

Zdzisław Kieliszek

Otfrieda Höffego koncepcja państwa sprawiedliwego

Folia Philosophica 25, 246-271

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ks. Zdzisław Kieliszek

Otfrieda Höffego koncepcja państwa sprawiedliwego

Wprowadzenie

Otfried Höffe urodził się w 1943 roku w Głubczycach na Górnym Śląsku. Studiował filozofię, teologię i socjologię. W latach 1978—1992 wykładał filozofię społeczną i filozofię prawa oraz etykę na uniwersytecie w szwajcarskim Fryburgu. Od 1992 roku jest profesorem na uniwersytecie w Tybindze, w Niemczech. Zajmuje się zagadnieniami z zakresu filozofii praktycznej, problematyką filozoficznych podstaw państwa i prawa, a także problemami etyki stosowanej.

W swych poszukiwaniach filozoficznych Höffe kieruje się dwoma podstawowymi zasadami. Po pierwsze, uważnie obserwuje otaczający człowieka świat fizyczny i społeczny. Po drugie, dane uzyskane dzięki obserwacji traktuje jako podstawę do racjonalnego namysłu nad określoną kwestią. Obiema zasadami Höffe posłużył się, budując własną koncepcję sprawiedliwego porządku społecznego. Koncepcja ta bowiem z jednej strony jest zakorzeniona w empirycznym doświadczeniu ludzkiego sposobu istnienia w świecie, z drugiej zaś — jest dziełem konceptualnym tworzonym krok po kroku z niezwykłą wprost konsekwencją. Dzięki temu owa koncepcja jawi się jako budowla wzniesiona na wielu przyjętych wcześniej i racjonalnie uzasadnionych założeniach. Dla badacza, który chce dobrze zanalizować, zrozumieć, a następnie ocenić ideę sprawiedliwego państwa w ujęciu niemieckiego myśliciela, ta metoda ma niebywałe znaczenie. Każę ona bowiem analizom podejmowanym przez Höffego uważnie przyj-

rzeń się na dużo wcześniejszym etapie niż ten, na którym niemiecki filozof już wprost formułuje konkretną koncepcję porządku publicznego, którą uznaje za sprawiedliwą. To wymaganie wpłynęło, oczywiście, także na strukturę niniejszych rozważań. Będziemy w nich bowiem podążali śladem Höffego, ukazując poszczególne kroki, jakie czynił na drodze konstruowania teorii sprawiedliwego państwa.

Jaka jest ogólna forma tworzenia przez Höffego koncepcji sprawiedliwego porządku społecznego? Można powiedzieć, że w początkowej fazie analiz niemiecki myśliciel stawia sobie dwa zasadnicze cele. Po pierwsze, chce uzasadnić konieczność istnienia porządku władz publicznych jako takich, czyli jakiejś formy państwa. Po drugie, chce racjonalnie ukazać prawomocność moralnej oceny kwestii związanych z polityką. W pierwszym wypadku chodzi przede wszystkim o odparcie tez anarchistycznych, negujących sensowność i potrzebę istnienia państwa, w drugim zaś autor *Sprawiedliwości politycznej...* (to główne dzieło Höffego) stara się wykazać, że ocena sfery życia publicznego z punktu widzenia moralności, nie tylko jest możliwa, ale nawet więcej — że jest z konieczności wpisana w teoretyczne rozważania dotyczące państwa. Dopiero osiągnięcie tych celów otwiera Höffemu drogę do filozoficznych poszukiwań konkretnej formy sprawiedliwego porządku społecznego.

Historyczno-filozoficzny kontekst koncepcji Höffego (Platon, Arystoteles, Hobbes, Kant, pozytywizm polityczno-prawny i anarchizm)

Swe poszukiwania Höffe umieszcza w ramach dyskusji filozoficznych toczących się od wielu wieków wokół koncepcji państwa. Przywołuje przede wszystkim czterech wielkich myślicieli, którzy jego zdaniem, wnieśli do niej znaczący wkład (Platona, Arystotelesa, Hobbesa i Kanta). Höffe odnosi się również do dwóch współczesnych prądów filozoficznych, które przed każdą teorią sprawiedliwego państwa stawiają trudne i ważne pytania.

Pierwszym filozofem, którego koncepcji państwa Höffe poświęca sporo uwagi, jest Platon, ujmujący główną zasadę porządku publicznego w następujących słowach: „[...] państwo tworzy się dlatego, że

żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. [...] że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to właśnie nazwaliśmy imieniem państwa”¹.

Odnosząc się do zacytowanego sformułowania, Höffe zauważa, że Platon za sprawiedliwy porządek społeczny uznaje taki, który gwarantuje człowiekowi skuteczne przewyciężenie własnej niewystarczalności i jest jednocześnie oparty na wzajemnej pokojowej kooperacji członków danej społeczności². Pamiętać przy tym należy, że dla Platona owa niewystarczalność ma przede wszystkim charakter biologiczny³. Taką koncepcję sprawiedliwego państwa i jej fundamenty Höffe uznaje za wielce niezadowolające. Powodem tego jest — po pierwsze — pominięcie przez Platona istotnych dla człowieka sfer życia intelektualno-duchowego, w których również nie jest on samowystarczalny i do ich rozwoju potrzebuje kontaktu z innymi ludźmi. Po drugie, wiele wątpliwości budzi Platońska idea sielankowego współżycia ludzi z sobą⁴. Wprawdzie Platon zauważa w człowieku pewną właściwość — chodzi tu o pożądlivość — która może burzyć ową pokojową kooperację, i w celu zapobieżenia ewentualnym skutkom pożądlivości wprowadza władzę o charakterze publicznym (strażnicy i filozofowie z Platońskiego państwa idealnego), która ma dbać o zachowanie pokoju w ramach danej społeczności⁵. Jednak zdaniem Höffego, nawet ten postulat i wskazanie na ludzką pożądlivość jako istotną przyczynę niepokojów nie rozwiązują w sposób wystarczający ani kwestii konieczności istnienia państwa, ani jego konkretnej sprawiedliwej formy⁶.

W sumie więc Höffe za błędne uznaje uzasadnienie konieczności istnienia państwa ludzką pożądlivością. Ponadto Platońska idea pokojowej kooperacji jest — jako model ustroju sprawiedliwego — wedle niego nie do przyjęcia.

Znaczny postęp w stosunku do Platona można, zdaniem Höffego, dostrzec w koncepcji Arystotelesa. Postęp ten uwidacznia się, po pierwsze, w realizmie, czyli porzuceniu utopijnych rozważań na rzecz analizy rzeczywiście istniejących form ustrojowych. Po drugie, Arysto-

¹ Platon: *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. T. 1. Warszawa 1999, II, 11.

² Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość polityczna: podstawy krytycznej filozofii prawa i państwa*. Przeł. J. Merecki. Kraków 1999, s. 200—202.

³ Zob.: Platon: *Państwo...*, T. 1, II, 11—13.

⁴ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 202—215.

⁵ Zob.: Platon: *Państwo...*, T. 1, II, 13 i nast., IV—V.

⁶ Zob.: O. Höffe: *Aristoteles*. München 1999, s. 270, 279; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 215—225.

teles wskazuje, że nawet teoretycznie rzecz biorąc, nie jest możliwe istnienie człowieka poza jakąś formą państwa⁷.

W jaki sposób Arystoteles to czyni? Otóż w odniesieniu do realizmu Stagiryta skupia się najpierw na analizie historycznie istniejących państw, a następnie — na wskazaniu w nich tego, co dobre, oraz tego, co jest niewłaściwe. Jeśli zaś chodzi o drugą kwestię, to Arystoteles uważa, iż człowiek, „który z natury, a nie przez przypadek, żyje poza państwem, jest albo nadludzką istotą, albo nędznikiem jak ten, którego piętnuje Homer”. Jeśli dołączy się do tego spostrzeżenia fakt, że zdaniem Arystotelesa, człowiek nie jest samowystarczalny ani w sferze biologicznej, ani intelektualno-duchowej, oraz Arystotelesowska tezę o dążeniu człowieka do racjonalnego zorganizowania sobie przestrzeni życiowej⁸, to — jak uważa Höffe — otrzymujemy zestaw argumentów pozwalających uzasadnić konieczność istnienia jakiejś formy państwa oraz umożliwiających nakreślenie zasadniczych rysów ustroju sprawiedliwego. Niemiecki filozof szczególne znaczenie przypisuje tu Arystotelesowskiej tezie o konfliktowej stronie ludzkiej natury. Wyeliminowanie lub przynajmniej złagodzenie skutków takiego stanu rzeczy domaga się istnienia jakiejś formy władzy publicznej. W ten sposób — według Höffego — Arystoteles dokonuje uprawomocnienia konieczności istnienia jakiejś formy państwa, które jeśli ma być sprawiedliwe, powinno być racjonalnie zorganizowane⁹.

Na podstawie dotychczasowych rozważań można powiedzieć, że zdaniem Höffego, Arystoteles, uzasadniając ludzką konieczność życia w jakimś porządku władzy, posługuje się trzema zasadniczymi argumentami. Pierwszy z nich to wskazanie, że człowiek z natury nie jest samowystarczalny. Drugi — człowiek to istota racjonalna dążąca do racjonalnego ukształtowania swej przestrzeni życiowej. Trzeci — człowiek jest istotą konfliktową. Połączenie pierwszego i drugiego argumentu pozwala uzasadnić konieczność życia we wspólnocie. Dodanie do nich trzeciego umożliwia uprawomocnienie konieczności istnienia państwa.

