 14, nr 1.
- Raz J., *On Lawful Governments*, „Ethics” 1970, t. 80, nr 4.

- Raz J., *The Obligation to Obey: Revision and Tradition*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy” 1984, t. 1, nr 1.
- Reid W.M., Henderson J.S., *Political Obligation: An Empirical Approach*, „Polity” 1976, t. 9, nr 2.
- Reiman J.H., *Anarchism and Nominalism: Wolff’s Latest Obituary for Political Philosophy*, „Ethics” 1978, t. 89, nr 1.
- Richter M., *T.H. Green and His Audience: Liberalism as a Surrogate Faith*, „The Review of Politics” 1956, t. 18, nr 4.
- Riley P., *On the ‘Kantian’ Foundations of Robert Paul Wolff’s Anarchism*, [w:] Pennock J.R., Chapman J.W. (red.), *Anarchism*, New York 1978.
- Robertson C., *The State as Rational Authority: An Anarchist Justification of Government*, „Oxford Journal of Legal Studies” 1998, t. 18, nr 4.
- Roberts K., *Civil Disobedience*, <http://members.aol.com/wutsamada2/ethics/essays/roberts.htm>.
- Rodman J., *What Is Living and What Is Dead in the Political Philosophy of T. H. Green*, „The Western Political Quarterly” 1973, t. 26, nr 3.
- Rogowski R., *The Obligations of Liberalism: Pateman on Participation and Promising*, „Ethics” 1981, t. 91, nr 2.
- Rosler A., *The Authority of the State and the Political Obligation of the Citizen in Aristotle*, <http://64.233.179.104/scholar?hl=en&lr=&q=cache:F1R7Ge7ONhkJ:www.utdt.edu/congresos/pdf-sri/der-226.pdf+Pitkin+obligation>.
- Russell P., *Locke on Express and Tacit Consent: Misinterpretations and Inconsistencies*, „Political Theory” 1986, t. 14, nr 2.
- Rostow E.V., *The Rightful Limits of Freedom in a Liberal Democratic State: of Civil Disobedience*, [w:] Rostow E.V. (red.), *Is Law Dead?*, New York 1971.
- Sarat A., *Legal Obligation: A Survey Study*, „Polity” 1977, t. 9 nr 3.
- Senor Th., *What If There Are No Political Obligations?*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, t. 16, nr 3.
- Sidgwick H., *Green’s Ethics*, „Mind” 1884, t. 9, nr 34.
- Sidgwick H., *The Philosophy of T.H. Green*, „Mind” (New Series) 1901, t. 10, nr 37.
- Simhony A., *A Liberalism of the Common Good: Some Recent Studies of T.H. Green’s Moral and Political Theory*, „British Journal of Politics and International Relations” 2005, t. 7, nr 1.
- Simhony A., *On Forcing Individuals to Be Free: T.H. Green’s Liberal Theory of Positive Freedom*, „Political Studies” 1991, t. 39, nr 2.
- Simhony A., *T.H. Green’s Community of Rights: an Essay on the Complexity of Liberalism*, „Journal of Political Ideologies” 2003, t. 8, nr 3.

