

<https://doi.org/10.18778/0208-6107.01.02>

François Tricaud

UWAGI O WZAJEMNYCH ZWIĄZKACH SIŁY I SPRAWIEDLIWOŚCI  
W ANTROPOLOGII HOBBSA

W poniższym studium zamierzamy wykazać, że myśl Thomasa Hobbesa jest filozofią, która nie tylko zajmowała określone miejsce w XVII-wiecznym nurcie naszej europejskiej przeszłości, ale która może także i dzisiaj w istotny sposób wzbogacić naszą refleksję nad wzajemnymi związkami walki i prawa<sup>1</sup>.

Wszelako traktaty polityczne naszego filozofa (*Elementy Prawa* z 1640 r., *O Państwie* z 1642 r., *Lewiatan* z 1651 r.) są dla XX-wiecznego czytelnika pewnym rodzajem mitologii początków, które może wydawać się bardziej osobliwa niż przekonywająca. A pierwszym mitem tego systemu jest, jak wiadomo, *stan natury*, poprzedzający jakoby organizację społeczną. Z pewnością nie jeden Hobbes posługuje się tym pojęciem czy fikcją. Ideę tę odnajdujemy przecież u większości teoretyków prawa naturalnego w XVII i XVIII wieku. Lecz sposób, w jaki Hobbes podejmuje ten klasyczny temat, jest głęboko oryginalny; i zawsze frapował umysły swoimi elementami posępności i przemocy.

Przemoc jest związana, w myśli filozofa, z pewną równością przeciwstawiających się sobie stron. Ostatecznie okaże się, że system nie może funkcjonować, jeśli brak pewnej równowagi terroru. Ci, co z takich, czy innych powodów są niezdolni bronić się (lub atakować) siłą, znajdują się poza obszarem rozważań i możliwego dowodzenia. Można sobie wyobrazić, że zostali oni, zanim w ogó-

<sup>1</sup> Artykuł ten jest poprawioną i rozszerzoną wersją referatu wygłoszonego 15 lutego 1977 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego (Polska), pt. *Aktualność Hobbesa*.

le pojawiły się specyficzne hobbesowskie kwestie, eksterminowani czy wygnani (jak Eskimosi lub Pigmeje) na niegościnnie tereny. Jeśli chodzi o pozostałych, to mogą oni być w nierównym stopniu silni i przebiegli, ale, oświadcza Hobbes, ta nierówność nigdy nie będzie taka, żeby najsiłabszy nie mógł mieć nadziei zabić najsilniejszego albo drogą "tajnego spisku", albo jednocząc się chwilowo z innymi słabymi.

Równi w tym, że każdy może być zabójcą drugiego, ludzie w stanie natury są wszyscy w tej samej mierze "imperialistami". Użyto tu tego terminu, który oczywiście nie jest hobbesowski, aby przypomnieć, że każdy z tych ludzi w stanie natury rozciąga na całość świata i dóbr rodzaj nieograniczonej rewindykacji. Aby zaznaczyć, że w stanie natury ta rewindykacja nie ma w sobie nic nieuprawnionego, Hobbes nazywa ją *prawem naturalnym* każdego wobec wszystkich rzeczy. Spotkanie tych indywidualnych imperializmów wprowadza nieuchronnie rywalizację i walkę, a ludzie w stanie natury spędzają życie na wojnie - ofensywnej, defensywnej lub też prewencyjnej. Wojna ta wprowadza ciągłe niebezpieczeństwo gwałtownej i przedwczesnej śmierci. Sytuacja taka jest odczuwana, co także naturalne, jako nie do zniesienia, i ludzie zawsze będą chcieli znaleźć z niej wyjście.

Można by sobie wyobrazić człowieka lub grupę ludzi, którzy osądzili, że jedynym sposobem wyjścia z niepewności stanu natury jest zdobyć większą siłę, *zdominować* innych. Ale założenie to jest nie do uzgodnienia z postulatem aproksymatywnej równości sił, będącym podstawą całego systemu. Hobbes też podkreśla, że projekt prostej dominacji jest niebezpieczny i prowadzić może jedynie do krótkotrwałych i niepewnych sukcesów. Jedyną realną drogą zdobycia bezpieczeństwa jest ustanowienie pokoju (jak wkrótce zobaczymy, chodzi o pokój ustanowiony w drodze negocjacji).

Wychodząc od przesłanki mówiącej, że trzeba ustanowić pokój, ludzie stanu natury podejmą więc długie rozważania, których konkluzje pozwolą im przejść z pierwotnego stanu przemocy do tego, co można by nazwać stanem prawa. Zarówno różnym wnioskom tych rozważań, jak i ich punktowi wyjścia, Hobbes daje nieco dwuznaczną nazwę *praw natury*. W XIV i XV rozdziale *Lewiatana* wymienia 19 tych praw natury, lecz my ograniczymy się do zbadania trzech pierwszych, które z wielu względów są najważniejsze.

Pierwsze z nich już spotkaliśmy. Zaleca ono człowiekowi, w celu zapewnienia sobie przeżycia, poszukiwanie pokoju.

Drugie prawo domaga się zgody, o ile godzą się wszyscy, na rezygnację, w takiej mierze, w jakiej jest to potrzebne dla pokoju i obrony własnej, z nieograniczonych praw wobec każdej rzeczy; prawo to domaga się więc zgody na tyle wolności w stosunku do innych, ile przyznaje się jej innym wobec siebie<sup>2</sup>. Mamy tu do czynienia z decydującym zwrotem, wprowadzającym zasadę *wzajemności*; powinienem przyznać przeciwnikowi tyle samo praw, ile ich żądam dla siebie samego, i nie powinienem żądać więcej niż sam mogę przyznać.

Z punktu widzenia problemu ustalenia pokoju koncesje są niczym, jeśli trwałość ich ważności, krótka czy też nieograniczona, nie jest zagwarantowana jakoś przez tego, kto koncesje daje. W tym sensie przyznawać znaczy *przysięgać*. Trzecie prawo natury mówi o konieczności przestrzegania przez ludzi raz zawartych umów<sup>3</sup>. Krótko mówiąc - należy dotrzymywać obietnic.

Szesnaście pozostałych praw, razem wziętych, ma charakter podrzędny: przede wszystkim opisują one *procedury* pozwalające przechodzić stopniowo od przemocy do systemu wzajemnych ustępstw, zorientowanych na ustalenie pokoju i uświęconych przez obietnice.

Na końcu XV rozdziału, Hobbes wyobraża sobie rozmówcę, który stwierdziłby zbyt dużą złożoność teoretycznej dedukcji praw; Hobbes namawia go do zrobienia czegoś, co można by nazwać testem równowagi: "To wskazuje człowiekowi, że ucząc się praw natury, nie potrzebuje czynić nic więcej, niż ważyć działania innych ludzi ze swoimi, gdy mu tamte zdają się zbyt ciężkie, przełożyć je na drugą szalę wagi, a na tę położyć własne swoje czyny tak, iżby własne uczucia i miłość dla siebie nie dodawały nic do ich wagi; a wówczas nie będzie prawa natury, które by mu się nie wydawało bardzo rozumne"<sup>4</sup>.

