

DÉSIRÉE PARK

Concordia University, Canada

ROLA PAŃSTWA I O WIECONEGO INTERESU WŁASNEGO*

Państwo, jak Szabat, zostało stworzone dla ludzi, a nie ludzie dla państwa. Wynika z tego, że celem państwa jest służyć interesom obywateli. Pytanie brzmi: jak to zrobić?

Zanim wdamy się w dyskusję, wygajmy kilka wcześniejszych kwestii. Dotyczy one tego, co rozumiemy przez słowa obywatel, państwo, interesy. Odpowiadając, przedstawi najpierw opis obywatela jako jednostki działającej racjonalnie. Przyjrzy się następnie państwu, jego początkom i ograniczeniom. Na koniec spróbuje opisać interesy racjonalnie działających jednostek w tym zakresie, w jakim są one obywatelami, oraz unaocznimy związki, jakie zachodzą pomiędzy oczekiwaniami poznawczymi a wymogami słusznie stawianymi naszym instytucjom publicznym.

1. OBYWATEL JAKO JEDNOSTKA DZIAŁAJĄCA RACJONALNIE

Obywatel jest to ludzka istota, która deklaruje przynależność do państwa w zamian za zapewnienie ochrony przed obcą dominacją i wewnętrzną przemoc. Jednostka działająca racjonalnie jest to indywidualna istota ludzka, która wybiera sposób postępowania w oparciu o własne przekonania na temat wiary i jej możliwości. Zasada o wiecznym interesie własnym, która może być zastosowana taka jednostka działająca, ma swoje źródła w psychologicznym egoizmie, który sam w sobie stanowi podstawę szeregu teorii moralnych. Zasada ta może być wyrażona w formie zdania warunkowego:

„Jeśli chcesz postępować zgodnie z najistotniejszymi interesami własnymi, to musisz w pierwszej kolejności ustalić, jakie są te interesy”.

To, że najistotniejsze interesy własne nie są czymś doskonale oczywistym dla wszystkich, uwidacznia się w rozlicznych przepisach, jakie proponowali teoretycy moralności. Oczywiście wygodnie jest utożsamiać najwłaśniejszy interes ludzkich istot ze zdecydowanym osiagnięciem przyjemności jakiegokolwiek rodzaju. Jeremy Bentham (1748-1832) podjął się takiego zadania i wprowadził swój hedonistyczny rachunek, w którym proponuje, aby oceniać stopień przyjemności

* Désirée Park jest profesorem filozofii na Uniwersytecie Concordia w Montrealu. Poniżej tekst to wykład wygłoszony przez nią w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego 11 maja 1993 r. Stanowi on pierwszy z cyklu trzech wykładów poświęconych problemom z zakresu teorii państwa Johna Locke'a. Autorka zastrzega sobie prawa autorskie do niniejszego tekstu (przyp. tłum.).

i dzi ki tej metodzie dokonywa racjonalnego wyboru. Warto, jak s dz , odnotowa pokrótce, przez co uwarunkowany jest wybór.

Dla podmiotu, jakim jest poszczególna ludzka istota, osi gni cie po danej przyjemno ci wymaga wiedzy o intensywno ci przyjemno ci któr bierzemy pod uwag , czasie jej trwania, prawdopodobie stwie, e spowoduje ona dalsz przyjemno tego samego lub innego rodzaju. Trzeba tak e rozwa y prawdopodobie stwo spowodowania przez ni bólu. Wa ny jest stopie pewno ci uzyskania poszukiwanej przyjemno ci i blisko jej ewentualnego spełnienia¹. Trudno zaprzeczy , e hedonistyczny rachunek Benthama jako metoda decydowania w polityce społecznej wykazuje wiele zalet. Jednak e rezultaty odnoszenia go do ludzkich działań jednostkowych mog okaza si co najmniej dziwne.

Jedynym skutecznym sposobem wyznaczenia najlepszego wyboru jest, jak by si zdawało, przypisanie przyjemno ciom ró nego stopnia warto ci liczbowych, a nast pnie dokonanie sumowa . Uderzaj cym brakiem tej techniki, a tak e i całego zamierzenia jest to, e trzeba by w rzeczy samej by bardzo sprawnym, aby dokonywa wyboru we wła ciwym czasie i w ten sposób unikn bolesnych odczu towarzyszcych utracie przyjemno ci ocenionych wy ej.