- Simhony A., *T.H. Green: The Common Good Society*, „History of Political Thought” 1993, t. 14, nr 2.
- Simmons A.J., *The Anarchist Position: A Reply to Klosko and Senor*, „Philosophy and Public Affairs” 1987, t. 16, nr 3.
- Simmons A.J., *Associative Political Obligations*, „Ethics” 1996, t. 106, nr 2.
- Simmons A.J., *‘Denisons’ and ‘Aliens’: Locke’s Problem of Political Consent*, „Social Theory and Practice” 1998, t. 24, nr 2.
- Simmons A.J., *Inalienable Rights and Locke’s Treatises*, „Philosophy and Public Affairs” 1983, t. 12, nr 3.
- Simmons A.J., *Justification and Legitimacy*, „Ethics” 1999, t. 109, nr 4.
- Simmons A.J., *Locke and the Right to Punish*, „Philosophy and Public Affairs” 1991, t. 20, nr 4.
- Simmons A.J., *Locke’s State of Nature*, „Political Theory” 1989, t. 17, nr 3.
- Simmons A.J., *Makers Rights*, „The Journal of Ethics” 1998, t. 2, nr 3.
- Simmons A.J., *Philosophical Anarchism*, [w:] Sanders J.T., Narveson J. (red.), *For and Against the State: New Essays*, Lanham 1996.
- Simmons A.J., *Voluntarism and Political Associations*, „Virginia Law Review” 1981, t. 67, nr 1.
- Simmons A.J., *Tacit Consent and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1976, t. 5, nr 3.
- Simmons A.J., *The Principle of Fair Play*, „Philosophy and Public Affairs” 1979, t. 8, nr 4.
- Smith M.B.E., *Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?*, „Yale Law Journal” 1973, t. 82, nr 5.
- Somin I., *Revitalizing Consent*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” 2000, t. 23, nr 3.
- Stapelton J., *British Idealism and Political Theory*, „History of European Ideas” 2001, t. 27, nr 2.
- Stark C.A., *Hypothetical Consent and Justification*, „Journal of Philosophy” 2000, t. 97, nr 6.
- Steinberger P.J., *Political Obligations and Derivative Duties*, „The Journal of Politics” 2002, t. 64, nr 2.
- Stettner E.A., *Political Obligation and Civil Disobedience*, „Polity” 1971, t. 4, nr 1.
- Strauss M., *Reconstructing Consent*, „The Journal of Criminal Law and Criminology” 2001, t. 92, nr 1/2.
- Sweet W., *A.R. Lord and Later Idealist Political Philosophy*, „The British Journal of Politics and International Relations” 2005, t. 7, nr 1.
- Tilt C.A., Lubansky G.S.F., *The Political Obligations of Corporations: Justifying a Role for the State in Enforcing Accountability*, <http://www.ssn.flinders.edu.au/business/research/papers/99-5main.htm>.

- Tomz M., *Political Obligation and Political Secession*, <http://www.stanford.edu/~tomz/working/poloblig.pdf>.
- Tunick M., *The Moral Obligation to Obey Law*, „Journal of Social Philosophy” 2002, t. 33, nr 3.
- Tunick M., *The Scope of Our Natural Duties*, „Journal of Social Philosophy” 1998, t. 29, nr 2.
- Taylor A.E., *The Ethical Doctrine of Hobbes*, [w:] Brown K.C. (red.), *Hobbes Studies*, Oxford 1965.
- Tyler C., *T.H. Green, Advanced Liberalism and the Reform Question 1865–1876*, „History of European Ideas” 2003, t. 29, nr 4.
- Van Erp H., *Democracy and Political Obligation*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Pol/Polivane.htm>.
- Vernon R., *Obligation by Association? A Reply to John Horton*, „Political Studies” 2007, t. 55.
- Vranas P.B.M., *I Ought, therefore I Can*, <http://www.public.iastate.edu/~vranas/Homesite/papers/OIC.pdf>.
- Waldron J., *Special Ties and Natural Duties*, „Philosophy and Public Affairs” 1993, t. 22, nr 1.
- Waldron J., *John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology*, „Review of Politics” 1989, t. 51, nr 3.
- Waldron J., *A Right to Do Wrong*, „Ethics” 1981, t. 92, nr 1.
- Waldron J., *Enough and as Good Left for Others*, „The Philosophical Quarterly” 1979, t. 29, nr 117.
- Walker A.D.M., *Political Obligation and the Argument from Gratitude*, „Philosophy and Public Affairs” 1988, t. 17, nr 3.
- Walker A.D.M., *Negative Utilitarianism*, „Mind” (New Series) 1974, t. 83, nr 331.
- Walker A.D.M., *Obligations of Gratitude and Political Obligation*, „Philosophy and Public Affairs” 1989, t. 18, nr 4.
- Watson D., *Idealism and Education: T.H. Green and the Education of the Middle Class*, „British Educational Research Journal” 1982, t. 8, nr 1.
- Watson D., *Social Theory and National Culture: The Case of British and American Absolute Idealism, 1860–1900*, „Social Science History” 1981, t. 5, nr 3.
- Weinstein D., *The Discourse of Freedom, Rights and Good In Nineteenth Century English Liberalism*, „Utilitas” 1991, t. 3.
- Weinstein D., *Between Kantianism and Consequentialism in T.H. Green’s Moral Philosophy*, „Political Studies” 1993, t. 41, nr 4.
- Weinstein W.L., *The Concept of Liberty in Nineteenth Century English Political Thought*, „Political Studies” 1965, t. 13, nr 2.