Cała doktryna praw natury streszcza się więc, dzięki pojęciu równowagi, w *równości wymienianych świadczeń*: racjonalna i stabilna pacyfikacja ludzkich stosunków może dokonać się jedynie (w perspektywie rozdz. XIV i XV *Lewiatana*) na bazie równości. W żąd-

<sup>2</sup> T. H o b b e s, *Lewiatan*, tł. franc., Paryż 1971, s. 129.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 143.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 157-158.

nym miejscu jednak Hobbes nie orzeka o jakiejś równości substa-  
ncjalnej osób; problem równości nie jest dlań problemem z porząd-  
ku metafizycznego (jeśli się tak można wyrazić), lecz z porząd-  
ku operacyjnego: jeśli dialektyka konfrontacji i negocjacji ma  
prowadzić do wspólnoty sprawiedliwej, akceptowanej przez wszyst-  
kich, to muszę *przyjąć* i stwierdzić, że drugi jest mi równy. Tu  
jak i gdzie indziej, nominalizm (z którym łączą Hobbesa liczne  
związki) jawi się jako filozofia nie esencji, lecz *decyzji*, wy-  
rażonej w ustawie wykonawczej. Dziewiąte prawo natury (które pod  
tym względem jest kwintesencją szesnastu praw ostatnich) jest  
tak oto sformułowane: "Jeśli więc natura uczyniła ludzi równy-  
mi, to należy uznawać tę równość; a jeśli nawet uczyniła ich nie-  
równymi, to ponieważ ludzie, którzy uważają się za równych, nie  
zawrą pokoju inaczej, niż na warunkach równych, przeto trzeba  
przyjmować taką równość. I dlatego, jako dziewiąte prawo natury  
stawiam, co następuje: *każdu człowieka winien uznawać innych za sobie  
równych z natury. Przekroczenie tego wskazania jest pychą*"<sup>5</sup>.

Poza równością świadczeń jest więc równość świadczących: re-  
alna czy nie - to nieważne, ważne, że uznana. Od źródłowej rów-  
ności sił stron walczących dochodzimy do równości praw stron za-  
wierających umowę.

Wiadomo, że dla Hobbesa ta etyka wzajemności jest jeszcze  
tylko modelem relacji międzyludzkich, który powinien by zastąpić  
pierwotną przemoc. Ponieważ model ten pozostaje abstrakcyjnym i  
nieosiągalnym ideałem dotąd, dopóki nie ma *siły* na swoich usługach.  
A siła ta jest dla Hobbesa - z konieczności - suwerennością  
absolutną: tak długo jak jej brak, człowiek, który uczciwie, dla  
pokoju, angażuje się w system ustępstw i obietnic, ryzykuje, iż  
zostanie oszukany i stanie się ofiarą mniej uczciwych partnerów.  
Ostatecznie to jego zaangażowanie świadczyć będzie o takiej je-  
go naiwności, że trzeba go będzie uznać za niepotrzebnego. W e-  
fekte okazuje się, że system koncesji i przyrzeczeń może stać  
się pewny, wiarogodny i wartościowy tylko dzięki istnieniu rzą-  
du wyposażonego w monopol prawnego użycia siły. Jedynie on mógł-  
by zobligować nieuczciwych kontrahentów do honorowania umów:  
wspomagając tak kontrahentów uczciwych, pozwalałby funkcjonować  
skutecznie systemowi kontraktów. Co więcej, można by spodziewać

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 154.

się, że rząd ów będzie tego chciał, ponieważ w jego interesie leży spokój i zadowolenie obywateli. Wynika stąd, że pierwsza umowa, poprzedzająca i wspierająca wszystkie inne, jest umową społeczną (social), poprzez którą ci, którzy przedtem byli w stanie wojny, przynajmniej potencjalnej, porozumiewają się ze sobą dla ustanowienia absolutnego suwerena (indywidualnego lub kolektywnego), od którego oczekują ustanowienia królestwa prawa, a przez prawo - pokoju.

W tym punkcie mitologia źródeł osiągnęła swój kraniec: do mitu stanu natury została dołączona przeciwwaga w postaci mitu umowy społecznej.

Prawdę powiedziawszy, temat ustanowienia suwerena wprowadził, w dosłownym znaczeniu, nowy wymiar do problematyki Hobbesa; zanim temat ów się pojawił, wszystko rozgrywało się w planie horyzontalnym; równowaga sił umieszczała walczących na tym samym polu (mówiąc językiem wojskowym), zaś system wzajemności uświęcał (prawnie) tę egalitarną strukturę. Z pewnością pakt społeczny zachowuje, przynajmniej w wersji najlepiej zanalizowanej i, by tak rzec, kanonicznej, tę problematykę horyzontalną; ludzie umawiają się między sobą, równy z równym, każdy mówiąc do każdego spośród innych: rezygnuję z mojego nieograniczonego prawa naturalnego, i zgadzam się zdać we wszystkim na decyzje tego oto człowieka lub tego zgromadzenia, pod warunkiem, że ty zrobisz jednocześnie ze mną to samo. Ale dobrze widać, że ta synalagmatyczna procedura ma ostatecznie za przedmiot to, co juryści nazywają zastrzeżeniem (stypulacją) wobec drugiego. Kontrahenci decydują się wzajemnie zrzec ich naturalnego prawa przez wzgląd na trzeciego, który nie wchodzi w umowę. I ten trzeci - suweren - otrzymuje, nie przyrzekając nic w zamian, obietnicę posłuszeństwa praktycznie bezwarunkowego (faktycznie jedynym prawomocnym nieposłuszeństwem będzie ucieczka lub opór w wypadkach, gdy suweren zagrażałby bezpośrednio mojemu życiu; a i nawet w takim wypadku - jeśli trafnie odczytuję trudne teksty Hobbesa dotyczące tego tematu - moje prawo przeciwstawienia się destrukcji mojej własnej osoby nie oznacza, że suweren nie ma prawa tej destrukcji dokonywać).