Następnym filozofem, któremu wiele uwagi poświęca Höffe, jest Hobbes. Jedno z jego najbardziej znanych powiedzeń głosi że „między ludźmi, nad którymi nie ma władzy, jest nieustannie wojna każdego

⁷ Zob.: O. Höffe: *Aristoteles*. In: *Klassiker der Philosophie*. Bd. 1. Hrsg. O. Höffe. München 1995, s. 81—82; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 226—227.

⁸ Zob.: Arystoteles: *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa 2002, I, 1—2. Cytat zob. ibidem, I, 1, 9; wyjaśnić tu trzeba, iż nędznikiem w *Iliadzie* nazywa Nestor człowieka znajdującego upodobanie w wojnie domowej.

⁹ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 227—249; I d e m: *Arystoteles...*, s. 251—256; I d e m: *Arystoteles*. In: *Klassiker...*, s. 84—87.

człowieka z jego sąsiadami”. Owa wojna panuje, zdaniem Hobbesa, w stanie natury, w którym nie istnieje żadna forma władzy publicznej i każdy człowiek jest absolutnie wolny. Przewyciężenie tego stanu i zaprowadzenie pokoju, który należy rozumieć bardziej jako stan wolny od konfliktów niż stan współpracy między ludźmi, domaga się wprowadzenia instytucji państwa¹⁰.

Autor *Sprawiedliwości politycznej...*, odnosząc się do koncepcji Hobbesa, zauważa, że istnienie państwa ma w niej swe źródło nie w ludzkiej naturze — jak głosili Platon i Arystoteles — ale w ludzkim rozsądku i umowie między ludźmi. Ludzie bowiem, kierując się rozsądkiem i zawierając między sobą umowę, której istotą jest pakt o nieagresji, gwarantują sobie, że nie będą przedmiotem ataku ze strony innych, i jako gwaranta tej umowy powołują do istnienia państwo, któremu wzajemnie przekazują prawo do egzekwowania owej umowy. Zdaniem Höffego, w takim postawieniu sprawy Hobbes robi krok w dobrym kierunku, jeśli chodzi o uprawomocnienie państwa. Brakuje tu jednak głębszego spojrzenia. Niemiecki filozof ma na myśli przede wszystkim to, że Hobbes przypisuje większą wartość ludzkiemu życiu i pragnieniu zachowania go niż ludzkiemu pragnieniu całkowicie wolnego decydowania o sobie samym. Z tego też powodu Hobbesowska koncepcja jawi się Höffemu jako niekompletna. Niemniej jednak jest godna namysłu, gdyż jej twórca za nieunikniony uważa konflikt między ludźmi w sytuacji braku władzy o charakterze publicznym, czyli państwa¹¹.

Do dyskusji nad zagadnieniem uprawomocnienia państwa i do teorii sprawiedliwego ustroju nową jakość wnosi Kant. Zdaniem Höffego, polega ona na apriorycznej próbie uprawomocnienia państwa i w połączeniu z empiryczną obserwacją wyprowadzenia podstawowych zasad sprawiedliwego porządku publicznego¹².

Kant, analizując kwestie związane z państwem, dochodzi do wniosku, że mieszczą się one w obszarze moralności, której koniecznym (apriorycznym) założeniem jest istnienie ludzkiej wolności. Bez tego bowiem założenia nie ma sensu mówienie o zasadach moralnych.

¹⁰ Zob.: T. Hobbes: *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa 1954, rozdz. VI, X—XI, XIII, XVII (cytat s. 189); T. Hobbes: *Elementy filozofii*. Przeł. C. Znamierowski. T. 2. Warszawa 1956, s. 128, 212—213.

¹¹ Zob.: O. Höffe: *Gerechtigkeit als Tauch*. Baden-Baden 1991, s. 16; Idem: *Mała historia filozofii*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2004, s. 135—136; Idem: *Sprawiedliwość...*, s. 266—278.

¹² Zob.: O. Höffe: *Immanuel Kant*. In: *Klassiker...*, Bd. 2, s. 26—28; Idem: *Immanuel Kant*. Przeł. A. Kaniowski. Warszawa 2003, s. 197—198.

Ludzka wolność, jak się jednak okazuje, nie jest absolutna, gdyż istnieje pewna uniwersalna powinność moralna — imperatyw kategoryczny. Kant dostrzega dalej, że w kwestiach moralnych, a więc i w przypadku zagadnień związanych z państwem, konieczne założyć trzeba zachodzenie rozmaitych relacji między ludźmi. Te relacje wymagają takiego uporządkowania, aby możliwe było pogodzenie z sobą wolnych ludzkich istot. Sam imperatyw kategoryczny okazuje się tu za słaby, dlatego konieczna jest jakaś zewnętrzna wobec jednostki instytucja, która posługując się przymusem, umożliwi ludziom współżycie z sobą. W ten sposób uprawomocnione zostaje istnienie państwa jako instytucji gwarantującej człowiekowi wolność¹³. Höffe, analizując rozumowanie Kanta, zauważa, że przyjęte przezeń założenia można uznać za bezsporne. W dyskursie dotyczącym teorii państwa niezwykle ważna okazuje się również niezwykle skromność owych założeń. Kant bowiem zakłada jedynie istnienie ludzkiej wolności oraz relacji między ludźmi. Wszelkie inne założenia w uprawomocnianiu konieczności istnienia państwa — jako instytucji chroniącej ludzką wolność — nie są potrzebne¹⁴.

Rodzi się wobec tego pytanie o zasadnicze zręby sprawiedliwego ustroju w ujęciu Kanta. Można nakreślić przede wszystkim dwa istotne elementy sprawiedliwego państwa. Po pierwsze, ma ono chronić własność prywatną. Po drugie, w tej ochronie jest uprawnione do stosowania różnego rodzaju kar¹⁵. W tak postawionych tezach Höffe dostrzega pewną słabość. Otóż w pierwszym wypadku można w myśleniu Kanta zauważyć wyraźne ślady czasów oświecenia. Samo w sobie nie jest to, oczywiście, czymś złym, jednak nie pozwoliło to Kantowi pogłębić refleksji i wyraźniej wskazać sfery pierwotniejszej wobec państwa i od niego w pełni niezależnej, czyli takiej, którą państwo zastaje i ma chronić jako bezpośrednią gwarancję ludzkiej wolności. Dla Kanta tę sferę stanowi własność prywatna, tymczasem zdaniem Höffego, jeszcze bardziej pierwotnym warunkiem ludzkiej wolności jest ochrona życia i integralności cielesnej. W drugim zaś wypadku Kant zbyt mocno akcentuje rolę kar, które państwo ma

¹³ Zob.: I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wartenberg. Kęty 2001, s. 24—46, 62—64; I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. B. Bornstein. Kęty 2002, s. 35—69; I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957, A 316/B 373; I. Kant: *Metafizyczne elementy teorii prawa*. Tłum. C. Tarnogórski. W: M. Szyszkowska: *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*. Warszawa 1972, s. 182—184.

¹⁴ Zob.: O. Höffe: *Immanuel Kant...*, s. 197—204.

¹⁵ Zob.: I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 53—54; *Idem: Metafizyczne elementy...*, s. 191—193.

stosować dopiero po faktycznym naruszeniu przez kogoś czyjejs wolności, nie dostrzegając wartości oraz skuteczności środków prewencyjnych i wychowawczych¹⁶.

Można stwierdzić, że według Höffego najważniejszym wkładem Kanta w filozoficzną teorię państwa jest aprioryczne uzasadnienie konieczności istnienia instytucji władzy publicznej oparte na bardzo skromnym i bezspornym założeniu, to znaczy istnieniu ludzkiej wolności i relacji między ludźmi. Ponadto inspirująca jest idea państwa jako gwaranta ludzkiej wolności.

W dotychczasowych rozważaniach, idąc za myślą Höffego, zatrzymaliśmy się nad filozofią wybranych myślicieli. Teraz przywołane zostaną dwa kierunki współczesnej myśli społeczno-politycznej: pozytywizm polityczno-prawny i anarchizm. Stawiają one teorii państwa wyzwania, z którymi przywołani wcześniej myśliciele nie musieli się zmagać. Nie kwestionowali bowiem ani konieczności istnienia państwa — jak to czynią przedstawiciele anarchizmu, ani też sensowności jego moralnej oceny, co czynią pozytywiści. Z obu nurtów dużo bardziej interesujący intelektualnie jest, zdaniem Höffego, ten ostatni¹⁷. Dlatego też zostanie on omówiony jako pierwszy.

Autor *Sprawiedliwości politycznej...*, opierając się na historycznym rozwoju pozytywizmu polityczno-prawnego, dokonuje jego klasyfikacji. Wymienia trzy zasadnicze rodzaje pozytywizmu:

- 1) pozytywizm mocny, czyli naiwno-radykalny;
- 2) pozytywizm słaby, czyli zreflektowany;
- 3) pozytywizm częściowy¹⁸.