- Wellman Ch.H., *Associative Allegiances and Political Obligations*, „Social Theory and Practice” 1997, t. 23, nr 2.
- Wellman Ch.H., *Gratitude as a Virtue*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1999, t. 80, nr 3.
- Wellman Ch.H., *Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy*, „Philosophy and Public Affairs” 1996, t. 25, nr 3.
- Wellman Ch.H., *Political Obligation and the Particularity Requirement*, „Legal Theory” 2004, t. 10, nr 2.
- Wellman Ch.H., *Toward a Liberal Theory of Political Obligation*, „Ethics” 2001, t. 111, nr 4.
- Wennberg M., *Modeling Hypothetical Consent*, „Journal of Libertarian Studies” 2003, t. 17, nr 3.
- Wolfe A., *Market, State, and Society as Codes of Moral Obligation*, „Acta Sociologica” 1989, t. 32, nr 3.
- Wolff J., *Anarchism and Skepticism*, [w:] Sanders J.T., Narveson J. (red.), *For and Against the State: New Essays*, Lanham 1996.
- Wolff J., *Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos*, „Philosophy and Public Affairs” 1998, t. 27, nr 2.
- Wolff J., *Political Obligation: A Pluralistic Approach*, [w:] Baghamrian M., Ingram A. (red.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London 2000.
- Wolff J., *Political Obligation, Fairness, and Independence*, „Ratio” (New Series) 1995, t. 8, nr 1.
- Zaitchik A., *Hobbes’s Reply to the Fool: The Problem of Consent and Obligation*, „Political Theory” 1982, t. 10, nr 2.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie*, [w:] R. Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Warszawa 2006.

## Czasopisma

- „American Journal of Economics and Sociology” 1984.
- „American Political Science Review” 1965, 1966, 1990.
- „British Educational Research Journal” 1982.
- „Canadian Journal of Political Science” 1970, 1976.
- „Columbia Law Review” 1992.
- „Ethics” 1948, 1952, 1960, 1970, 1975, 1981, 1982, 1983, 1985, 1987, 1993, 1996, 1997, 1998, 1999, 2001, 2002, 2003.
- „History of European Ideas” 2001, 2003.

- „History of Political Thought“ 1993.
- „Journal of Social Philosophy“ 1998, 2002.
- „Law and Philosophy“ 1998, 1999, 2004.
- „Legal Theory“ 2004.
- „Mind“ (New Series) 1884, 1901, 1936, 1945, 1964, 1974.
- „Michigan Law Review“ 1996.
- „Natural Law Forum“ 1957.
- „Newsletter on Philosophy and Law“ 1999.
- „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy“ 1984.
- „Oxford Journal of Legal Studies“ 1995, 1998.
- „Oxford Review of Education“ 2006.
- „Philosophica“ 1995.
- „Philosophical Review“ 1954, 1955, 1959.
- „Philosophy Compass“ 2006.
- „Philosophy and Public Affairs“ 1976, 1979, 1983, 1985, 1987, 1989, 1991, 1993, 1994, 1995, 1998.
- „Political Studies“ 1965, 1973, 1987, 1991, 1993, 1998, 2000, 2004, 2006, 2007.
- „Political Theory“ 1989, 2004.
- „Politics, Philosophy and Economics“ 2003.
- „Polity“ 1976, 1977, 1989, 2005.
- „Public Administration“ 1990.
- „Public Affairs Quarterly“ 1991.
- „Ratio“ (New Series) 1995.
- „Social Philosophy and Policy“ 2001.
- „Social Science History“ 1981.
- „Social Theory and Practice“ 1978, 2002, 2004, 2006.
- „The British Journal of Politics and International Relations“ 2005, 2007.
- „The English Historical Review“ 2006.
- „The Journal of Ethics“ 1997, 1998, 1999, 2002.
- „The Journal of Politics“ 1971, 2002.
- „The Monist“ 1993.
- „The Philosophical Quarterly“ 1979.

„The Review of Politics“ 1965, 1980, 1983.

„The Western Political Quarterly“ 1980.

„Virginia Law Review“ 1981.

„Yale Law Journal“ 1973.



# Indeks nazwisk\*

## A

Arneson Richard J. 184, 187  
Arystoteles 112  
Austin John 104, 105, 106

## B

Baillie James 100  
Beech Matt 113  
Bentham Jeremy 98, 102–104  
Beran Harry 7, 8, 37, 61, 145–147, 149–152  
Berger Fred 164, 165, 166  
Bernard Howard C. 110  
Bosanquet Bernard 108, 113  
Boucher David 86, 108, 109, 110, 172  
Bradley Andrew C. 116  
Bradley Francis H. 108, 113  
Brandt Richard B. 18, 23, 26–29, 31  
Brink David O. 112  
Brown Keith C. 81

## C

Capriotti Emile 100  
Card Claudia 166  
Carr Craig 190  
Carritt Edgar F. 128  
Carter Matt 119, 120  
Chapman John W. 44, 52  
Chapman Richard A. 116

---

\*Indeks nie obejmuje bibliografii.