W *Lewiatanie* Hobbes wysubtelnił i, można powiedzieć, zdemokratyzował w pewnym stopniu, swoją koncepcję przyrzeczenia posłuszeństwa: ostatecznie przedstawia ją jako *upoważnienie*, dzięki

któremu suweren, we wszystkim o czym decyduje i czym zarządza, jest reprezentantem swych zleceniodawców. Lecz nawet tak rzecz ujmując, widać, że plan horyzontalny początkowych analiz jest przecięty całą wiązką osi wertykalnych: zgody, która kieruje podmioty ku suwerenowi, rozporządzeń, jakie suweren kieruje ku podmiotom. Najbardziej osobliwe jest to, że Hobbes zawsze wyznaczał, iż jedynie system wertykalny jest niezależny: obok "republiki z ustanowienia" (*Common-wealth by Institution*), którą właśnie opisaliśmy, istnieje "republika ze zdobycia" (*Common-wealth by Acquisition*), "...gdy człowiek podporządkowuje swoje dzieci sobie i swojemu kierownictwu, przez to, że może je unicestwić, gdyby się oparli; albo wówczas, gdy człowiek w wojnie podporządkowuje swej woli nieprzyjaciół, darując im życie pod tym warunkiem"<sup>6</sup>. Zgoda poddanych lub zwyciężonych, udzielona temu, kto mógłby ich zabić w wypadku odmowy, tkwi więc u podstaw dominacji ojcowskiej lub despotycznej. Dalej zaś Hobbes precyzuje, że "...prawa i ich konsekwencje w wypadku dominacji ojcowskiej lub despotycznej są dokładnie te same, co w wypadku suwerena z ustanowienia"<sup>7</sup>. Nie ma tu żadnego współdziałania między poddanymi: jest to królestwo czystej wertykalności.

Nie jest moim zadaniem przeprowadzenie analizy tej enigmatycznej dialektyki wertykalnej i horyzontalnej. Jakkolwiek nacisk położony na siłę ojca lub despoty pochodzi najwyraźniej z *Polityki* Arystotelesa, to ów temat panowania opartego na strachu i poddaniu jest organiczną częścią rozważań Hobbesa - na długo przedtem nim pojawił się on ponownie w *Fenomenologii Ducha*. Wszelako nie wiadomo, czy perspektywy "horyzontalne" (rozdz. XIII, XIV i XV *Lewiatana*) mogą być harmonijnie uzgodnione z perspektywami "wertykalnymi" proponowanymi w rozdziałach następnych. Nie wdając się w dyskusję przekraczającą ramy niniejszej pracy, należy wspomnieć tylko, iż prawdopodobnie można by głębiej rozumieć wywód Hobbesa zawarty w terminologii "albo [...] albo"; albo zachodzi pewna równowaga sił i mamy wówczas do czynienia z procesem dynamicznych egalitarnych rokowań; albo jedna z obecnych sił przeważa nad innymi i wówczas słabsi mają do wyboru śmierć lub podporządkowanie. W ramach tej właśnie dychotomii ro-

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 178.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 214.

zumowali Ateńczycy dyktując swoje warunki pokoju mieszkańcom Melos, jak czytamy w ustępie z Tocydydesa, do którego będziemy jeszcze mieli okazję wrócić. Ale Hobbes nie mógł przyjąć tej prostej alternatywy od momentu, w którym założył, że wszyscy ludzie są mniej więcej równi co do siły. Próbuje on więc zaszcześcić tematykę wertykalną w horyzontalnej; lecz nie chciałbym teraz rozważać, w jaki sposób i do jakiego stopnia mu się to udało. W końcu zatrzymałem się nad problemami "wertykalnymi" tylko po to aby dokładniej wyznaczyć obszar moich dociekań, precyzując to, co zeń wyłączone; ponieważ w istocie choć ów obszar ograniczyć do kwestii "horyzontalnych", które zdają się dostarczać refleksji wystarczająco bogatego materiału. Zdaję sobie przy tym sprawę, że takie wyłuskiwanie części systemu nie jest godną polecenia chirurgią; ryzykuje się wszak w ten sposób otrzymanie części martwej, a więc i sensu pozbawionej. Wszelako ta przyrodnicza metafora jest tylko metaforą. Nawet Bergson w *Intuicji filozoficznej*<sup>8</sup> przyjął, że wiele autonomicznych do pewnego stopnia ciągów rozumowań może się nakładać, krzyżować, w jednej, obejmującej je wszystkie, myśli filozofa. Myślę więc po pierwsze, że u Hobbesa rozumowanie wiodące od stanu natury do republiki z ustanowienia ma swoją własną koherencję; po drugie zaś, iż w tym wywodzie, ustanowienie suwerena jest zaledwie *środkim* - paradoksalnym i kosztownym bez wątpienia - na użytek systemu pokojowej wzajemności, będącym zwieńczeniem całego procesu, a więc jego istotą. Wyznam tu jeszcze coś, co usprawiedliwi dodatkowo powyższe tłumaczenia; oto porzucam tu *personę* historyka na rzecz osoby filozofa. I w tej nowej roli nie zamierzam wyklądać doktryny Hobbesa, lecz uprzytomnić to, co uważam w związku z nią za prawdziwe. Dlatego pragnę w dalszej części wykładu trzymać się możliwie blisko określonej linii hobbesowskiej, ponieważ wydaje mi się, że "mity" nie są mitami w pejoratywnym sensie tego słowa. Biorę je w tym sensie w jakim mit jest, pod osłoną swych figur, rozważaniem nad istotą rzeczy.

Centrum tematyki "horyzontalnej" Hobbesa - której jedynie będę się odtąd trzymał - jest związek ustanowiony między równowagą

<sup>8</sup> Czynię tu aluzję do sławnej tezy, wedle której, dla uważnego czytelnika wielkiego filozofa, "wszystko zbiega się w jednym szczególnym punkcie" (H. B e r g s o n, *Intuicja filozoficzna*, [w:] *Myśl i ruch*, P.U.F., 1946, s. 119).

sii a poszukiwaniem zgody, którą zainteresowani uznają za sprawiedliwą. Idea ta nie jest charakterystyczna tylko dla Hobbesa. Tucydidesowi, jak już wspominałem, także nie była ona obca. Kiedy Ateńczycy, upewnieni co do własnej przewagi militarnej, żądali poddania się od mieszkańców Melos, nie ukrywali przed swoimi rozmówcami, że sytuacja nie jest taka, iżby można było regulować ją odwołując się do kryteriów sprawiedliwości: "W *logosie* ludzkim, sprawiedliwość można ustalać jedynie wychodząc od sytuacji równego przymusu (*dikaia* [...] *apo tes ises anankhes kritetai*)"; i, nielitościwi, dorzucają (co już nie jest ściśle hobbesowskie): "...ale to jest możliwość, którą najsilniejsi realizują, i której najslabsi się poddają"<sup>9</sup>. Hobbes znał ten ustęp - tłumaczył Tucydidesa: "...in human disputation justice is then only agreed on when the necessity is equal [...]"<sup>10</sup>.

Nie jeden Hobbes zresztą odwołuje się do Tucydidesa. Wnikliwie komentuje go także Nietzsche w rozdziale *Pochodzenie sprawiedliwości z Ludzkie, arcyłudzkie*: "Sprawiedliwość rodzi się pomiędzy ludźmi cieszącymi się możliwie równą siłą, jak trafnie zauważył Tucydides (w przerażającym dialogu między Ateńczykami a posłami z Melos); tylko wtedy, gdy żadna ze stron nie ma wyraźnej przewagi i gdy konflikty prowadzą jedynie do obopólnych strat, będąc poza tym bez rezultatu, narodzić się może idea porozumienia i negocjacji w kwestii roszczeń każdej ze stron: to płaszczyzna wymiany jest początkowym momentem sprawiedliwości. Każdy otrzymuje to, co chce i co odtąd będzie jego, dając w zamian innym to, czego chcą oni. Sprawiedliwość jest więc wymianą i równowagą raz ustanowionego związku mniej więcej równych sił: dlatego właśnie zemsta u swych źródeł należy do obszaru sprawiedliwości, jest ona bowiem wymianą. Tak samo jak wdzięczność"<sup>11</sup>.