Je li propozycji Benthama nie uznamy za u yteczn w przypadkach indywidualnych nawet wtedy, gdy jego kategorie przyjemno ci oka si bezdyskusyjne, to i tak niepodwa alna zasługa jego hedonistycznego rachunku polega na pokazaniu, e w ludzkim mniemaniu przyjemno jest uwa ana za oczywiste dobro. Mo na dowodzi , e chc c adekwatnie opisa interes własny, nale y wzi pod uwag osi ganie ró nego rodzaju przyjemno ci jako elementu opisu ludzkiej natury.

Joseph Butler (1692-1752) w swoim tomie *Sermons (Mowy)*, który wydano po raz pierwszy w Londynie w 1724 roku, podj ł zadanie rozwa enia kwestii wprowadzonych przez psychologiczny egoizm. Daje tam opis natury ludzkiej, która ł czy w sobie wiele przyjemno ci lub, jak on to nazywa, „poszczególnych nami tno ci” z wymaganiami psychologicznego egoizmu.

W pierwszej z mów zatytułowanej *O naturze ludzkiej*, Butler rozpoznaje podstawowy interes własny, a nast pnie odró nia go, po pierwsze, od yczliwo ci, po drugie, od nami tno ci. Czytamy o interesie własnym, który Butler nazywa miło ci własn , e jest on wewn trzn zasad nale c do „... natury człowieka jako maj cej na wzgl dzie siebie, staraj cej si o własne dobro, własne przetrwanie i szcz cie”². Jest to przeciwstawione yczliwo ci, któr Butler opisuje równie jako zasad nale c do „... natury człowieka jako maj cej na wzgl dzie społecze - stwo i staraj cej si o dobro publiczne, szcz cie tego społecze stwa”³.

O „nami tno ciach” mówi w przedmowie, e natura ludzka obdarzona jest równie „... pragnieniami zmysłowymi, zło ci , współczuciem, ciekawo ci , ambicj ”. Inaczej ni miło własna, nami tno ci nakierowane s na jaki zewn trzny przedmiot wł czaj c „... zaszczyt, władz , krzywd , b d dobro kogo innego”⁴.

Butler łatwo wpada w pułapk nieuzasadnionego optymizmu na temat zalet ludzkiej natury. We *Wst pie do Mów z 1729 roku*, pisze: „Miło własna oraz

¹ J. Bentham: *Wprowadzenie do zasad moralno ci i prawodawstwa*. Warszawa 1958.

² J. Butler: *Fifteen Sermons and a Dissertation on the nature of Virtue*. London 1729, s. 32-33.

³ Tam e, s. 33.

⁴ Tam e, s. 21.

ka da nami tno mog by ł czone razem i z powodu tego powikłania w niezliczonej ilo ci przypadków staje si niemo liwe okre lenie precyzyjnie, jak dalece jakie działanie (nawet własne) ma za zasad ogólni miło własn albo jak nami tno . Nie musi to bynajmniej powodowa pomieszania w ideach miło ci własnej i nami tno ci. My wyra nie odró niamy to, czym jest jedno, a czym drugie. Jakkolwiek mo emy nie by pewni, jak dalece jedno czy drugie na nas wpływa”⁵.

Butler ko czy opis ludzkiej natury wprowadzaj c zasad os du, czasem zwanego sumieniem. Sumienie ze swoim rozró nieniem dobra i zła odgrywa zasadnicz rol w dalszym wywodzie moralnego traktatu Butlera. Jego zasada os du, która umo liwia nam odró nienie prawdy od fałszu, b dzie wystarczaj ca w dalszej cz ci naszych rozwa a .