Najbardziej znanym przedstawicielem pierwszej wersji pozytywizmu jest J. Austin (1790—1859), autor między innymi *Określenia zakresu jurysprudenji* i *Wykładów o jurysprudenji*. Zdaniem tego myśliciela, jedynym źródłem obowiązującego w danym państwie prawa jest silna i suwerenna instytucja władzy. Może ona w sposób w pełni dowolny tworzyć prawo i nie ma tu żadnego znaczenia jego moralna godziwość, czy też niegodziwość. Przedstawicielem słabszej wersji pozytywizmu jest H. Kelsen (1881—1973). Do jego najważniejszych dzieł należą: *Podstawowe zagadnienia nauki prawa państwowego*, *Ogólna nauka o państwie*, *Czysta nauka prawa* i *Ogólna teoria prawa i państwa*. Prawo ma, według tego autora, budowę hierarchiczną. Fundamentem tej budowli jest tak zwana *norma podstawowa*, która może być określona i sformułowana dowolnie. Na tej

¹⁶ Zob.: O. Höffe: *Immanuel Kant...*, s. 204—223.

¹⁷ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 31, 96, 165—166.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 119.

normie zostają nadbudowane pozostałe szczegółowe przepisy, z których żaden, oczywiście, nie może wchodzić w konflikt z ową *normą podstawową*. Najbardziej znanym przedstawicielem trzeciego rodzaju pozytywizmu jest H. Hart (1907—1992), autor między innymi *Pojęcia prawa*. Twierdzi on, że system prawa, jaki obowiązuje w danym państwie, wyłania się w trakcie zachodzących w nim różnych procesów o charakterze politycznym i społecznie zaakceptowanych, takich jak: głosowania, sondaże opinii publicznej¹⁹. W podobnym duchu wypowiedział się N. Luhmann (1927—1998), autor między innymi *Teorii politycznej państwa bezpieczeństwa socjalnego*, którego Höffe również zalicza do przedstawicieli pozytywizmu częściowego²⁰.

Wszystkie trzy rodzaje pozytywizmu polityczno-prawnego Höffe poddaje drobiazgowej krytyce. Jakie jej elementy można uznać za najistotniejsze? W przypadku pierwszego typu pozytywizmu jest to zwrócenie uwagi na fakt, że nigdy władza publiczna nie tworzy prawa w całości *ex nihilo*. Zawsze znajdują się w nim jakieś elementy zastane (typu prawo zwyczajowe). Ponadto samo uprawnienie do stanowienia prawa to za mało, aby można było dane przepisy zaakceptować. Potrzebne jest tu bowiem jakieś inne kryterium uzasadniające treść i formę danych przepisów (typu: dobro całego społeczeństwa, dobro narodu). W drugiej wersji pozytywizmu — słabszej (Höffe tak ją określa, gdyż opiera się na skromniejszych założeniach filozoficznych niż pierwsza) — istota krytyki sprowadza się do wskazania, że sam fakt oparcia prawa w danym państwie na jakiejś *normie podstawowej* nie gwarantuje jego sprawiedliwości. Może się bowiem okazać, iż owa *norma* została niewłaściwie określona, wobec czego jest niesprawiedliwa. W odniesieniu do pozytywizmu trzeciego rodzaju istota krytyki jest podobna. Höffe zwraca uwagę, że sam fakt społecznego zaakceptowania danego prawa także nie gwarantuje automatycznie jego sprawiedliwości²¹.

¹⁹ Omówienie poglądów wymienionych myślicieli i ogólną charakterystykę pozytywizmu polityczno-prawnego zob.: K. Stępień: *Austin J. W: Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. Maryniarczyk. T. 1. Lublin 2000, s. 416—419; D. Lyons: *Etyka i rządy prawa*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa 2000, s. 46—49; H. Olszewski: *Słownik twórców idei*. Poznań 2001, s. 190—195; J. Raz: *Autorytet prawa*. Tłum. P. Maciejko. Warszawa 2000, s. 122—146; T.D. Campbell: *Nauki prawne*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*. Red. R. Goodin, P. Pettit. Przeł. M. Poręba. Warszawa 1998, s. 247—251; A. Chmielewski: *Hart H. W: Powszechna encyklopedia filozofii*. Red. A. Maryniarczyk. T. 4. Lublin 2003, s. 240—242.

²⁰ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 148—161.

²¹ Zob.: *Ibidem*, s. 101—111, 119—143, 148—152; O. Höffe: *Gerechtigkeit...*, s. 7—10.

Krytyka pozytywizmu okazuje się dla Höffego mimo wszystko owocna. Pozwala ona zauważyć, że teoretyczne uzasadnienie prawa władzy do stanowienia przepisów nie może się ograniczać tylko do wskazania jej siły. Ponadto pod pojęciem sprawiedliwego państwa musi się kryć ściśle określona treść, nawet jeśli była bardzo uboga, ale na pewno same formalne określenia nie są wystarczające.

Drugi ze współczesnych nurtów filozoficznych, który stanowi wyzwanie dla teorii państwa, Höffe nazywa *sceptycyzmem politycznym*, ponieważ kwestionuje on prawomocność uprawnienia do stosowania przymusu przysługującego władzy publicznej²². Trzeba przyznać, że w określeniu tym jest wiele słuszności, ponieważ posługując się pewną analogią, można powiedzieć, iż anarchizm ma się do władzy politycznej tak, jak jakikolwiek sceptycyzm do odpowiedniego autorytetu (na przykład sceptycyzm naukowy do naukowego autorytetu)²³.

Mówiąc o myśli anarchistycznej, należy przywołać przede wszystkim takich myślicieli, jak: P.J. Proudhon (1809—1865), autor *Czym jest własność?*, M. Bakunin (1814—1876), autor *Państwa i anarchii*, P.A. Kropotkin (1842—1921), autor pracy *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, czy też R. Nozick (1938—2002), autor *Anarchii, państwa, utopii*. Höffe podaje również listę autorów, których zalicza do tradycji anarchistycznej, uwzględniając oczywiście wcześniej tu przywołanych. Wymienia więc jako prekursorów współczesnego anarchizmu E. Burkego (1729—1797), W. Godwina (1756—1836), K. Marksa (1818—1883) i F. Engelsa (1820—1895). Do współczesnych głównych przedstawicieli anarchizmu Höffe zalicza oprócz R. Nozicka również H. Marcuse'a (1898—1979) i N. Chomsky'ego (ur. 1928)²⁴.

Anarchizm z całą pewnością można podzielić według rozmaitych kryteriów i żaden z tych podziałów nie może sobie rościć pretensji do wyłączności. Dlatego też podział anarchizmu dokonany przez Höffego należy potraktować jedynie jako jeden z wielu. Musimy jednak ów podział tu przywołać, ponieważ ukazuje on, jaką przede wszystkim for-

²² Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 165.

²³ Zob.: R. Sylvan: *Anarchizm*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii...*, s. 284.

²⁴ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 174—177; szczególnie dużo miejsca Höffe poświęca koncepcji R. Nozicka, zarzucając jej prostoduszną naiwność, zob.: I d e m: *Etyka państwa i prawa*. Przeł. C. P o r e b s k i. Kraków 1992, s. 55—61; na liście podanej przez Höffego szczególnie zadziwia obecność E. Burke'a, którego należałoby raczej uznać za myśliciela konserwatywnego, a więc zwolennika instytucji władzy jako takiej; zob.: R. S k a r z y ń s k i: *Konserwatyzm*. Warszawa 1998, s. 92—113; nie będziemy jednak w tym miejscu polemizowali z Höffem, ponieważ dla zasadniczego problemu nie ma to większego znaczenia.

mę myśli anarchistycznej autor *Sprawiedliwości politycznej...* poddaje surowej krytyce. Höffe mówi więc o trzech rodzajach anarchizmu:

1) o anarchizmie słabym, który odrzuca tyranie i dyktaturę — ten rodzaj jest, według Höffego, do przyjęcia;

2) o anarchizmie mocnym, który kwestionuje wszelką władzę o charakterze polityczno-publicznym;

3) o anarchizmie radykalnym, który odrzuca wszelką formę przymusu.

Zgodnie z tak nakreśloną panoramą różnych rodzajów myśli anarchistycznej przedmiotem szczególnego zainteresowania i krytyki ze strony Höffego jest anarchizm radykalny. Stanowi on bowiem najpoważniejsze wyzwanie dla idei państwa jako takiego, kwestionując to, co jest jego istotą, czyli uprawnienie do stosowania przymusu²⁵.

Autor *Sprawiedliwości politycznej...* krytykę anarchizmu w wersji radykalnej rozpoczyna od wskazania zmiany znaczenia pojęcia „anarchia”, zmiany, która dokonała się w historii myśli społecznej, poczynając od starożytności. Höffe zauważa, iż dokonało się tu pewne przejście od rozumienia anarchizmu jako totalnego chaosu — znaczenie zdecydowanie pejoratywne — do rozumienia tego pojęcia jako wyzwolenia od władzy, wyzwolenia, pod którym kryje się idea tworzenia społeczności bez jakichkolwiek form przymusu — znaczenie pozytywne²⁶. W swej opinii Höffe nie pozostaje odosobniony, ponieważ na ową zmianę wskazują również inni autorzy analizujący myśl anarchistyczną. Wszyscy oni — włącznie z Höffem — zwracają uwagę na to, że współczesny anarchizm nie ogranicza się jedynie do prostego postulatu dekonstrukcji państwa i wszelkiej władzy, ale podejmuje również próbę teoretycznego uzasadnienia jakiegoś alternatywnego porządku społecznego, wolnego od przymusu. Innymi słowy, dzisiejszy anarchizm w miejsce tego, co chce zniszczyć, próbuje coś alternatywnego stworzyć²⁷.