Trzykrotnie więc geniusz wypuszcza swoją strzałę i osiąga sam środek tarczy. Do nas należy próbować go zrozumieć.

<sup>9</sup> Tucydides, *Wojna peloponeska*, tekst ustalony i tłumaczony przez J. de Romilly, Paryż 1967, ks. V, nr 89, s. 166, Les Belles Lettres.

<sup>10</sup> T. Hobbes, *English works*, wyd. W. Molesworth, t. IX, s. 99.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. R. Royni, Gallimard 1968, s. 77, nr 92. Jednemu z moich studentów, p. G. Peyrard, zawdzięczam zwrócenie uwagi na zbieżność tego tekstu Nietzschego z myślą Hobbesa; tak samo zawdzięczam mu przywołanie Tucydidesa. Jestem wdzięczny



Wszystko zaczyna się, u każdego z trzech autorów, od opozycji sił, od konfliktu, który nie może być rozwiązany przemocą. Walczące strony znajdują się w swoistym podwójnym impasie; sytuacja wydaje im się nie do zniesienia z powodu trwonienia energii w najlepszym razie, a z powodu niebezpieczeństwa jej wybuchu - w najgorszym razie. I tylko wówczas może narodzić się relacja prawna. Kiedy Hobbes mówi, w sposób na pozór arbitralny, że ludzie w stanie natury są sobie równi w sile, to chodzi mu o zrozumienie, że relacja prawa nie może wyłonić się tam, gdzie istnieje zasadnicza nierównowaga sił, sytuacja dominacji, której zmiany w najbliższej przyszłości nie można oczekiwać. Innymi słowy, czy się to nam podoba, czy też nie, warunkiem koniecznym uznania prawa jest doświadczenie nieprzewyciężalnego oporu. Mówiąc jeszcze ostrzej, historia pokazuje nam, że aby być uznanym za równego w prawie, trzeba być wprzód uznanym za równego w sile. Ale równowaga sił nie przekształca się bezpośrednio i automatycznie w równowagę prawną. Aby przekształcenie to się dokonało, trzeba pośrednictwa słowa (*parole*). Wiedzą o tym nasi trzej autorzy: Nietzsche mówi o "negocjowaniu", Hobbes ma całą teorię "znaków adekwatnych" ustępstwa, a Tucydides czyni z *logosu* obszar, gdzie może pojawić się (gdy *ananké* jest równa dla obu stron) pragnienie *dikaia*. Spróbujmy to specyzować. U początków rozlega się z pewnością burzliwy język sprzecznych roszczeń. Później przychodzi impas: każdy ze swej strony rezygnuje z nadziei na pewne i opłacalne zwycięstwo. To właśnie jest moment pojawienia się języka rokowań. W odróżnieniu od pierwszego, ten język zakłada już rozejm: pierwszym krokiem do wyjścia z sytuacji gwałtu jest wymiana słowna. Nie ma żadnego powodu, by przypuszczać, że język rokowań będzie przychylny, życzliwy i ufny. Będzie on raczej, w obawie przed możliwą pułapką, starał się nie dopuścić do ustępstw w zakresie pewnych istotnych gwarancji. W jakimś sensie będzie on, aby sparodiować sławną formułę Clausewitza, kontynuacją wojny za pomocą innych środków.

Jednakże te inne środki głęboko modyfikują typ relacji międzyludzkich: przystąpić do negocjacji, to znaczy wyznać, że rozpoznałem drugiego jako stronę obdarzoną takimi samymi pragnie-

---

p. Peyrard za wykazanie w ten sposób, że nauczanie nie jest bynajmniej relacją jednokierunkową.

niami i dążeniami, jak moje własne, tak samo przywiązaną do swoich dóbr i życia, tak samo obawiającą się je stracić, tak samo pragnącą wyjścia z tej sytuacji niepokoju, tak samo gotową być może do poczynienia pewnych ustępstw i zobowiązań oraz do przestrzegania ich. Od tej chwili relacja między walczącymi przybiera istotnie dialektyczną formę; w pewnym sensie każda ze stron pozostaje dla drugiej tym, czym była w czasie wojny: przeszkodą lub, ściślej biorąc, narzędziem do wykorzystania; lecz w innym sensie obie te strony stają się też wzajemnie dla siebie czymś całkiem innym od narzędzia tylko lub przeszkody: stają się podobnym, kimś "na miejscu kogo" można postawić się w wyobraźni. Prowadzi to do rodzaju argumentacji spotykanej bez przerwy w rokowaniach i to dla ważnych powodów: "Proszę postawić się na moim miejscu [...] jakże mogę zaakceptować podobne warunki? ty sam na moim będąc miejscu nie akceptowałbyś ich [...]".

Można mi tu zarzucić, że owó wzięcie pod uwagę punktu widzenia partnera jest o wiele częściej udawane niż rzeczywiste. Lecz nie jestem pewien, czy zastrzeżenie to jest rozstrzygające. Z pewnością człowiek może zawsze oszukiwać swoich bliźnich. Ale bywa też, że to, co człowiek udaje, staje się, z antropologicznego punktu widzenia, ważniejsze niż prawda, którą ów człowiek ukrywa. Stąd to, co mi się wydaje najciekawsze w przebiegłości, o której mówimy, to fakt, że w naturalny sposób przyjmuje ona, iż rozpoznanie drugiego jako bliźniego należy do istoty negocjacji: a więc, że nie można w wypadku negocjacji mówić o dyktacie porównywalnym z rozkazem wydawanym ujarzmiionemu zwierzęciu.

W ten sposób ukonstytuowany, język negocjacji prowadzi zwykle do języka zgody, do paktu ustanawiającego pokój - *pax* (oba słowa są blisko spokrewnione). W najbardziej dostrzegalnym aspekcie zgoda ta polega na wzajemnych ustępstwach: rezygnuję z polowania w tym lesie, jeśli ty rezygnujesz z plądrowania moich upraw. Jeśli podstawowym warunkiem możliwości negocjacji było rozpoznanie drugiego jako bliźniego, to wewnętrzną istotą zgody, głębszą niż materialne koncesje, jest rozpoznanie drugiego jako podmiotu praw tak samo godnych szacunku jak moje prawa.