Na razie zasadnicz dla naszych celów cech rozró nienia, jakiego dokonał Butler pomi dzy miło ci własn a poszczególnymi nami tno ciami jest to, e tworzy ono sensown podstaw dla uporz dkowania ró norodnych ludzkich interesów, przy jednoczesnym uznaniu, e póki yjemy, zawsze jeste my zainteresowani tym czy owym. Poj cie „miło ci własnej” Butlera le y u ródeł koncepcji „o wieconego interesu własnego”, któr przedstawi i postaram si obroni w tym tek cie.

2. PA STWO CZYLI WSPÓLNOTA

Tradycyjnie - pa stwo rozumiane jako pewna forma rz dów, przeciwstawiane było stanowi naturalnemu. Mro ce krew w yłach opisy tego stanu, za który win zwykło si obarcza ludzkie wady, stały si inspiracj wielu politycznych rozwi za podatnych na ryzyko skrajnego indywidualizmu. Tomasz Hobbes (1588-1679) o wiadczył bez ogródek w swojej pracy zatytułowanej *Lewiatan*, e stan naturalny to taki, w którym „... jak gdyby ka dy był w wojnie z ka dym innym” w sposób nieodwołalny; e tkwi ce w ludzkiej naturze egoistyczne d enie spowodowało „... bezustanny strach i niebezpiecze stwo gwałtownej mierci. I [to, e] ycie człowieka jest samotne, biedne, bez sło ca, zwierz ce i krótkie”⁶. W rezultacie, eby przetrwa , człowiek oddał władz pa stwu pod warunkiem, e wszyscy inni uczyni to samo i e najwy szym władc ludzkiego społecze stwa zostanie pa stwo, wielki Lewiatan.

Z tej umowy wynikło kilka niechcianych konsekwencji. Pierwsza pojawiła si z tego powodu, e moralne os dy miały swoje ró dła w pa stwie. Z tego wynikało nast pnie, e pa stwo nie mogło czyni zła, skoro na mocy definicji dobro czy zło nic nie znaczyły poza jurysdykcj pa stwa. Drugim narzucaj cym si problemem było to, e władza pa stwa nie mo e ulec zmianie, a tym bardziej ograniczeniu. Zgoda na zrzeczenie si własnej władzy była nieodwracalna. W zasadzie wi c *Lewiatan* nie mógł mie adnych oficjalnych krytyków, a prawd powiedziawszy - adnych oddanych obywateli.

Kiedy John Locke (1632-1704) zdecydował si pisa swój *Drugi traktat o rz dzie* w latach 1689 do 1690, był całkowicie wiadom słabych stron projektu

⁵ Tam e, s. 21-22.

⁶ Th. Hobbes: *Lewiatan*. Warszawa 1954, s. 110.

Hobbesa przedstawionego w *Lewiatanie*. Początkowo państwa upatruje Locke w interesach racjonalnie działających jednostek, które z wyboru rezygnują z części władzy na rzecz instytucjonalnego czynnika działającego po to, by uzyskać lepszą ochronę niektórych osobistych interesów. Mamy tu do czynienia z niepisany umową z państwem lub, jak powiedziałby Locke, „wspólnotą”⁷. Umowa ta dotyczy obrony życia, wolności i własności obywateli. W pojęciu własności w tym znaczeniu mieści się „nietykalność cielesna” lub generalnie „zadowolenie”, co zabraniałoby praktykowania niewolnictwa. Własność implikuje także prawa dotyczące tego, co może być przedmiotem posiadania. Sposób rządzenia jaki ma zastosowanie we wspólnocie, s to rządy prawa które przynoszą bezcenne korzyści z przewidywalnymi działaniami. Jest to skrajne przeciwieństwo władzy arbitralnej i dlatego wyklucza dyktaturę: czy to cesarza, króla, armii czy oligarchii, plutokracji czy wiktuarstwa. Stosownie do tego rządu czy „magistrat”, jak mówi Locke, podlega obywateli temu prawu.