Do czego sprowadza się istotny zarzut, jaki Höffe stawia anarchizmowi? Otóż nie jest nim na pewno wskazanie, że postulat zniesienia państwa pozostaje w niezgodzie z historycznym doświadczeniem ludzkości, która niemal od zawsze organizowała się w jakichś społecznościach posiadających instytucję władzy zwierzchniej. Zdaniem Höffego, taki argument jest za słaby. Za najważniejszą słabość anarchizmu uważa on wewnętrzną sprzeczność. Oznacza ona, iż z jednej

²⁵ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 166, 183—185.

²⁶ Zob. ibidem, s. 170—174.

²⁷ Zob.: R. Sylvan: *Anarchizm...*, s. 283—293; A. Szutta: *Anarchizm polityczny*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, T. 1, s. 222; R. Tokarczyk: *Współczesne doktryny polityczne*. Kraków 2002, s. 265.

strony anarchizm domaga się zagwarantowania człowiekowi wolności, a z drugiej — odrzuca przymus. Tymczasem okazuje się, że prawo człowieka do wolności przychodzi niekiedy wymusić. Z tego dylematu nie ma, jak się wydaje się, zadowalającego wyjścia²⁸.

Dalsza dyskusja z anarchizmem wymaga na pewno szczegółowego uzasadnienia, dlaczego z owego dylematu nie ma wyjścia i dlaczego trzeba się zgodzić na jakąś formę państwowego przymusu w imię ochrony podstawowych praw człowieka. Zdaniem autora *Sprawiedliwości politycznej*, droga do tego uzasadnienia prowadzi przez udowodnienie, że człowiek jest nie tylko istotą kooperującą, ale również konfliktową ze swej natury. Dopiero wówczas można będzie ostatecznie — jak ujmuje to Höffe — przewyciężyć pokusę organizowania ludzkiej społeczności bez powoływania do istnienia państwa²⁹.

Antropologiczno-etyczne fundamenty koncepcji Höffego

Po naszkicowaniu historycznego kontekstu rozważań Höffego możemy przystąpić do ukazania, w jaki sposób buduje własną ideę sprawiedliwego porządku społecznego. Zacniemy od przedstawienia koncepcji człowieka, która wyłania się z dzieła Höffego i która tym samym leży u fundamentów jego wizji sprawiedliwego państwa. Następnie zaprezentujemy jej etyczne fundamenty. W końcu przedstawimy podstawowe prawa człowieka, jakie można — zdaniem autora *Sprawiedliwości politycznej*... — sformułować.

Najważniejszym postulatem, jaki Höffe sam sobie stawia, konstruując własną koncepcję człowieka, jest to, aby była ona wolna od wszelkich uwarunkowań historyczno-kulturowych oraz była wyrażona językiem neutralnym światopoglądowo. Chodzi o to, by zawierała tylko takie elementy określające ludzki byt, które mogą zostać uznane za niepodważalne³⁰.

Uwzględniając ten postulat, warto zauważyć, że jako bezsporny jawi się nam fakt, że człowiek jest podmiotem samodzielnie ist-

²⁸ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 185—187; R. Scruton: *Słownik myśli politycznej*. Przeł. T. Bieroń. Poznań 2002, s. 19.

²⁹ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 250—252; Idem: *Gerechtigkeit...*, s. 16—19, 30—34.

³⁰ Zob.: O. Höffe: *Etyka...*, s. 96—100.

niejącym, to znaczy, że zaznacza się zasadnicza różnica między nim samym a otaczającym go światem. Można również zauważyć, iż w człowieku ujawnia się jakaś synteza tego, co duchowe (niecielesne) i materialne³¹. Te spostrzeżenia pozwalają, zdaniem Höffego, bezspornie dojść do przekonania, że człowiek jest istotą wyjątkową w przyrodzie. Po pierwsze bowiem, ma świadomość własnej odrębności od rzeczywistości, która go otacza. Po drugie, będąc obdarzonym rozumem i zdolnością do samodoskonalenia się, jest zdolny do rzeczy wielkich, ale jednocześnie — po trzecie — będąc uwikłany w materię, jest naznaczony pewnymi brakami. Według Höffego możemy więc bezspornie przyjąć koncepcję człowieka jako jednostkowego bytu cielesno-duchowego, obdarzonego rozumem i zdolnością do samodoskonalenia się, a jednocześnie naznaczonego pewną niedoskonałością³².

Oprócz też wskazanych wcześniej istotna dla teorii państwa i niepodważalna teza dotycząca człowieka znajduje również wyraz w stwierdzeniu, że człowiek, żyjąc w świecie, jest ukierunkowany na relacje z innymi ludźmi. Dzięki właściwemu tworzeniu owych relacji człowiek się rozwija i może w pełni się zrealizować. To ukierunkowanie się na innych ma swe źródło w pewnej niewystarczalności człowieka³³. Zdaniem Höffego, na niej można opierać postulat konieczności życia człowieka w ramach społeczności zorganizowanych (ujawnia się w tym miejscu wpływ Platona i Arystotelesa). Jednakże owa niewystarczalność nie uzasadnia w pełni konieczności istnienia państwa, gdyż do tego potrzebne jest odnalezienie jeszcze innego elementu natury antropologicznej. Poszukując go, niemiecki filozof zastanawia się, czy rozsądniej byłoby przyjąć, iż w ramach ludzkich społeczności częściej dochodzi do kooperacji, czy też do rozmaitych konfliktów. W świetle analiz poświęconych historyczno-filozoficznemu kontekstowi myśli Höffego (zawartych w poprzedniej części) nietrudno dojść do przekonania, że rozsądniejszy wydaje mu się model konfliktu. Otóż skoro człowiek jest istotą wolną i żyjąc w świecie, wchodzi w rozmaite relacje z innymi ludźmi, to należy się liczyć z nieustannym niebezpieczeństwem rozmaitych sporów między ludźmi. Nie oznacza to wcale, jakoby do owych konfliktów faktycznie musiało dochodzić i że musiałyby one przybierać gwałtowną formę. Nie oznacza to również, że zdaniem Höffego, człowiek jest z natury nastawiony do innych agresywnie. Jednakże Höffe uważa, iż uwzględniając ludzką wolność, teo-

³¹ Zob.: M.A. Krąpiec: *Ja — człowiek*. Lublin 1991, s. 119—156.

³² Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 295—303.

³³ Zob.: M.A. Krąpiec: *Kim jest człowiek?* W: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. Zdybicka, P. Jaroszyński: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1999, s. 313—322.

retycznie rzecz ujmując, rozsądniej jest założyć, że człowiek to bardziej istota konfliktowa niż kooperująca³⁴.

Ze względu na wagę tych spostrzeżeń dotyczących człowieka dla teorii państwa warto kilka kwestii uwypuklić. Po pierwsze, zdaniem Höffego, rys niepowtarzalności obecny w każdym człowieku domaga się tego, aby uwzględniać fakt, że to państwo ma służyć człowiekowi, a nie odwrotnie. Po drugie, rys rozumności w człowieku domaga się, aby jego przestrzeń życiowa — w tym wypadku państwo — była racjonalnie zorganizowana. Po trzecie, uwikłanie człowieka w materialność (cielesność) oznacza w teorii państwa, że musi ona uwzględniać w swych tezach i postulatach dany kontekst historyczno-kulturowy oraz mieć na uwadze, że zasadniczą sprawą dla człowieka jest integralność cielesna i życie biologiczne. Po czwarte, sama niewystarczalność człowieka nie uzasadnia jeszcze konieczności istnienia państwa. Rozstrzygającym elementem uzasadniającym wydaje się tu ludzka konfliktowość³⁵.

W swych poszukiwaniach etycznych fundamentów teorii państwa Höffe — podobnie, jak czynił to w odniesieniu do podstaw antropologicznych — wysuwa postulat, że mają być one niepodważalne. W tym poszukiwaniu dochodzi do wniosku, że jedynym kandydatem na ów fundament jest pojęcie „sprawiedliwość”. Analiza bowiem tego pojęcia prowadzi do wniosku, że sprawiedliwość stanowi najważniejsze kryterium moralnej oceny różnych aspektów rzeczywistości i jednocześnie określa to, co jest absolutnie kategorycznym zobowiązaniem danych stron względem siebie. Od tego więc, do czego sprawiedliwość zobowiązuje, nie ma odwołania³⁶.

Sam jednak wybór sprawiedliwości jako niepodważalnego fundamentu etycznego w teorii państwa nie jest jeszcze, zdaniem Höffego, rozstrzygający. Mamy bowiem różne rodzaje sprawiedliwości w aspekcie społecznym: sprawiedliwość rozdzielczą, sprawiedliwość współdzielczą i sprawiedliwość wymienną³⁷. Niemiecki filozof, przyglądając się każdej z nich, dochodzi do wniosku, że jedynie ostatnią można uznać za absolutnie niekwestionowaną. Jedynym bowiem jej warunkiem jest to, aby między wymienianymi przez dane strony świadcze-

³⁴ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 189—191, 252—294, 301—318; I d e m: *Etyka...*, s. 33—35, 39—46.