Z punktu widzenia moralności rygorystycznej, otrzymany rezultat jest jakoś mizerny; w pewnym sensie ogranicza się on do odzwierciedlania, poprzez *petryfikację*, sytuacji związania równoważnych sił. Nie implikuje żadnej miłości bliźniego, żadnego po-

zytywnego stosunku do jego projektów i losu: mamy tu do czynienia zaledwie z paktem o nieagresji. Lecz z drugiej strony pakt ten, ustanawiając nieprzekraczalne granice praw, czyni je czymś *świętym*: ten kto je przekracza, naraża się nie tylko na opór czy represje, ale także wystawia się na ryzyko całkiem innej natury - że będzie uznany za człowieka *niesprawiedliwego*. Z pewnością nie jest to bariera nieprzekraczalna. Niemniej owo pojawienie się przeszkód moralnych w miejsce fizycznych jest bez wątpienia jednym z największych osiągnięć dziedzictwa kulturowego ludzkości<sup>12</sup>. Tym bardziej, iż w każdym wypadku istnienia bariery prawnej tym, co każe ją respektować nie jest sama ta bariera, lecz także, a może przede wszystkim człowiek, dla którego dobra ona funkcjonuje. W efekcie, wszystko cośmy tu dotychczas powiedzieli, zawiera się w obszarze badań semantycznej dwuznaczności francuskich słów *respect* i *respecter*: początkowo mamy sytuację walczących, którzy trzymają się wzajem "w korbach" (*en respect*), to znaczy, iż żadna ze stron nie jest dość silna, by spodziewać się wyczerpania sił przeciwnika. Na końcu zaś mamy do czynienia z kontrahentami, z których każdy szanuje (*respect*) drugiego jako nosiciela symetrycznych praw.

Czy wynika stąd konkluzja, że sprawiedliwość nie jest niczym innym jak *superstrukturą* relacji siły w przypadku, gdy siły są w równowadze? Sądzą, że gdyby można było postawić to pytanie Hobbesowi w języku jego pojęć, to odpowiedziałby on przecząco: jeśli nawet przesłanki jego systemu wydają się prowadzić do koncepcji czyniącej ze sprawiedliwości po prostu rozejm wymuszony przez równowagę pogroźek, to w istocie Hobbes ożywił tradycyjne i górnolotne zarazem pojęcie sprawiedliwości, pierwszy wykazując dokładnie racjonalny fundament tego pojęcia. Lecz nie będę się zatrzymywał w tym bardzo trudnym punkcie egzegezy tekstów Hobbesa. Chciałbym jedynie spróbować wykazać, na własną odpowiedzialność, że jeśli sprawiedliwość z fatalną niemal koniecznością potrzebuje *wywoływacza*, jakim jest równość antagonistycznych sił, to jednak się doń nie redukuje. Innymi słowy, chciałbym wykazać, że jeśli "zablokowana" konfrontacja (na planie walki) jest pierwszą zasadą (*arche*) lub, jeśli kto chce, przyczyną materialną

<sup>12</sup> Wynalezienie sztucznego tabu, imitującego tabu "naturalne" (np. zakaz incestu), może być uznane za ważną i godną uwagi innowację. To sztuczne tabu rodzi się z przyrzeczenia danego sobie nawzajem przez obcych.

kształtowania się sprawiedliwości, to następnie proces ten przechodzi naturalnym tokiem w pole przyciągania celu (*telos*), przyczyny finalnej, które równie dobrze mogą być uznane za ukrytą istotę sprawiedliwości.

Sytuując się w ten sposób (nieco przypadkowo) pod patronatem Arystotelesa, zaczynam od krótkiego przypomnienia znakomitych i sławnych analiz z V księgi *Etyki Nikomachejskiej*, odnoszących się do sprawiedliwości dystrybucyjnej, rozdzielającej (*dianometike*) i do sprawiedliwości korekcyjnej, wyrównującej (*diorthotike*). Najbardziej charakterystyczną cechą tych obu sprawiedliwości jest z pewnością próba pogodzenia, najlepiej jak to możliwe, równości z nierównością. Zasadniczo, "sprawiedliwość jest równością" (1131a, 13): tymczasem, sprawiedliwość dystrybucyjna ma się opierać na "zasługach", które są nierówne; nawet sprawiedliwość wyrównująca, przynajmniej w swojej części karnej, bierze pod uwagę, w szczególnych wypadkach, nierówną godność partnerów (1132b, 28-30). Jedynie ta część prawodawstwa "wyrównującego", która traktuje o wymianie ekonomicznej, wyraźniej opiera się na założeniu o równości, a istnienie tej równości ma tu miejsce tylko dzięki pośrednictwu pieniądza.

Pobieżna lektura może sprawić wrażenie, iż Arystoteles łączy tu, na użytek opisywanych sytuacji, równość z nierównością, bez szczególniejszego rozważenia jednej i drugiej. Lecz w rzeczywistości, w *Etyce Nikomachejskiej*, równość jest bardziej istotna niż nierówność dla definicji sprawiedliwości. Funkcją sprawiedliwości jest ostatecznie regulacja stosunków między ludźmi o mniej więcej równym statusie społecznym. Nierówna relacja pana i niewolnika lub ojca i dziecka, może co najwyżej *naśladować* (metaforycznie) sprawiedliwość (1134a, 28-30). Jeśli chodzi o stosunki wzajemne obywateli - którzy są dlań ostatecznie jedynymi ludźmi godnymi tego miana - Arystoteles przywołuje nierówność jedynie wtedy, gdy jest ona potrzebna do ustanowienia głębokiej równości; równości, która byłaby pomniejszona i niepełna będąc tylko mechaniczną i powierzchniową. Stąd temat *proporcji* dominujący w teorii sprawiedliwości rozdzielającej (bardziej nieegalitarnej): dystrybucja winna być proporcjonalna do "zasługi" w ten sposób, że więcej zasłużeni więcej otrzymują, a mniej zasłużeni otrzymują mniej; lecz proporcja znów jest równością - równością dwu relacji. Można rzec, iż każda "jednostka zasługi" powinna być tak samo (równo)

nagradzana lub że każdy powinien być tak samo nagradzany z racji na swoje "zasługi". Ostatecznie system jest egalitarny i chyba niepodważalny w swojej abstrakcyjnej strukturze: trudności zaczynają się, jak słusznie zauważył sam Arystoteles, dopiero w momencie definiowania "zasługi" (1131a, 25 sqq.) (zakładając, że nie chodzi koniecznie tylko o zasługę moralną lecz szerzej znacznie biorąc, o tytuły wartościowania zasług w ogóle; jak zobaczymy, właśnie natura tych kryteriów stwarza problem).

Wszystko to pozornie oddala nas od hobbesowskiej dialektyki walki i umowy. A jednak można połączyć te dwie linie refleksji. Rozważmy naszych walczących równych w momencie, gdy wkraczają wreszcie na drogę rokowań. Odtąd domagają się oni i zarazem przyjmują, realizację sprawiedliwości, która jest równością prawną. Czy czytali oni Arystotelesa czy też nie, odkrywają dość szybko, że równość mechaniczna jest załędwie karykaturą równości: zrobienie kroku do tyłu nie jest tym samym dla mającego za plecami przepaść, co dla kogoś za kim rozciąga się wielka równina. Trzeba więc poszukiwać, poza równością powierzchowną, formalną, równości "głębokiej", wymykającej się tak samo, jak jej pojęcie.