W dziejach Anglii pozycja króla, w szczególności Karola I spowodowała dyskusję nad twierdzeniem, że „Król nie czyni zła”, wywołując w rezultacie wojny domowe. Z pewnością króla nie można na sądzić w jego własnych królewskich sferach. Locke jednak wywodził, że jeśli król jest tyranem, to lud czy obywatele mają prawo „odwołać się do Boga”. To sformułowanie ma zastosowanie do szczególnego przypadku angielskiej monarchii, jakim był Karol I: głosił on, że rządzi „z mocy prawa boskiego”. W tym sensie król był „pomazany” i mógł zostać usunięty tylko przez Boga, który zadałby mu śmierć. O takie wyzwolenie ludzie mogli się jedynie modlić.

„Odwołanie się do Boga” w znaczeniu Locke’a, to niezbyt jasno wyrażony postulat, że ludzie mają prawo do rewolucji, prawo, którego nie wyklucza ich lojalność w stosunku do Wspólnoty.

Ten problem jest związany z drugą kwestią, którą można podnieść w związku z niebezpieczeństwami płynącymi z rządami wiktuarstwa we wspólnocie. Tutaj Locke nie ma wątpliwości, przynajmniej jeśli chodzi o zasady. „Dyktaturze wiktuarstwa” przeciwstawia się doktrynę niezbywalności praw jednostek działających racjonalnie. Mianowicie: pozbawienie prawa do życia, wolności lub własności jest ciosem w samą jedyną racjonalnie działającą jednostkę. Wszak racjonalnie działające jednostki założyły kiedyś wspólnotę właśnie po to, by chronić ich fundamentalne prawa.

3. INTERESY OBYWATELI

Według Locke’a, róże ludzkiej wiedzy należy szukać w ideach. Mówi on w *Rozważaniach*, że idea oznacza „... wszelką rzecz, która jest przedmiotem myślenia”⁸. Locke był nadto przekonany, że ludzka wiedza może obejmować wiedzę o istnieniu Boga i szeregu prawd moralnych. Ponadto zauważa, że nie każda jest wiadomością Boga, ale nie mniejszą liczbą ludzi nie jest wiadomością praw geometrii. W charakterystycznym ustępie *Rozważania* dzieli się swoją opinią:

⁷ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Warszawa 1992, s. 251-266.

⁸ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa 1955, s. 30.

„Tak na przykład twierdzenie, że suma trzech kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, jest prawdą tak pewną, jak tylko pewną być może, i sądzę bardziej oczywistą niż wiele twierdzeń, które za zasady oczywiste uchodzą; a jednak miliony ludzi, którzy bardzo dobrze znają się na innych sprawach, nie znają tej prawdy, ponieważ nigdy myli swoich nie zwracali ku kątom trójkąta”.

A dalej:

„To samo zdarzy się może, co się tyczy pojęcia, jakie mamy o istnieniu Bóstwa; bo chociaż nie ma prawdy, która by dla człowieka mogła stać się bardziej oczywistą niż istnienie Boga, to jednak ten, kto zadawała się rzeczami, jak je na tym wiecie znajduje i o ile słusze jego przyjemności i zdaniem, kto nie wnika nieco głębiej w przyczyny rzeczy, cele i przedziwne powiązania i nie myśli o tym pilnie i uważnie, ten może i długo nie mając żadnego wyobrażenia o takiej Istocie”⁹.

Przekonanie Locke’a na temat dowodu istnienia Boga jest źródłem wyrażonej przez niego nietolerancji dla ateistów we wspólnocie. Byli tak i inni, których nie należało tolerować, na przykład rzymscy katolicy i niektórzy odstąpiący od kościoła angielskiego. Ale nawet dla współczesnego ucha, wykluczenie ateistów wydaje się najdziwniejsze, jako że nie ma dla podstaw historycznych.

Dowodziłam gdzie indziej, na przykład w artykule *The Notion of Tolerance and Human Rights: Essays in Honour of Raymond Kilbansky*, że dla Locke’a ateizm jest omyłką z dwóch względów, ale z jednego z tych względów jest zabójczy dla wspólnoty. Po pierwsze, bezsensownym uporem jest zaprzeczanie konkluzji poprawnego dowodu. Locke uważał swoje przesłanki za prawdziwe, a swój technik dowodu za należący do poprawnych form logicznych. W jego mniemaniu zatem, zaprzeczanie istnieniu Boga znaczyło zamykanie oczy na dowodliwą prawdę¹⁰. Po drugie: dla wspólnoty rujnującej jest popieranie oszustwa, a ateści, jak twierdził Locke, mogliby mieć skłonność do oszustwa wtedy, gdy to dla nich wygodne, ponieważ *ex hypothesi* nie respektują oni boskich zakazów odnośnie oszustwa.