Childress James F. 140  
 Coby Patrick 85  
 Collingwood Robin G. 111  
 Cullity Garret 174  
 Cushing Simon 12, 170, 171, 175

## D

Dagger Richard K. 8, 23, 32, 34, 35, 136, 195  
 Davis Michael 74  
 Den Ottem Sandra 111  
 d'Entrevés Alessandro Passerin 17  
 Dimova-Cookson Maria 114, 117, 118, 119, 120  
 Doran George H. 107  
 Dunn John 85, 87  
 Dworkin Ronald 13, 15, 38, 177, 178, 193, 195, 197–204

## E

Edmundson William A. 54, 169  
 Ewing Alfred C. 159

## F

Fairbrother William H. 128  
 Feinberg Joel 91  
 Filmer Robert 92  
 Flathman Richard E. 49, 52, 136–138  
 Forsberg Ralph P. 79–81  
 Forsyth Murray 125  
 Francis Mark 111

## G

Gans Chaim 39, 211–213  
 Gaus Gerald F. 113  
 Gauthier David P. 74, 75, 79, 83  
 Gilbert Margaret 7, 29, 34, 137, 139, 193, 195–197, 204, 205, 219  
 Gladstone William E. 110  
 Golinowska Stanisława 62  
 Gough John W. 64  
 Grady Robert C. 97  
 Green Leslie 56, 174, 176  
 Green Thomas Hill 8, 9, 10, 59, 107, 108, 110–128, 130–133  
 Greenawalt Kent 149  
 Gregory Lucan 10, 129, 200  
 Griffin James 182  
 Grygieńć Janusz 113

## H

- Hacker Peter M.S. 49  
 Hampton Jean 67, 79  
 Hardimon Michael O. 22, 197  
 Hardin Garrett 183  
 Hare Richard M. 39, 56  
 Harris Paul 7  
 Harrison Ross 71  
 Hart Herbert L.A. 19, 20, 28, 31, 33, 34, 39, 105, 166, 178–181, 189  
 Hegel Georg W.F. 108, 113, 114  
 Hirschmann Nancy J. 61, 148, 193  
 Hobbes Thomas 8, 9, 15, 61–70, 72, 73, 75–85, 87, 92, 106, 115, 131, 146, 191, 192  
 Hoernlé Reinhold F.A. 107  
 Höffe Otfried 13, 178  
 Hohfeld Wesley 67  
 Hood Francis C. 80  
 Hook Sidney 168  
 Horton John 7, 14, 39, 40, 42, 43, 45, 104, 106, 118, 128, 132, 137, 156, 157, 176, 177, 192–197, 200–204, 207, 219  
 Hume Dawid 9, 98–101, 152, 196

## J

- Jezus Chrystus 116  
 Jones Henry 108  
 Jowett Benjamin 112

## K

- Kant Immanuel 113–115  
 Kavka Georgy S. 70, 74–76  
 Keens-Soper Maurice 125  
 Kelly Paul 86, 172  
 Kilcullen John 89, 90  
 Klosko George 7, 13, 15, 39, 41–43, 50, 152, 154, 161–163, 167, 168, 171–174, 176, 178, 181–190, 204, 208, 209, 212–216, 218, 219  
 Kopaliński Władysław 27

## L

- Ladd John 43, 44, 49, 214  
 Lasett Peter 47  
 Lefkowitz David 56, 186, 217  
 Leighton Denys P. 121, 126  
 Lemmon Edward J. 32

Levi Margaret 140  
 Lewis Hywel D. 117, 127, 128  
 Leyden Wolfgang von 74, 77  
 Locke John 8, 9, 15, 59, 61, 84–96, 101, 138, 142, 144, 150, 153, 170, 191, 192  
 Lubansky Gillian S.F. 185