Można znaleźć w negocjacji pewną analogię z dyskusją naukową. Aby ustalić cokolwiek w kontrowersyjnej sprawie, zainteresowani rozpoczynają dyskusję, każdy ze swoimi przesądami i uprzedzeniami - narodowościowymi, religijnymi, rasowymi etc. Z początku te dysputy uprzedzeń przebiegają tak, że nikt nie słucha drugiego. Następnie, przynajmniej zakładając najlepszą ewentualność, dyskusja taka ustępuje miejsca innej - dyskusji argumentacji. Argumenty są jeszcze ciągle antagonistyczne, lecz ton uległ już zmianie. I stopniowo (rozpatrujemy tu przypadek idealny, lecz i rzeczywistość czasem mu odpowiada) nasi dyskutanci doświadczają, jak dysputa staje się wspólna - nie będąc niczyją w szczególności, narzuca się każdemu i każdego zadowala.

Do podobnego właśnie rezultatu zmiierzają zawsze negocjatorzy dobrej woli: wiedzą oni dobrze, że poza kłótniami i przemilczeniami negocjacji, jedynym terenem stałym i rzeczywiście umożliwiającym zgodę jest sprawiedliwość o tyle, o ile próbuje ona określić, zgodnie ze słowami F. Perroux, "rozwiązania uznane przez wszystkich uczestników"<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> F. Perroux, *Masa i klasa*, Tournai 1972, s. 97, Mutations-Orientations.

Zobaczmy wkrótce, że ten wynik ma także ograniczenia. Jakkolwiek taki, jaki jest, pokazuje już dość wyraźnie to, co nazywałem własnowolnie teleologią języka: wczorajsi wrogowie negocjatorów, jeśli nie są nawet nieodparcie pociągani, to przynajmniej są silnie sterowani przez samą dynamikę wymiany słownej: ten kto zgadza się (ponieważ nie może zrobić już nic innego) na rokowania, jest zmuszony rozpoznać drugiego - przynajmniej w słowach - jako równego sobie w godności i w "prawie poszanowania jego praw". Tu jest szczególnie interesująca analogia z dyskusją naukową: wspólne poszukiwanie prawdy nie zna, nie uznaje "głębokiej", zasadniczej nierówności umysłów (taki niewątpliwie mają sens pierwsze enigmatyczne linijki *Rozprawy o Metodzie*: "...zdrowy rozsądek jest rzeczą najrówniej podzieloną..."): racja przekonywająca dla jednego umysłu winna być też taką dla wszystkich. Tak samo dyskusja o sprawiedliwości nie może zakładać radykalnej nierówności w zakresie możliwości rozpoznawania właściwych rozwiązań. Mogę odmówić (jak Ateńczycy Tuceydydesa) przystąpienia do takiej dyskusji, lecz od chwili, gdy już ją podjąłem, wolno mi korzystać tylko z tych argumentów, które mogą być uznane za "sprawiedliwe" zarówno przez moją rozmówcę, jak i przeze mnie.

Schemat ten może wydawać się zbyt idealistyczny (w sensie: nierealny). Chciałbym wyjaśnić, w jakim stopniu wydaje mi się on być takim, w jakim stopniu zaś nie. Sądzę, że nie powinno mu się przeciwstawiać nadzwyczaj częstych tzw. "negocjacji", gdzie jedna z dwu stron jest na wyraźnych pozycjach siły: takie "rokowania" są wykluczone w naszej hipotezie z założenia, ponieważ pod maską rokowań praktycznie ustanawiają one dyktat. Jakkolwiek prawdą jest, i trzeba to przyznać, że w rzeczywistości praktyki sprawy te są o wiele mniej klarowne niż w modelach teoretycznych. Niezliczone są sytuacje mieszane, pośrednie, gdzie jedna lub druga strona, nie będąc dość mocną, aby obchodzić się z partnerem wedle własnego widzimisię, może być jednak na tyle silna, aby narzucić "nierówny układ". W rzeczywistości jednak wszystkie te "pośrednie" przypadki, choć prowadzą do zróżnicowań zasady podanej przez Hobbesa, Tuceydydesa i Nietzschego, to dostarczają zarazem jej potwierdzenia: warunki optymalne ustalania sprawiedliwości zachodzą wówczas, kiedy siły dokładnie się równoważą. Im dalej od tej równowagi, tym dalej i od celu oczekiwanego. Trzeba być wielkim idealistą w złym sensie tego słowa, by nie brać pod uwagę i tych smutnych możliwości.

Prawdziwa wszelako trudność jest gdzie indziej. Wyobraźmy sobie model teoretyczny, w którym mielibyśmy do czynienia równocześnie z równością antagonistycznych presji i z dobrą wolą obu stron dojścia do sprawiedliwego rezultatu. Od takiego momentu począwszy, możliwość zgody jest bardzo prawdopodobna. Załóżmy, że zgoda ta byłaby osiągnięta. Co jest ona warta? Jest ona "warta" tyle (przyjmuję tu bardzo wieloznaczny sens słowa "mieć wartość"), ile jest "warta" koncepcja "zasługi", która posłużyła jako wytyczna zgody. Ostatecznie, jak widzieliśmy, wypadki, gdzie równość ustępstw można mierzyć równowagą całkowicie zdepersonalizowaną, są wyjątkami lub pozorami: w naszych społeczeństwach transakcje handlowe dokonują się bez uwzględniania osób, lecz nabywcy regulują je dostosowując ceny do swoich majątków, które są nierówne. Jaką nierówność prawodawca może tolerować lub wprowadzać oraz na jakiej zasadzie? I oto wróciliśmy do problemu "tytułu do korzystania z praw", "zasługi" (*axia*) w rozumieniu Arystotelesa. Większość społeczeństw uznaje, że przynajmniej zarobek powinien być określany zależnością od wartości wykonanej usługi; ale już kiedy te usługi różnią się co do swej natury, kryterium matematyczne powinno ustąpić miejsca innym systemom oceny, niestety mniej ścisłym. Także społeczeństwo bardzo egalitarne nie wymknie się tym komplikacjom: bardzo szybko rozpozna ono absurdalność równości czysto arytmetycznej; i zrozumiałe jest, że nawet o ile każdy pracował "według swoich możliwości", nie będzie ono mogło ustalić hierarchii wykonanych prac; zdecyduje się więc rozdzielać dobra "według potrzeb". Ale jak mierzyć potrzeby? Młodzi potrzebują boisk, starzy przyzwoitych emerytur... Zawsze trzeba na nowo rozstrzygać, określać "zasługę".