³⁵ Zob.: O. Höffe: *Gerechtigkeit...*, s. 32—34; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 15—21, 369—377; I d e m: *Etyka...*, s. 35—39, 72—76, 114.

³⁶ Zob.: I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 40—47.

³⁷ Zob.: P. Jaroszyński: *Etyka — dramat życia moralnego*. Warszawa 1993, s. 81—95; B. Sutor: *Etyka polityczna*. Przeł. A. Marcol. Warszawa 1994, s. 131—140.

niami zachodziła równowartość. Żadne dodatkowe założenie nie jest potrzebne³⁸.

Tym, co wymaga w tym momencie uzasadnienia, jest postulat budowania teorii państwa zgodnie z zasadą sprawiedliwości wymiennej. Höffe uważa to za konieczne, aby bezpowrotnie móc odsunąć postulaty pozytywizmu polityczno-prawnego, by stworzyć teorię państwa w oderwaniu od zasad etycznych. W jaki sposób Höffe dokonuje tego uzasadnienia? Po pierwsze, stwierdza, że niezbędne jest odszukanie w pojęciu „państwo” elementu, w którym w sposób absolutnie konieczny zaznacza się perspektywa moralna, a konkretniej — sprawiedliwość wymienna. Po drugie, Höffe dochodzi do wniosku, że należy owego elementu szukać przede wszystkim w racjonalnym uzasadnieniu konieczności istnienia państwa jako takiego, gdyż tylko na tej płaszczyźnie można osiągnąć bezsporny wynik. Po trzecie, ponieważ państwo jest instytucją uprawnioną do stosowania przymusu, przeto precyzyjniej mówiąc, jakiegoś aspektu sprawiedliwości wymiennej należy szukać w uzasadnieniu konieczności istnienia przymusu państwowego. Po czwarte, uzasadnienie to musi uwzględniać bilans korzyści i strat, jakie ponoszą ludzie podlegający owemu przymusowi. Można go bowiem uznać za uzasadniony tylko wtedy, gdy wszyscy na jego istnieniu skorzystają (niekoniecznie w takim samym stopniu), albo mówiąc inaczej, nikt nie straci. Po piąte, uzasadnienie konieczności istnienia państwa mierzone bilansem korzyści i strat staje się jednocześnie kategorycznym zobowiązaniem wobec państwa. Zgodnie bowiem z tym zobowiązaniem obywatele danego państwa mogą od niego wymagać, aby na jego istnieniu każdy w jakiś sposób korzystał. I po szóste, ponieważ w imię tej korzyści obywatele uprawniają państwo do stosowania przymusu, dochodzi dzięki temu do sprawiedliwej wymiany (w tym miejscu uwidacznia się wpływ Hobbesa i jego koncepcji umowy społecznej). W ten sposób, zdaniem Höffego, do teorii państwa zostaje wprowadzona perspektywa etyczna w postaci sprawiedliwości wymiennej³⁹.

W korzyści każdego obywatela Höffe odnajduje więc zasadę pozwalającą racjonalnie uzasadnić konieczność istnienia państwa jako takiego. Zdaniem autora *Sprawiedliwości politycznej...*, zasada ta przynależy również do istoty państwa, gdyż tylko ona pozwala racjonalnie je uprawomocnić. Mieści się ona ponadto w obrębie zobowiązań moralnych, ponieważ jest swoistym kategorycznym imperatywem wo-

³⁸ Zob.: O. Höffe: *Gerechtigkeit...*, s. 19—24; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 34—37.

³⁹ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 51—67; I d e m: *Etyka...*, s. 140—155.

bec państwa, który umożliwia spojrzenie na nie z moralnej perspektywy. W sumie więc fundamentem etycznym, który musi leć u podstaw sprawiedliwego państwa jest korzyść każdego obywatela.

Rozważania natury antropologicznej pozwoliły Höffemu odnaleźć elementy, które w jego mniemaniu są bezspornymi tezami dotyczącymi człowieka. Z kolei analiza sprawiedliwości wskazała fundamenty etyczne, które zdaniem Höffego, również można uznać za niepowątpiewalne. W ten sposób uczyniony został wielki krok na drodze do budowy teorii państwa sprawiedliwego. Nietrudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż owa korzyść uznana za podstawę moralną państwa sprawiedliwego musi zostać precyzyjniej zdefiniowana, ponieważ na tym etapie jest ona niemal kompletnie pozbawiona treści. Dlatego też Höffe podejmuje próbę połączenia przedstawionych tez antropologicznych i etycznych. Ma to prowadzić do sformułowania podstawowych praw człowieka, które wyznaczają treść owej korzyści⁴⁰.

Według Höffego, gdy szuka się podstawowych praw człowieka, należy określić wartości, z których żadna ludzka osoba absolutnie nie może zrezygnować, ponieważ są dla człowieka niezbędne, aby mógł zaistnieć w historycznie określonej rzeczywistości jako podmiot cielesno-duchowy posługujący się rozumem. Owe poszukiwane wartości niemiecki myśliciel nazywa „podstawowymi interesami człowieka”. Analizując to zagadnienie, Höffe dochodzi do przekonania, że za „podstawowe interesy” mogą zostać z całą pewnością uznane zachowanie życia, zdrowia i integralności cielesnej. Nie należy sądzić, jakoby niemiecki filozof twierdził, że są to dla człowieka wartości najwyższe. Höffe ma tu jedynie na myśli, że życie, zdrowie oraz integralność cielesna stanowią konieczne warunki ludzkiego istnienia w świecie. Nie są to jedyne „podstawowe interesy”, na które Höffe zwraca uwagę. Wskazuje jeszcze racjonalnie zorganizowane i pokojowe relacje społeczne. W sumie więc Höffe wymienia pięć „podstawowych interesów człowieka”. Nie oznacza to jednak, że na tych pięciu listę należy zamknąć. Zdaniem niemieckiego myśliciela, owych „interesów” jest być może o wiele więcej. Jednakże, aby tę listę można było rozszerzyć o kolejne „interesy”, należy wprawdzie wykazać, że każda z propozycji ma charakter absolutnie koniecznego warunku istnienia człowieka w świecie, jako istoty cielesno-duchowej posługującej się rozumem⁴¹.

Zdaniem autora *Sprawiedliwości politycznej...*, samo odnalezienie „podstawowych ludzkich interesów” stanowi jedynie połowę zadania

⁴⁰ Zob.: O. Höffe: *Etyka...*, s. 96–105; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 342–344.

⁴¹ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 335–340; I d e m: *Etyka...*, s. 111–116.

polegającego na formułowaniu podstawowych praw człowieka. Z tego bowiem, iż owe „interesy” są koniecznymi warunkami ludzkiej egzystencji w świecie, nie wynika, że człowiek może się tak po prostu domagać ich zagwarantowania. Należy zatem wykazać jeszcze, w jaki sposób owe „interesy” stają się prawami człowieka, czyli dzięki czemu nabierają charakteru moralnego roszczenia. Höffe zauważa, że takie dowodzenie jest zadaniem niezwykle skomplikowanym, jeśli chce się je przeprowadzić w sposób niepowątpiewalny, jednak możliwym do zrealizowania, gdy przywołana zostanie jedna z podstawowych tez antropologicznych. Chodzi tu o stwierdzenie, że człowiek z natury jest istotą konfliktową. Przy takim założeniu można powiedzieć, iż „podstawowe interesy” jednego człowieka są, teoretycznie rzecz biorąc, stale zagrożone naruszeniem ze strony drugiego. Zdaniem Höffego, ich zabezpieczenie domaga się zatem jakiejś formy zobowiązania, które na siebie nawzajem nałożą wszystkie zainteresowane strony, czyli wszyscy członkowie danej społeczności⁴². W ten sposób Höffe wyznacza sobie drugą część zadania w formułowaniu praw człowieka, czyli uzasadnienie powinnościowego charakteru „podstawowych ludzkich interesów”.