W odpowiedzi starałabym się dowiedzieć, że Locke mylił się po prostu co do immanentnej skłonności ateistów do oszustwa. Z pewnością jednak miał rację co do rujnujących skutków oszustwa we wspólnocie. Oszustwo bowiem wymierzone jest w samo serce przyrzeczeń, układów i przysięg, które Locke wymienia jako najcenniejsze dla popieranego przez siebie państwa. Dlatego może my przeczyta w jego *Liście o tolerancji*:

„Dla ateusza bowiem nie mogłyby być te same porządki, same układy, same przysięgi które wiążą społeczeństwo: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swój wartość”¹¹.

⁹ Tamże, s. 113-114.

¹⁰ *The Notion of Tolerance and Human Rights: Essays in Honour of Raymond Kilbansky*. Ottawa 1991, s. 16-18.

¹¹ J. Locke: *List o tolerancji*. Warszawa 1963, s. 55. Twierdzenie Locke’a o dowodliwości

Nasze zastrzeżenia co do opinii Locke'a na temat solidności ateistów nie odnoszą się do pewności, z jaką twierdzi on, że przyrzeczenia, układy i przysięgi są w ziam ludzkiej społeczności. Każde z tych pojęć może na odnalezienie w państwie prawa, mo liwym do przyjęcia dla racjonalnie działających jednostek. Interes własny obywatela wymaga, aby umowa z państwem, a w niektórych wypadkach spisana konstytucja, były decydującymi dokumentami do których można odnieść wszystkie działania władzy w przypadku ich zakwestionowania. Bardzo często dotyczy to szczegółowych i zarazem konstytucyjnych praw pojedynczych obywateli. Jednak umowy tak samo mogą odwoływać się do nieprzerwanej nienaruszalności Dokumentów Konstytucyjnych państwa, które można na zmienić wyłącznie w zgodzie ze stwierdzonymi klauzulami dotyczącymi poprawek. Zazwyczaj jest tak, że niektóre artykuły pisanej konstytucji nie mogą być poprawiane w ogóle. Jest to oczywiste, że możliwość wprowadzenia poprawki zgodnie z prawem jest cechą w przypadku każdej konstytucji po danej, a to z tego powodu, że stanowiący prawa nie mogą przewidzieć wszystkich warunków mogących skłonić ich do zmiany niektórych klauzul, które sami pierwotnie zapisali. Ma to miejsce w szczególności wtedy, gdy praktyczne skutki prawa pisanego we wcześniejszym okresie, okazują się w późniejszym czasie niezgodne z duchem tego samego pierwotnego prawa. Ustanowione prawa obywateli, które były liberalne i dobre dla naszych dziadków, dziś mogą sprawić wrazenie ograniczających wolność naszego działania.

Z kolei, specjalne sądy zwykle mogą zmieniać skutki Konstytucji tak, by uczynić je zgodnymi z intencjami jej autorów, ale zarazem tak, by nie trzeba było wprowadzać poprawek formalnych. To jest jednak działaniem prawa konstytucyjnego, które, chociaż interesujące i istotne dla funkcjonowania państwa prawa, pozostaje na marginesie naszej obecnej dyskusji.

Szacunek dla umów tworzących znaczącą teoretyczną strukturę wspólnoty Locke'a, ale także ochrona przed oszustwem - dzięki szczególnej uwadze z jaką traktuje on przysięgę - ma w niej swój udział. Prawdziwa przysięga jest podstawą do tego, by zeznanie oficjalnie uznane za prawdziwe w sądzie. W angielskim prawie na przykład, jak dobrze wiedział Locke, kara za krzywoprzysięstwo, tzn., za dawanie fałszywego wiadectwa pod przysięgą, było więzieniem. Tak zresztą jak prawo do wolności słowa nigdy nie rozciągało się tak dalece, by wolno było krzyknieć „Po ar!” w zatłoczonym teatrze, tak te nie mogło chronić krzywoprzysięcy, któryby twierdził, że jedynie „podkolorował” prawdę z korzyścią dla siebie.