Te ostatnie przykłady przemawiają raczej do współczesnej wrażliwości. Ale w średniowieczu na przykład, kto ośmieliłby się zaprzeczać, że "potrzeby" pana są większe niż potrzeby poddanego? Gdyby nie był on nieznośnym tyranem, każdy uznałby za słuszne, iż żyje on korzystając z danin i swoich feudalnych praw.

Można tu poczynić zarzut, że zestawienie ze sobą obu rozważanych tu klas nie jest takie proste. Ale nawet przy dogodniejszych okolicznościach porównania nie widzę, jak by można wymknąć się trudnościom obecnym zarówno w dyskusji egalitarnej, jak i nieegalitarnej. Jakkolwiek nie sytuują się one na tym samym planie, to łatwo ulegają wzajemnej interferencji: wystarczy, aby

ustálili się, racjonalny czy absurdalny, *consensus*, co do pewnej hierarchii "zasług", aby można było powiedzieć jednocześnie, że każdy ma równe prawo dochodzenia do honorowania jego "zasługi", a zarazem, że prawa wszystkich w zakresie dystrybucji, są nierówne. Jedyne decyzje, które będą tu wzbudzać poczucie niesprawiedliwości to te, które będą się wydawać arbitralne w stosunku do tej hierarchii.

Teoretycznie jest to do przyjęcia. I nawet gdyby istniało społeczeństwo o prawach niemal bez zarzutu, powyżej zarysowany opis mógłby się do niego stosować słowo w słowo. Kłopot polega na tym, że stosuje się on także do konstrukcji o wiele mniej czystych, w których uzgodniona hierarchia wynika po prostu ze zbiorowego przesądu. Czy trzeba to przypisać podstępowi uprzywilejowanych i naiwności innych? Jest to poniekąd to, co sugeruje Rousseau przedstawiając rodzaj *złej umowy społecznej* w drugiej części *Rozprawy o pochodzeniu nierówności*; zagrożony anarchią i rozbojem bogaty zwraca się do biednych: "Połączmy się [...] aby obronić przed uciskiem słabych, powstrzymać zbyt ambitnych, i zapewnić każdemu posiadanie tego co do niego należy: Ustalmy reguły sprawiedliwości i pokoju, do których wszyscy będą obowiązani stosować się, które nie będą miały względu na osoby, i które w pewnym stopniu złagodzą nierówności fortuny poddając zarówno mocnego, jak i słabego wspólnym powinnościom"<sup>14</sup>. Ciąg dalszy tekstu pokazuje, iż autor miał na względzie przede wszystkim ustanowienie władzy politycznej, podczas gdy nasz aktualny problem dotyczy przede wszystkim podziału dóbr. Jednak skądinąd wiadomo dobrze, że trudno rozdzielić obie te kwestie. W każdym razie, w *Rozprawie o nierówności* ten makiaweliczny język zdołał wspaniale zbudować porozumienie między biednymi a bogatymi.

Tak jak niektórzy z naszych współczesnych, Rousseau i inni filozofowie XVIII wieku chętnie praktykowali *socjologię spisku*: wszystko tłumaczy się podstępem tych, co osiągnęli korzyści. Ze swej strony doznają wobec tej "antropomorficznej" etiologii uczucia głębokiego sceptycyzmu. Walałbym w tym zakresie wystrzegać się hipotez, i stwierdzić tylko, że zdarza się, iż *consensus* społeczny może rozwiązać problem głębokiej równości i nierówności "zasługi" w sposób dla niektórych bardziej korzystny.

<sup>14</sup> J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paryż 1964, t. III, s. 177, Bibl. de la Pléiade.



Lecz czy sytuacje takie są stabilne? L. Husson, filozof prawa, którego znajomość rzeczy wsparta jest długą zażyłością z dwiema dyscyplinami, które usiłował ze sobą wiązać w ciągu wszystkich lat pracy, nie sądzi, iżby miała miejsce taka stabilność: "Łatwo jest wykazać rodzaj wpływu, jaki wywierają interesy ludzi dzierżących władzę i poddanych tej władzy, w procesie wypracowywania i zastosowania Prawa. Historyk wie tak samo dobrze jak socjolog, że Prawo to służy jako narzędzie wszelkim tyranom i egoizmowi. Lecz może być tym narzędziem tylko wówczas gdy, z dobrą lub złą wiarą, wykazuje, że służy celom wyższym. Zaś logika tych celów, wynikła z tego, jak są one doświadczane przez tych, którzy je powołują i realizują, prowadzi do ograniczeń, do sprecyzowania tych celów lub też ich zakwestionowania. Jest z pewnością wielka różnica między prawem realnym a ideą Prawa; ale to idea Prawa jest źródłem, z którego rodzą się prawa realne, i to źródłem niewysychającym"<sup>15</sup>.

Ten godny uwagi tekst zdaje się sugerować następujące wnioski:

1. Bardziej wierny w tym miejscu Hobbesowi niż L. Husson (który być może dziedziczy pewien finalistyczny optymizm z podwójnej, tomistyczno-bergsonowskiej tradycji), sądzę, że dynamika, do której Husson się odwołuje, może się skonkretyzować jedynie poczynając od momentu, gdy siły nacisków antagonistycznych partnerów równoważą się choć w przybliżeniu; inaczej bowiem sytuacje nacisków będą się powtarzać w nieskończoność. Należy to wyraźnie podkreślić.

2. Chciałbym też ze swej strony podkreślić, że cały ten rozważany wyżej proces opiera się, od chwili podjęcia rokowań, na tajemniczej teleologii dialogu: rokowania nie są możliwe bez uznania (w dobrej lub złej wierze) równości partnera, już to jako oceniającego prawa, już to jako tego, kto je otrzymuje. Z pewnością negocjator złej wiary będzie usiłował, jeśli można tak rzec, "odegrać się", wykorzystując tendencyjnie możliwość nierówny oceny odpowiednich zasług. Lecz pierwszy moment tej dialektyki stawia w niebezpieczeństwie i poddaje w wątpliwość drugi. Im bardziej uznana jest głęboka równość podmiotów, tym

<sup>15</sup> L. Husson, *Nouvelles Etudes sur la Pensee juridique*, Dalloz-Paryż 1974, s. 476-477.

bardziej ocena zasług poddana jest pewnym rygorom i uczciwości: na dłuższą metę, wyższości "zasług" najbardziej fantastyczne, o-  
biudne, odziedziczone po dawnych sytuacjach, stają się coraz  
bardziej nie do przyjęcia.

3. Trzeba i można ciągle na nowo podejmować to zadanie. Re-  
alizująca się teleologia nie jest gwarancją postępu ciągłego i  
nieodwracalnego: pragnienie, aby być w lepszej sytuacji niż inni  
(w sytuacji uprzywilejowanego), by osiągnąć to, co Grecy nazywa-  
li *pleonexia*, może uciekać się do tysięcy sposobów i podstępów;  
zawsze więc dyskusja, oparta na tym co potrzebne z konieczności,  
będzie na nowo podejmować dzieło. Przyszłość należy być może do  
niepewnego postępu osiągnięć, regresji i ich powtórzeń.