Według Höffego, aby można było uznać powinnościowy charakter „podstawowych interesów”, należy ukazać, że są one związane z jakąś formą sprawiedliwej wymiany. Jedynie bowiem zobowiązanie powstające na zasadzie wymiany sprawiedliwej może zostać uznane za niepowątpiewalne i jednocześnie za powinność moralną. W jaki sposób Höffe rozumie tu wymianę? Otóż niemiecki filozof zauważa, że gdy mówimy o wymianie, na myśl przychodzi przede wszystkim zestawienie tego, co jedna strona daje, a druga bierze. Sprawiedliwy charakter takiej relacji domaga się, aby przedmioty danej wymiany były równowartościowe. Według Höffego takie rozumienie sprawiedliwej wymiany nie wystarczy jednak do uzasadnienia powinnościowego charakteru „podstawowych interesów człowieka”. Höffe proponuje zatem nieco inne rozumienie wymiany sprawiedliwej. Chodzi mu o rozumienie jej w sposób negatywny. Tak rozumiana, sprawiedliwa wymiana polega na tym, że dane strony zamiast dawania sobie nawzajem czegoś, rezygnują wobec siebie z jakiegoś działania. Wymienny charakter zostaje tu zapewniony dzięki odwzajemnieniu owej rezygnacji przez dane strony. Sprawiedliwy charakter zostaje natomiast osiągnięty dzięki temu, że rezygnacja dotyczy tych samych działań. Jeśli uwzględnić jeszcze konfliktową stronę ludzkiej natury, to zdaniem Höffego, przewaga negatywnego rozumienia wymiany nad

⁴² Zob.: O. Höffe: *Etyka...*, s. 105—109.

jej pozytywnym określeniem staje się bardzo widoczna. Ludzie bowiem nie muszą podejmować względem siebie żadnego działania, aby doszło między nimi do wymiany. Wystarczy, że zrezygnują z podejmowania względem siebie pewnych działań mających konfliktowy charakter. Mówiąc bardziej konkretnie: negatywne rozumienie wymiany oznacza w tym przypadku, że członkowie danej społeczności wzajemnie rezygnują z możliwości naruszenia „podstawowych ludzkich interesów”. Motywem decydującym o podjęciu się takiego właśnie zobowiązania ma być tu chęć ochrony własnych „interesów podstawowych”⁴³.

Takie postawienie kwestii sprawiedliwej wymiany ma, zdaniem Höffego, niezwykle istotną konsekwencję w odniesieniu do *interesów podstawowych*. Nadaje im bowiem charakter kategorycznych powinności moralnych. Dzieje się tak dlatego, że na podstawie negatywnie rozumianej sprawiedliwej wymiany każda strona zostaje moralnie zobowiązana do przestrzegania zawartej umowy, czyli w imię ochrony własnych „podstawowych interesów” — do rezygnacji z możliwości naruszania takich samych interesów drugiej strony. Można więc powiedzieć, że moralne zobowiązanie jest prostą i konieczną konsekwencją sprawiedliwego charakteru owej wymiany⁴⁴. W ten sposób autor *Sprawiedliwości politycznej*... uzasadnia konieczność uznania powinnościowego charakteru „podstawowych ludzkich interesów”. Pozostaje jeszcze zbadać, czy owa wymiana jest rzeczywiście konieczna, czyli: czy człowiek, racjonalnie rzecz biorąc, może się bez niej obyć?

Aby odpowiedzieć na zadane pytanie, Höffe przeprowadza pewien myślowy eksperyment na wzór eksperymentu stanu natury w wydaniu Hobbesa. Zdaniem Höffego, należy rozważyć dwie sytuacje: czy człowiekowi bardziej się opłaca nie rezygnować z możliwości naruszenia cudzych „interesów podstawowych”, ale tym samym narazić się na bycie ofiarą czyjegoś równie wolnego działania, czy też rozsądniej jest zrezygnować z owej możliwości, by jednocześnie dzięki temu ochronić własne „interesy podstawowe”? Analizując obydwie możliwości, Höffe dochodzi do wniosku, że druga opcja jest zdecydowanie bardziej racjonalna. Rezygnując bowiem z części własnej wolności, człowiek chroni tym samym własne „interesy podstawowe”. Zapewnia więc sobie dzięki temu warunki, które wcześniej Höffe uznał za absolutnie konieczne do tego, aby człowiek mógł w świecie egzystować

⁴³ Zob.: O. Höffe: *Gerechtigkeit...*, s. 23—30; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 329—332.

⁴⁴ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 344—347; I d e m: *Etyka...*, s. 109—111.

jako istota cielesno-duchowa obdarzona rozumem. Co ważne, nikt w tak rozumianej wymianie nie może się czuć pokrzywdzonym, ponieważ każdy dzięki niej odnosi korzyść. Każdemu bowiem zostaje zagwarantowana ochrona „interesów podstawowych”. Z tego też powodu każdy człowiek, racjonalnie rzecz ujmując, musi przystać na ową wymianę, a w konsekwencji uznać również powinnościowy charakter „podstawowych ludzkich interesów”⁴⁵.

Jakie tezy należy wyakcentować z przeprowadzonych w tej części rozważań? Po pierwsze, można powiedzieć, że Höffe wskazuje moralny charakter „interesów podstawowych”. Po drugie, ich powinnościowy wymiar uznaje za bezsporny, ponieważ owe interesy da się — jego zdaniem — powiązać z negatywnie rozumianą wymianą sprawiedliwą. Po trzecie, ową wymianę uważa za konieczną, ponieważ tylko ona zapewnia każdemu człowiekowi ochronę jego „podstawowych interesów”. Według Höffego dzięki temu mogą one posłużyć za kryterium moralnej oceny państwa oraz stać się niepowątpiewalnym fundamentem teorii sprawiedliwego porządku społecznego. Warto jeszcze zauważyć, że z jednej strony „interesy podstawowe” w ujęciu Höffego nie mogą być całkowicie utożsamiane z prawami człowieka w powszechnym rozumieniu. Nie każda bowiem norma powszechnie uznana za prawo człowieka da się przedstawić jako jeden z „ludzkich interesów podstawowych”. Z drugiej zaś strony jawią się one Höffemu jako podstawowe prawa człowieka. Dlatego też bardzo często niemiecki filozof używa zamiennie obu sformułowań.

Poszukiwanie konkretnej formy państwa sprawiedliwego

Omawiając podstawowe antropologiczno-etyczne założenia Höffego koncepcji sprawiedliwego porządku społecznego, zauważyliśmy, że powszechne respektowanie „podstawowych ludzkich interesów” jest, teoretycznie rzecz biorąc, stale zagrożone. Zdaniem niemieckiego filozofa, stanowi to naturalną konsekwencję ludzkiej kondycji egzystencjalnej. Skutkiem tego Höffe uważa, że konieczne staje się takie ukonstytuowanie ludzkich społeczności, aby owo zagrożenie wyeliminować lub przynajmniej ograniczyć do minimum. Nie chodzi więc tu

⁴⁵ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 332—335, 340—342.

wcale o dążenie do stworzenia społeczności, których członkowie będą sobie nawzajem pomagali i siebie wspierali. Zamierzenie autora *Sprawiedliwości politycznej...* jest o wiele skromniejsze. Chce on bowiem sformułować teoretyczne podstawy porządku publicznego, który zagwarantuje ludziom przestrzeganie ich podstawowych interesów. Ukazanie sposobu, w jaki Höffe te podstawy tworzy, to temat naszych rozważań w tej części. Będzie to jednocześnie zwieńczenie wcześniejszych analiz, ponieważ w wielu tezach tej części przedstawionych zbiegną się wątki rozważane wcześniej.

Czy jest możliwe zagwarantowanie człowiekowi jego podstawowych interesów poza obszarem państwa? Na tak sformułowane pytanie Höffe zdecydowanie odpowiada, że racjonalnie rzecz biorąc, nie jest to możliwe⁴⁶. Na potwierdzenie tej tezy niemiecki filozof przytacza przede wszystkim trzy argumenty.

Po pierwsze stwierdza, że bez zinstytucjonalizowania życia społecznego nie jest możliwe jednoznaczne określenie wspólnych reguł dla danej społeczności. Zdaniem Höffego, musi bowiem istnieć jakaś instancja, która owe reguły będzie interpretowała i określała w miarę jednoznacznie. Chodzi o to, aby każdy członek danej społeczności dokładnie wiedział, co mu wolno, a czego mu nie wolno czynić wobec innych jej członków⁴⁷.

Samo istnienie instytucji o charakterze jedynie interpretacyjno-określającej owe reguły nie wystarczy. Zdaniem Höffego bowiem, instytucja ta musi mieć również zdolność i uprawnienie do egzekwowania owych reguł. Chodzi o to, aby dana instytucja była w stanie za pomocą określonych instrumentów wymusić pewne pożądane zachowania — zwłaszcza w sensie negatywnym, czyli powstrzymywania przed przekroczeniem określonych reguł. Tylko wówczas jest możliwe uniknięcie sytuacji — nieuchronnej z punktu widzenia racjonalności człowieka — określanej we współczesnej literaturze filozoficznej jako *dylemat pasażera na gapę* (lub też *dylemat więźnia*⁴⁸). Höffe, ukazując własne rozwiązanie tego dylematu, stwierdza, że konieczne jest zabezpieczenie się członków danej społeczności przed możliwością oszustwa ze strony innych jej członków. Oszustwo należy tu rozumieć jako pozorną zgodę jednych członków danej wspólnoty na respektowanie podstawowych interesów innych jej członków. Owa pozorna zgoda oznacza, że jedna strona jedynie pozoruje zgodę, odnosząc dzięki temu korzyść, ponieważ druga strona faktycznie dotrzymuje zawartej

⁴⁶ Zob. *ibidem*, s. 374—380.

⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 353—355.