## M

MacCunn John 113, 114, 115  
 MacIntyre Alasdair 109  
 Majorek Mirosław 16  
 Mander William J. 114  
 Mapel David 183  
 Martin Rex 66  
 McCormick Peter J. 61, 65, 84, 92, 94–96, 98, 153  
 McDermott Daniel 54, 186  
 McPherson Thomas 25, 31  
 Medina Vincente 61, 63, 75, 77, 78, 83, 92, 98  
 Melden Abraham I. 31, 33  
 Miller David 103, 109  
 Miller Franklin G. 87, 99, 100  
 Milne Alan J.M. 111, 126, 133  
 Minogue Kenneth R. 63  
 Mish'alani James K. 21, 23  
 Monson Charles H. 124  
 Moore George E. 18, 111  
 Morrow John 111  
 Muirhead John H. 108, 111  
 Mukhopadhyay Amal K. 130, 131  
 Murphy Jeffrie G. 158  
 Murphy Mark 54

## N

Nagel Thomas 80–82  
 Narveson Jan 214, 217  
 Nettleship Richard L. 116  
 Nicholson Peter P. 10  
 Nozick Robert 15, 185, 188

## O

Oakeshott Michael J. 111  
 Ossowska Maria 83  
 O'Sullivan Noël 128

## P

- Pateman Carole 46, 47, 51, 53, 135, 146–148, 151, 155, 193  
 Pennock Roland J. 44, 52  
 Piotrowski Robert 75  
 Pitkin Hanna F. 9, 47, 51, 61, 72–78, 92, 96–98, 136, 142, 149, 156, 192  
 Plamenatz John 79, 94, 135, 147, 148, 157  
 Porębski Czesław 13, 64, 66, 68, 178  
 Prakken Henry 26  
 Pukas Serhiy 40, 43, 44, 53, 56, 57, 58, 187–189

## R

- Randall John H. 115  
 Raphael David 152  
 Rau Zbigniew 88, 91, 93, 103  
 Rawls John 8, 12, 15, 35, 36, 43, 57, 156, 157, 168–178, 180–182, 187, 189, 208, 217  
 Raz Joseph 48, 49  
 Renick Timothy M. 108  
 Riley Patrick 98  
 Ritchie David G. 108, 129  
 Rogowski Ronald 146  
 Ross Ralph G. 137, 157  
 Ross William D. 57, 158  
 Runciman Walter G. 47  
 Russomanno Joseph 87

## S

- Samuelson Paul 184  
 Sandel Michael 108  
 Sanders John T. 214, 217  
 Scanlon Thomas 217  
 Seliger Martin 94  
 Sergot Marek 26  
 Sidgwick Henry 104, 112–114  
 Simhony Avital 120, 121, 122  
 Simmons A. John 7, 11, 36, 38, 43, 44, 53, 54, 58, 85, 86, 90, 91, 102, 103, 138, 139, 144, 158, 161, 167, 173, 175–177, 181, 184, 186, 189–192, 194–197, 199–201, 209, 210, 212, 215  
 Sinclair Elsa M. 69  
 Skinner Quentin 47, 80–82, 88  
 Smith M.B.E. 57  
 Somin Ilya 145  
 Soper Philip 191

Sorell Tom 80  
 Stark Cynthia A. 47  
 Steinberg Jules 90, 147  
 Stephen Leslie 103  
 Stewart John B. 100  
 Strauss Leo 69  
 Strauss Marcy 140  
 Szlachta Bogdan 113, 121

## T

Taylor Alfred E. 80–83  
 Thomas Geoffrey 115, 129  
 Thomson David 63  
 Tilt Carol A. 185  
 Tönnies Ferdinand 77  
 Tussman Joseph 45, 46, 141–145  
 Tyler Colin 121

## V

Vincent Andrew 108, 126  
 Von Leyden Wolfgang 71  
 Vranas Peter B.M. 25

## W

Waldron Jeremy 92, 139, 176, 177  
 Walker A.D.M. 12, 157, 160, 162, 163  
 Walzer Michael 109, 153  
 Warrender Howard 9, 63, 65, 67, 71–74, 80–83  
 Watson David 110  
 Weinstein David 122, 123  
 Wellman Christopher H. 7, 14, 15, 55, 56, 160, 161, 164–168, 204–206,  
 207–209, 213  
 Wennberg Mikko 46  
 Wilson Francis G. 141  
 Winczorek Jan 13, 38  
 Wolff Jonathan 15, 16, 187, 188, 207, 212, 213, 215–218  
 Wolff Robert P. 54

## Z

Zaitchik Alan 81  
 Zirk-Sadowski Marek 13, 178