4. Lecz, zapyta ktoś, jeśli nawet próżno by się spodziewać  
realizacji tej "idei Prawa", to przecież można co najmniej o-  
kreślić dokładnie jej pojęcie? Otóż nie, nie można. Z jednej  
strony, od chwili, gdy rozpoznaliśmy iluzoryczny charakter rów-  
ności mechanicznej i zdecydowaliśmy się definiować sprawiedli-  
wość równością *głęboką*, to tym samym uznaliśmy interwencję, pod  
konwencjonalną nazwą "zasługi", całego zespołu subtelnych kryte-  
riów, prawdopodobnie opornych na jakąkolwiek formalizację, i  
które z tego powodu zawsze będą mogły być kwestionowane. Z dru-  
giej zaś strony trzeba zdecydowanie stwierdzić, że równość pod-  
miotów prawa jest po stronie noumenów, i nie może być nigdy a-  
dekwatnie przedstawiona. W odniesieniu do systemu wzajemności i  
poszanowania, zasada równego podziału dóbr jest tylko wyobraże-  
niem, niepewnym i kruchym, zawsze poddawany kwestionowaniu w i-  
mię tej samej zasady, którą usiłowała realizować. Ponieważ można  
starać się myśleć i decydować *wychodząc od idei sprawiedliwości*, a-  
le nie można, *wychodząc od niej*, myśleć o niej samej, nie wiemy  
właściwie czym jest sprawiedliwość i czego może ona od nas zażą-  
dać pewnego dnia.

Związując w ten sposób sprawiedliwość ze światem noumenów,  
nie mogę wszelako uznać jej ani za całość etyki, ani nawet za jej  
zasadę centralną. "Sprawiedliwość" w sensie hebrajskim (*tsedaka*)  
niewątpliwie mogłaby pretendować do tej godności; ale to dlate-  
go, że wiąże się ona tam z całkowicie innym sposobem myślenia:  
jest ona całością warunków pozwalających rozkwitać życiu, a o-  
statecznie zbawieniem. Być może jeszcze sprawiedliwość platoń-  
ska zachowuje pewne pokrewieństwo z tą koncepcją. O wiele bar-

dziej jest to już wątpliwe dla sprawiedliwości arystotelesowskiej, która zdaje się dotyczyć głównie jednostek, tyleż samo troskliwa o ich prywatne interesy, co o los państwa rozumianego jako wspólnota. W każdym razie współczesny Zachód wydaje się mieć oparcie dla swojej historii w pojęciu prawa indywidualnego, dotyczącego jednostki, akceptując tym samym *implicite* zasadę równości, która wciąż nie przestaje zakłócać i zarazem wzbogacać historię<sup>16</sup>. Ławtwo zauważyć, że taka orientacja nie prowadzi (posługując się słownikiem Tonniesa) do wspólnoty (*Gemeinschaft*), lecz do "społeczeństwa" (*Gesellschaft*), które Tonnies określa w ten sposób: "Tu każdy jest dla siebie, i w stanie napięcia wobec wszystkich innych. Dziedziny aktywności i władzy są od siebie wyraźnie odgraniczone, w ten sposób, że każdy broni się przed kontaktem i wtargnięciem innego, którego wszelkie próby w tym względzie uważane są za działania nieprzyjacielskie. Taka negatywna postawa jest normalna, jest ona fundamentem pozycji tych »podmiotów-siłek i charakteryzuje społeczeństwo w stanie pokoju"<sup>17</sup>.

Ton tego opisu jest gorzki i deprecjonujący - być może przesadnie, ale nie zamierzam tego obecnie omawiać. W każdym razie, czy podoba się on nam czy też nie, to nie pozostaje on bez analogii z typem relacji, które próbował ustanowić Hobbes. Być może najtrafniej ujmemy je mówiąc, że jest to paradoksalna synteza uniwersalnego (w sensie Kanta) i konfliktowego. Jeśli tak, to można wyobrazić sobie taką interwencję ocen wartości i faktów, których nie wzięliśmy w naszych rozważaniach pod uwagę. Wyobraźmy sobie filozofa głoszącego, że uniwersalne jest dobre, konfliktowe zaś nie. Filozof ten musi teraz zadać sobie pytanie, czy ta synteza, z tym co zawiera ona w sobie konfliktowego, jest najlepszym możliwym przybliżeniem uniwersalnego, do jakiego mogą pretendować wielkie społeczeństwa współczesne; czy też przeciwnie, społeczeństwa te winny starać się znaleźć drogę do uniwersalnego totalnie niekonfliktowego - drogę wspólnoty; lub czy w końcu można sobie wyobrazić ostateczne wzajemne zespolenie się

<sup>16</sup> Społeczeństwa zachodnie dają jaskrawe przykłady nieegalitaryzmu. Ale nieegalitarny dyskurs coraz rzadziej ośmiela się funkcjonować publicznie - co nie pozostaje bez konsekwencji politycznych.

<sup>17</sup> F. T o n n i e s, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (reed. 1960). Cyt. z tłum. J. L e i f a, *Wspólnota i społeczeństwo*, Paryż 1977, s. 81, Les Classiques des Sciences humaines.

obu płaszczyzn. Wszystkie te kwestie wydają mi się być - pośród tych, które niepokoją człowieka współczesnego - najbardziej poważne i palące.

Uniwersytet Lyon III  
Francja

Франсуа Трикод

ЗАМЕЧАНИЯ, НАСАЮЩИЕСЯ ВЗАИМОСВЯЗИ СИЛЫ И СПРАВЕДЛИВОСТИ  
В АНТРОПОЛОГИИ ГОББЕСА

Анализируя Гоббесовскую идею рождения закона и справедливости в борьбе взаимноэквивалентных сил индивидумов в натуральных условиях (переход от условий природы до общественного контракта), автор желает показать рациональный и актуальный на сегодняшний день смысл этой идеи.

В XVII-вековой "мифологии" рождения общества, где борьба перерождается в перемирие и установление общественно-законного порядка, он видит глубокую рефлексию политического мыслителя, каким был Гоббес, касающуюся диалектической связи между силой и законом.

Переговоры спорящих сторон, результатом которых является установление норм законного соглашения, содержат также антропологическое достоинство: спорящие стороны находят себя и взаимно считают себя ценной личностью, партнёрами и ближними, а также объектами закона. Таким образом, рождается не только сфера законных, но и моральных отношений.

В следующей части автор рассуждает об осложнениях, появляющихся в связи с трудностями определения критериев равенства партнёров и дискуссии; проблеме угрозы для диалога, вызванной диктатором сильнейшего; обсуждает различные смыслы понятий справедливости, функционирующих в разных культурных сферах. Модель общества, начерченная Гоббесом, предлагает систему, в которой совершается парадоксальный синтез того, что универсально, с тем, что вызывает конфликт в жизни человеческих обществ.