⁴⁸ Zob.: R. Sc r u t o n: *Słownik...*, s. 79.

umowy, nie wiedząc o oszustwie pierwszej strony. Zdaniem autora *Sprawiedliwości politycznej...*, racjonalne uchronienie się przed takim oszustwem wymaga wprowadzenia jakiejś instytucji, która dysponując uprawnieniem do stosowania przymusu i różnego rodzaju sankcji karnych, wymuszałaby pożądane zachowanie obu stron (chodzi tu, rzecz jasna, o dotrzymanie owej umowy). W rezultacie oszustwo stawałoby się nieopłacalne oraz nierozsądne⁴⁹. To drugi z przytaczanych przez Höffego argumentów za koniecznością istnienia państwa. Można nawet powiedzieć, iż w pewnym sensie ten argument stanowi serce rozważań niemieckiego myśliciela, ponieważ posługując się tym argumentem, Höffe ukazuje, że jedynie za pomocą instytucji uprawnionej do stosowania przymusu (państwa) można wszystkim członkom danej społeczności zagwarantować faktyczne przestrzeganie ich „podstawowych interesów”.

Kolejnym argumentem (już trzecim), jaki wysuwa Höffe, jest fakt, że człowiek potrzebuje do swego pełnego rozwoju wysoce zorganizowanych instytucji społecznych. Pomagają mu one bowiem kształtować samego siebie i budować prawdziwą wspólnotę z innymi ludźmi. Konieczność życia w ramach tak zorganizowanych instytucji pociąga za sobą również pewne koszty, z których najważniejszym jest ograniczenie ludzkiej wolności. W sumie jednak — według Höffego — istnienie tych instytucji (w tym państwa) wychodzi człowiekowi zdecydowanie na korzyść, a nawet w pewnym sensie życie człowieka poza nimi może zostać uznane za niemożliwe⁵⁰.

Ujmując łącznie przedstawione argumenty, należy stwierdzić, że Höffe, uprawomocniając państwo, czyni to w trzech fazach. W pierwszej ukazuje, że zaistnienie porządku w życiu społecznym wymaga jakiejś formy zinstytucjonalizowanego autorytetu, który jasno określałby zasady postępowania w ramach danej społeczności. W drugiej wskazuje, że jedynie istnienie instytucji uprawnionej do stosowania przymusu (jakiejś formy państwa) gwarantuje wszystkim członkom danej społeczności respektowanie ich „podstawowych interesów”. W trzeciej stwierdza, że człowiek do pełnego rozwoju potrzebuje wysoce zorganizowanych instytucji społecznych, do których należy również państwo.

Zdaniem autora *Sprawiedliwości politycznej...*, ukazane wyżej argumenty są zakorzenione w obserwacji ludzkiej egzystencji w świecie i mają racjonalny charakter. Biorąc to pod uwagę, można stwierdzić,

⁴⁹ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 355—368; I d e m: *Gerechtigkeit...*, s. 30—34; I d e m: *Etyka...*, s. 46—50.

⁵⁰ Zob.: O. Höffe: *Etyka...*, s. 50—52; I d e m: *Sprawiedliwość...*, s. 303—324.

że dla człowieka życie w obrębie instytucji państwa jest w jakimś sensie koniecznością. Jak jednak ową konieczność w ujęciu Höffego należy rozumieć? Jeśli zważyć, że zasadniczo są trzy sposoby rozumienia konieczności: ontyczny, poznawczy i logiczny⁵¹, to wydaje się, że teza Höffego o konieczności istnienia państwa ma charakter poznawczo-ontyczny. Poznawczy, ponieważ do swojej tezy Höffe dochodzi dzięki racjonalnemu namysłowi nad danymi pochodzącymi z obserwacji ludzkiego sposobu egzystencji w świecie. Ontyczny, gdyż w rzeczywistości, w jakiej żyje człowiek, jedynie instytucja władz publicznych gwarantuje mu jego „podstawowe interesy”. Wedle Höffego zatem porządek władzy publicznej nieodłącznie wiąże się z ludzkim sposobem istnienia w świecie. Dlatego też istnienie państwa jest po prostu koniecznością.

Ten koniecznościowy charakter istnienia państwa jawi się Höffemu jako w pewnym sensie wolny od przymusu. Oznacza to, że reguły życia określone przez fakt istnienia państwa są dla każdego człowieka do zaakceptowania w sposób całkowicie wolny, czyli pozbawiony przymusu. Więcej nawet — według Höffego zgoda na istnienie państwa jako jedynej instytucji zdolnej skutecznie chronić „podstawowe ludzkie interesy” powinna być — teoretycznie rzecz biorąc — jednogłośna, wolna oraz niezależna od miejsca i czasu. To paradoksalne, ale władza publiczna jest instytucją uprawnioną do stosowania przymusu wobec obywateli. Tyle tylko, że zdaniem Höffego, przymus ten jest uprawomocniony, ponieważ ma na celu ochronę „podstawowych interesów człowieka”⁵².

Ukazana tu zgoda na istnienie państwa da się przedstawić jako pewna forma umowy społecznej. Sprawia to, że koncepcja Höffego mieści się w ramach wielkiej filozoficznej tradycji umowy społecznej⁵³. Warto tu zauważyć, że w terminie „umowa społeczna” zawarte są trzy elementy. Po pierwsze, nie musi być ona, historycznie rzecz biorąc, faktycznie zawarta, gdyż jest to tylko teoretyczna konstrukcja. Po drugie, polega ona na wzajemnym przekazaniu sobie przez dane strony pewnych uprawnień i obowiązków. Po trzecie, strony zobowiązują się na podstawie tej umowy do przestrzegania tego, co zostało uzgodnione. Mając na uwadze te trzy elementy, można

⁵¹ Zob.: J. H e r b u t: *Konieczność*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. H e r b u t. Lublin 1997, s. 325—328.

⁵² Zob.: O. H ö f f e: *Sprawiedliwość...*, s. 340—342; I d e m: *Gerechtigkeit...*, s. 20—21.

⁵³ Ogólne omówienie teorii umowy społecznej zob. na przykład J. H a m p t o n: *Umowa i zgoda*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii...*, s. 489—507; R. T o k a r c z y k: *Filozofia...*, s. 255—271.

powiedzieć, że wszystkie one są obecne w Höffego koncepcji uprawomocnienia państwa. Koncepcja Höffego ma bowiem, po pierwsze, charakter teoretycznej konstrukcji. Po drugie, władze publiczne zostają uprawnione przez członków danej społeczności do stosowania przymusu w zamian za ochronę ich podstawowych interesów. Dochodzi więc do przekazania sobie nawzajem przez obywateli i władze publiczne pewnych praw i obowiązków. W końcu, po trzecie, wszystkie strony — obywatele względem siebie i władz publicznych oraz władze wobec obywateli — zobowiązują się do przestrzegania zawartej umowy. Dzięki temu staje się ona w teorii Höffego podstawową zasadą o podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, uprawomocnia porządek publiczny, gdyż członkowie danej społeczności na sposób pewnej wzajemnie zaakceptowanej racjonalnej umowy godzą się na zaistnienie państwa w celu ochrony własnych „interesów podstawowych”. Po drugie, zawarta umowa ogranicza władze publiczne, ponieważ zostaje im udzielone tylko uprawnienie do stosowania przymusu w celu ochrony owych interesów. Innymi słowy, według Höffego władze publiczne zostają uprawomocnione tylko wówczas, gdy z uprawnienia do stosowania przymusu wobec obywateli korzystają wyłącznie w celu ochrony ich „podstawowych interesów”⁵⁴.

Opierając się na takim rozumowaniu, Höffe dochodzi do sformułowania podstawowej zasady swej szczegółowej teorii sprawiedliwego porządku społecznego. Zbliżył się więc tym samym do końca naszych analiz.

Za sprawiedliwą formę ustroju Höffe uznaje demokratyczne państwo prawa. Oznacza to, że sprawiedliwy porządek społeczny ma być oparty na pozytywno-prawnych zapisach i musi jednocześnie funkcjonować na zasadach demokratycznych. Obydwa elementy są równie niezbędne i muszą się wzajemnie uzupełniać⁵⁵.

Co należy rozumieć pod stwierdzeniem, że sprawiedliwy urząd powinien być oparty na prawie sformułowanym w sposób pozytywny? Höffe postuluje oparcie porządku prawnego państwa sprawiedliwego na ściśle określonych założeniach antropologiczno-etycznych. Wskazuje przy tym, że muszą one zostać przełożone na język prawa pozytywnego w postaci jakiejś formy ustawy zasadniczej. W przeciwnym bowiem razie pozostaną jedynie moralnymi postulatami i nie będą mogły stanowić prawnej podstawy sprawiedliwego porządku publicz-

⁵⁴ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 380—389; I d e m: *Gerechtigkeit...*, s. 34.