Powaga, z jaką traktuje się krzywoprzysięstwo, jest konsekwentnym znaczenia jakie przywiązuje się do sprawiedliwego i bezstronnego wydawania wyroków w systemie prawnym. Po to, aby był możliwym bezstronny wyrok, ci, których obowiązkem jest rozstrzygnięcie spór pomiędzy stronami w zgodzie z prawem, muszą mieć możliwość uzyskania prawdziwego opisu zdarzenia przez świadków lub dokładnego objaśnienia okoliczności budzących wątpliwość. Tradycja bezstronnego orzekania, tzn. podejmowania decyzji „bez adnych względów” oparta jest w sposób konieczny na prawdziwych oświadczeniach czynionych przed sądem.

Istnienie Boga nasuwa dwie wątpliwości: po pierwsze, analogia z matematyką może dotyczyć zdań analitycznych; po drugie, zdanie o istnieniu jest empiryczne, a więc jego prawdziwość nie sposób logicznie dowieść.

Dlatego niezbędnym warunkiem sprawiedliwego rozstrzygnięcia spornych spraw jest poznanie na wstępie przedmiotu sporu. Gdy już dana jest taka wiedza, to wystarczającym warunkiem sprawiedliwego wyroku jest to, aby był on w zgodzie z prawem stosowanym dla danego - zgodnie z prawdą opisanego - przypadku.

Przyjrzałam się do szczegółowo właściwym umów i przysięg, gdy są one istotne dla zinstytucjonalizowanych form prawdomówności i dotrzymywania przyrzeczeń pomiędzy obywatelami rozumianymi jako racjonalnie działające jednostki. Złoenie przyrzeczenia jest nie tylko „wyrażeniem performatywnym”, chociaż jest nim także. Klasycznym przykładem jest wyrażenie „przyrzekam”, jak w: „przyrzekam oddać ci te dziesięć funtów szterlingów, które mi dałeś”. Kiedy mówi we właściwym znaczeniu „przyrzekam”, to wypowiadając te słowa — składam przyrzeczenie. Podobnie, gdy mówi: „proszę, otwórz okno”, tym samym wydaje polecenie, jakkolwiek grzecznie sformułowane. Oczywiście różnica pomiędzy tymi dwoma wyrażeniami performatywnymi stanowi to, że obietnica zwrotu dziesięciu funtów szterlingów jest jednocześnie zgodą na niepisany kontrakt. Istotą tego przyrzeczenia jest zatem spełnienie warunków kontraktu, to znaczy zwrot dziesięciu funtów w uzgodnionym czasie, o ile było jakie uzgodnienie co do czasu. Decydujące jest to, że przyrzeczenia których się dotrzymuje, są prawdziwymi zdaniami o przyszłości i nadrzędnym interesem racjonalnie działającej jednostki jest prawdziwość takich przepowiedni. Dotrzymywanie przyrzeczeń ma na celu uczynienie świata bardziej przewidywalnym, niż byłby on w innym wypadku i z tego powodu jest ono cenne dla racjonalnie działających jednostek.

Dotrzymywanie przyrzeczeń i przewidywanie to, co, co przenika nasze społeczeństwo. Działania społeczne stanowią powąony przedmiot nauki empirycznej. Nie jesteśmy więc zaskoczeni stwierdzeniem, że techniki obserwacyjne i metody uogólniania, które są charakterystyczne dla nauk empirycznych, są często stosowane w naukach społecznych. Fakt, że procedury nauk biologicznych, które z konieczności kierują uwagę na poszczególne jednostki, są często wypierane przez ogólne teorie wyrażalne w języku statystyki, odzwierciedla po prostu modę na matematykę. Nawyk matematyzacji nie zawsze służy społeczeństwu i nauce. Należy więc tu odnotować, że Locke z jego empirycystycznymi inklinacjami daje nam dobre podstawy dla uznania użyteczności dotrzymywanych przyrzeczeń. Dotrzymane przyrzeczenia, kryją w sobie prawdziwy opis niektórych własności przyszłego świata, umożliwiając nam stawianie wiarygodnych prognoz i postępowanie zgodne z tak uzyskaną wiedzą.