⁵⁵ Zgodne z tą tezą szczegółowe omówienie relacji między demokracją a rządami prawa zob.: B. Szlachta: *Demokracja a rządy prawa*. W: *Oblicza demokracji*. Red. R. Legutko, J. Kłoczowski. Kraków 2002, s. 81—105.

nego. Zdaniem Höffego zatem, sercem sprawiedliwego państwa powinna być odpowiednio sformułowana konstytucja, gwarantująca obywatelom przynajmniej „interesy podstawowe” i zobowiązująca władze publiczne oraz obywateli do ich przestrzegania. Wszelkie zaś inne uprawnienia i zobowiązania obywateli względem państwa oraz siebie nawzajem powinny być przedmiotem racjonalnego społecznego dyskursu. I dopiero, gdy zostanie osiągnięty w tym względzie konsensus, mogą owe prawa i obowiązki zostać wyrażone w języku prawa pozytywnego⁵⁶.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie: w jaki sposób ma się kształtować ów konsensus? Höffe, odpowiadając na nie, wskazuje, że osiągnięcie konsensusu nieodłącznie wiąże się z demokratycznym sposobem funkcjonowania sfery publicznej państwa sprawiedliwego. Jak jednak należy w tym wypadku demokrację rozumieć? Na to pytanie trzeba udzielić wyraźnej odpowiedzi, gdyż wiele różnych treści kryje się pod pojęciem „demokracja”⁵⁷. Dla Höffego demokracja oznacza, po pierwsze, że istnieje podział władzy państwowej między wzajemnie kontrolujące się instytucje. Po drugie, że w ramach porządku publicznego jest miejsce na silną opozycję polityczną, której zadanie polega na kontroli rządu. Po trzecie, że jak najwięcej kompetencji zostaje przekazanych lokalnym instytucjom i wspólnotom, które mają być wspierane, a nie zastępowane przez organy centralne. Te cechy pozwalają stwierdzić, że Höffe, mówiąc o demokratycznym sposobie funkcjonowania sfery publicznej, ma na myśli przede wszystkim demokrację parlamentarną⁵⁸.

Poczynione analizy zmuszają do postawienia jeszcze jednego pytania: czy zdaniem Höffego, można wskazać jakieś historycznie istniejące państwo, które odpowiada tak przedstawionej koncepcji państwa sprawiedliwego? Höffe, podejmując się historycznego ukonkretnienia własnej idei państwa sprawiedliwego, wskazuje współczesną Szwajcarię, którą uważa za doskonały przykład demokratycznego państwa prawa. Wyraźnie w tym miejscu należy jednak podkreślić, że zdaniem niemieckiego filozofa, żadne państwo istniejące historycznie nigdy w pełni nie będzie mogło zostać uznane za sprawiedliwe. Zawsze bowiem pozostaną pewne obszary niesprawiedliwości. Ponadto Höffe wskazuje, że być może idea państwa sprawiedliwego da się

⁵⁶ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 397–398; I d e m: *Etyka...*, s. 75–76.

⁵⁷ Omówienie różnych znaczeń tego pojęcia i różnych typów demokracji zob.: J. B a r t y z e: *Demokracja*. Radom 2002, s. 69–85; A. G u t m a n: *Demokracja*. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii...*, s. 531–539.

⁵⁸ Zob.: O. Höffe: *Sprawiedliwość...*, s. 403.

również urzeczywistnić poza porządkiem demokratycznego państwa prawa. To jednak wymagałoby wedle Höffego dużo głębszych refleksji niż te, które on sam przeprowadza⁵⁹.

Zakończenie

Zdaniem Höffego, sprawiedliwy porządek społeczny musi koniecznie spełnić dwa podstawowe warunki. Po pierwsze, jego sfera publiczna ma funkcjonować na zasadach demokratycznych. Po drugie, konstytucyjnie muszą w nim zostać określone uprawnienia i obowiązki władzy oraz obywateli. Według Höffego sprawiedliwy charakter tak określonego porządku publicznego polega na tym, że każdemu obywatelowi zostają w nim konstytucyjnie zagwarantowane przede wszystkim „podstawowe interesy człowieka”. Wszelkie zaś inne uprawnienia i zobowiązania władz publicznych oraz obywateli muszą zostać określone na zasadzie społecznego konsensusu. Na taką formułę sprawiedliwego państwa można się zapewne zgodzić.

Sam jednak poprawny wniosek — za który uważamy tu ową formułę państwa sprawiedliwego — nie gwarantuje automatycznie poprawności swych przesłanek. Musimy zatem wyraźnie wskazać podstawowe założenia, na których Höffe zbudował swą koncepcję. Wydaje się, że należy tu wymienić trzy zasadnicze przesłanki:

- 1) człowiek jest istotą racjonalną;
- 2) w życiu społecznym trzeba uwzględniać możliwość dochodzenia do konfliktów między ludźmi;
- 3) jedynym niepowątpiewalnym kryterium moralnym jest sprawiedliwość wymienna.

Jeśli chciałoby się zatem szukać błędów, nieścisłości itp. w teorii sprawiedliwego państwa i prawa w ujęciu Höffego, to należałoby się przede wszystkim przyjrzeć tym trzem wymienionym założeniom. Otwierają one bowiem drogę do analizy całej koncepcji Höffego.

Opierając się na wymienionych przesłankach, Höffe odrzucił najpierw anarchistyczny postulat organizacji życia społecznego bez władz publicznych. Następnie zaś wskazał, że zasadna jest moralna ocena porządku publicznego. W świetle przeprowadzonych analiz

⁵⁹ Zob. *ibidem*, s. 403, 407; O. Höffe: *Etyka...*, s. 73—74.

możemy stwierdzić, iż dużo łatwiejszym zadaniem była dla Höffego krytyka anarchizmu, gdyż oparł ją na dwóch pierwszych z wyliczonych założeń, które mogą zostać uznane za dość solidnie uzasadnione. W konsekwencji wydaje się, że uzasadnienie konieczności istnienia jakiejś formy władzy w ramach życia społecznego przeprowadzone przez Höffego można uznać za poprawne. Dużo trudniejszym zadaniem było ukazanie konieczności i sensowności moralnego spojrzenia na kwestie polityczne. Do tego uzasadnienia Höffe zaangażował już wszystkie trzy z owych założeń. Tutaj jednak musimy zwrócić uwagę, że trzecie z nich jest zdecydowanie najsłabsze. Można bowiem podać w wątpliwość uzasadnienie moralnego charakteru zobowiązań powstałych dzięki zasadzie sprawiedliwości wymiennej — chodzi przede wszystkim o „interesy podstawowe człowieka”⁶⁰. Nie znaczy to, że należy automatycznie w ogóle zakwestionować wskazywaną przez Höffego konieczność moralnej perspektywy w patrzeniu na państwo i ukazaną przezeń teorię państwa sprawiedliwego. Na pewno jednak trzeba przyjrzeć się bliżej argumentacji na rzecz tezy Höffego, że fundament sprawiedliwego państwa można w sposób niepowątpiewalny określić, posługując się zasadą sprawiedliwości wymiennej.

⁶⁰ Zob. na przykład Z. Stawrowski: *Czy państwo może być etyczne?* „Znak” 1994, nr 465, s. 132—137.

Zdzisław Kieliszek

An Otfried Höffe's conception of a just state

S u m m a r y

In this article, I present Höffe's analyses, the most important consequence of which is his claim that the best form of a just state at the present civilisational stage is a democratic state of law. Before Höffe makes a claim like that, he places his considerations in a historical-philosophical context of a discussion on the theory of a just state (Plato's, Aristotle's, Hobbes' and Kant's conceptions, and ideas of a political-legal positivism are quoted), as well as contemporary controversies evoked by the necessity of the existence of state as such (anarchism is cited at this point). It is necessary to present this context because it makes it easier to understand the way leading Höffe to the acceptance of a democratic state of law as a just system. The first part of the article is devoted to this issue. In the second part, I explain the most important anthropological-ethical fundamentals on which Höffe bases his theory of a just state. Among them, the most significant seems to be an indication that

man is a rational and combative creature by nature, and it is only the theory of a just exchange that helps to justify an obligatory character of basic human rights (Höffe calls them "basic human interests"). The third part shows the way Höffe authorizes the necessity of the existence of the state as such, as well as search for a certain form of a just state, which ends with the perception of a democratic state of law as a just system.

Zdzisław Kieliszek

Otfried Höffes Konzeption von einem gerechten Staat

Z u s a m m e n f a s s u n g

In dem Artikel werden die von Otfried Höffe durchgeführten Analysen dargestellt. Höffe ist zum Schluss gekommen, dass die beste Form eines gerechten Staates im heutigen Zivilisationsstadium ein demokratischer Rechtsstaat sei. Doch bevor er solche These aufgestellt hat, konzentriert er seine Erwägungen auf den historisch-philosophischen Kontext der Diskussion über die Theorie eines gerechten Staates (er bezieht sich dabei auf die Ideen von Platon, Aristoteles, Hobbes und Kant und auf die für den politisch-gesetzlichen Positivismus typischen Ideen), und auf gegenwärtige Meinungsverschiedenheiten über ein unerlässliches Vorhandensein eines Staates als solchen (Bezug auf den Anarchismus). Der Kontext lässt uns Höffes Weg zu seiner Idee verstehen, laut deren eine demokratische Staatsform eine gerechte Staatsform sei. Den Problemen ist der erste Teil des Artikels gewidmet. Im zweiten Teil gibt der Verfasser die anthropologisch-ethischen Grundlagen an, auf die sich Höffe bei Erschaffung seiner Idee eines gerechten Staates gestützt hat. Die wichtigste These lautet: ein Mensch sei ein vernünftiges und unverträgliches Wesen und nur mit Hilfe der Theorie von einem gerechten Austausch sei man im Stande, den pflichtvollen Charakter der menschlichen Grundrechte (sie werden von Höffe „menschliche Hauptinteresse“ genannt) unbestritten zu begründen. Im dritten Teil wird gezeigt, wie Höffe die Notwendigkeit des Vorhandenseins von einem gerechten Staat als solchen rechtfertigt und wie er nach einer konkreten Form des gerechten Staates sucht.