Jeśli Locke nawet nie wyraził *explicitie* tej problematyki w takich kategoriach, to z pewnościami mocno podkreślał istotne polityczne związki pomiędzy dotrzymywaniem obietnic, szanowaniem umów i składaniem prawdziwych przysięg. Wszystkie razem wzajemnie utwierdzają zaufanie, jakie obywatele mogą wywrócić do instytucji wspólnoty i do przemysłowych działań współobywateli. W każdym wypadku tak uzasadnione zaufanie powiększa wyjątkową wiedzę obywatela o funkcjach wspólnoty i oferuje szerszy wybór działań, które mogą na niego zająć, a które może do zrealizowania. Prawdziwość naszych prognoz niezmiennie pozostaje w interesie obywatela jako racjonalnego czynnika działającego.

Podsumujmy nasze rozważania. Moją działalność w naszym własnym interesie jako racjonalnie działającej jednostki jedynie w takim stopniu, w jakim wiadomi jesteśmy, na czym polegają nasze interesy, jak przedstawia się zakres naszych

działa teraz i jak prawdopodobnie kształtowała się ona będzie w przyszłości. Te postulaty wymagają więcej krytycznej wiedzy o nas samych jako racjonalnie działających jednostkach. Wymaga to, między innymi, umiejscowienia i znalezienia równowagi pomiędzy „miłymi” a „nieprzyjemnymi” opisanymi przez Butlera. Staralam się dowiedzieć, czy rachunek Butlera jest szczególnie użyteczny, ponieważ dostarcza dobrych mierników dla oceny wyborów uczynionych przez nas za dostateczną, a jednocześnie nie bierze pod uwagę naszego czyjegoś niekonsekwentnego polegania na kierowaniu się mniej ogólnym, chociaż w danym momencie bardziej naszym interesem. Zgodnie z twierdzeniem Butlera, w opisie racjonalnie działającej jednostki nie ma się tu rozstrzygnięcia w sposób niepodlegający dyskusji, co jest prawdą a co fałszem¹².

Jako racjonalnie działające jednostki jesteśmy zainteresowani prawdziwymi prognozami. Jako obywatele wspólnoty opisaną przez Locke'a oczekujemy, i prawdziwą prognozą jest ta, że państwo będzie korzystało ze swojej siły w zakresie określonym przez prawo. Jeżeli spojrzeć na działania wspólnoty to widać, że interesy racjonalnie działających jednostek i obowiązki obywatelskie są ze sobą związane. Obywatele słusznie dążą, aby ich życie, wolność i własność były chronione przez państwo. Uzasadnione są ich dążenia, aby przyrzeczenia, umowy i przysięgi, które pozwalają trwać instytucjom rządowym, były jednocześnie szanowane przez państwo. Jako obywatele mają obowiązek nalegania na to, aby państwo wypełniło wszystkie te zobowiązania i powinno szerzenie wśród współobywateli szacunku dla wyżej wymienionych wartości. Fundamentalna teza Locke'a z którą się zgadzam, brzmi: wspólnota jest rozumnie formą rządów wartą szacunku obywateli, ponieważ przede wszystkim służy interesom obywateli jako istot racjonalnych.

Wreszcie, upowszechnienie instytucjonalnej prawdomówności jest wielką zaletą wszelkich rządów, nawet jeżeli związane jest to z koniecznością uwzględnienia patrzenia władzy na siebie. W konsekwencji racjonalnie działająca jednostka staje się uczciwym obywatelem. Jest to minimum, jakiego wymaga o własny interes.

Tłumaczyła z angielskiego:
Krystyna Krauze-Błachowicz

¹² W drugim wykładzie: *Proponowany przez Locke'a rozdział Kościoła i Państwa* przedyskutowałam związki zachodzące pomiędzy prawdą a tym, w co wierzymy.