

Mariusz Turowski

Europocentryzm - technologia i ontologia kolonizacji : kilka uwag o liberalizmie, podboju, supremacji rasowej i niewolnictwie przez pryzmat tezy o indywidualizmie posesywnym Crowforda B. Macphersona

Nowa Krytyka 26-27, 291-319

2011

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.

Mariusz Turowski
Uniwersytet Wrocławski

**Europocentryzm – technologia i ontologia kolonizacji
Kilka uwag o liberalizmie, podboju, supremacji rasowej
i niewolnictwie przez pryzmat tezy o indywidualizmie posesywnym
Crowforda B. Macphersona**

Wstęp

Prawidłowe zmapowanie i historycyzacja fenomenu europocentryzmu to prawdopodobnie jedno z najtrudniejszych wyzwań współczesnych nauk społecznych i humanistyki (o ile nie wszystkich segmentów i sedymentów obecnie istniejącego gmachu wiedzy ludzkiej). Światopogląd europocentryczny stanowi efekt długotrwałego, zdumiewająco zgodnego i realizowanego w duchu autentycznej interdyscyplinarności współdziałania najwybitniejszych luminarzy, ale też męczenników (reformatorów i rewolucjonistów) Nowoczesności Zachodu oraz programów, szkół i paradygmatów intelektualnych, do których powstawania się oni przyczyniali. Usiłowania barona de Montesquieu, J.J. Rousseau, Th. Malthusa, G.W.F. Hegla, I. Kanta, K. Marksa, E. Durkheima, W. Sombarta, M. Webera, K. Wittfogela, T. Parsonsa czy (współcześnie) S.P. Huntingtona, B. Lewisa i F. Fukuyamy są od kilkunastu lat identyfikowane i kwestionowane przez coraz liczniejszych autorów, dokonujących swoich analiz w ramach bardziej lub mniej rozległych nurtów. Jeden z tych nurtów wyznaczony jest przez polemikę z dyskursami i słownikami modernizacji (modernizowania) zinterpretowanymi w radykalny sposób jako reprezentacje rasizmu kulturowego czy dyfuzjonizmu

kulturowo-społecznego, mające postać „wytwarzania wiedzy” niezbędnej dla uzasadnienia logiki i dialektyki ekspansji nowoczesnego, kapitalistycznego „systemu-świata” (I. Wallerstein, J. Blaut, E. Balibar, S. Amin, S. Sassen). Inny nurt powstał w konsekwencji zderzenia klasycznej i neoklasycznej historiografii społeczno-gospodarczej zorientowanej na waloryzację tzw. Cudu Europejskiego ze stanowiskami rewizjonistycznymi (tzw. szkoła kalifornijska, nowa „ekumeniczna” historia światowa czy idea ReOrientalizacji historiografii i nauk społecznych [A.G. Frank, J. Goody, J. Abu-Lughod, K. Pomeranz, D. Christian, V. Lieberman, G. Gunn, J.N. Pieterse, J.M. Hobson]). Tego rodzaju próby destabilizowania „europocentrycznego porządku dyskursu”, dokonywane w obrębie badań z dziedziny historiografii ekonomicznej czy społecznej, geografii politycznej, socjologii historycznej, antropologii i etnografii porównawczej itd., umożliwiają również i inspirują refleksje filozoficzne oraz teoretyczne, których przedmiotem jest między innymi tradycja myślenia o polityce i społeczeństwie – z organizującymi ją pojęciami, konstrukcjami, modelami, zestawami opozycji, identyfikacjami źródeł konfliktów itd. – dominująca we współczesnym świecie, towarzysząca jego narodzinom i kształtująca go: liberalna demokracja rozumiana jako „geokultura” oraz ideologia nowoczesności (I. Wallerstein), wyłoniona na drodze historycznego i strukturalnego konsensusu (możliwego dzięki oświeceniowym oraz XIX-wiecznym rewolucjom społeczno-ekonomiczno-polityczno-ideologicznym), przeciwstawiona metapolityce (czyli szkieletovi instytucjonalnemu, rzekomo neutralnemu, „wolnemu od wartościowania”, niezależnemu od jakichkolwiek „wyraźnych doktryn” [liberalizm polityczny J. Rawlsa]), za którą tradycja ta stara się uchodzić. Liberalizm jako filozofia życia politycznego od kilkunastu lat poddawany jest wzmożonej „lustracji”, w wyniku której albo obwinia się go za nierozważne próby formułowania niemożliwych do urzeczywistnienia, niebezpiecznych utopii, takich jak libertarianizm, „fundamentalizm rynkowy”, neoliberalna globalizacja czy anarchokapitalizm, albo demaskuje się niezgodność teoretycznych i programowych deklaracji (republikańska emancypacja) z praktyką i konsekwencjami ich realizacji (utrzymywania, a na dobrą sprawę intensyfikowania podziałów, hierarchii i nierówności społeczno-ekonomicznych), zarówno w polityce wewnętrznej poszczególnych państw, jak i na arenie międzynarodowej.

Niniejszy artykuł stanowi próbę rekonstrukcji wspomnianych powyżej „problemów liberalizmu”, których źródłem jest w przekonaniu autora związek tej koncepcji z europocentryzmem. Relacja ta stanowi rezultat wzajemnej, zło-

zonej, dialektycznej interesowności, która ujawnia się szczególnie w dziejach i doświadczeniach kolonizacji jako historycznego procesu ekspansji Europy. Ekspansja ta wymagała odpowiedniego zaplecza światopoglądowego, które z kolei umacniało i potwierdzało się (ale było też jednocześnie wytwarzane) dzięki realizacji w coraz bardziej rozległej „czasoprzestrzeni kolonializmu”. „Narodziny Zachodu”, wraz z towarzyszącą im „technologią kolonizacji”, do których doszło w ramach tzw. długiego wieku XVI, byłyby niemożliwe bez szczególnej „ontologii”, na której zjawisko to mogło się opierać. Ontologią tą jest opisywany w drugiej połowie XX wieku przez Crowforda B. Macphersona „posesywny indywidualizm”, rozwijany w obrębie liberalnej (liberalno-demokratycznej) teorii politycznej.

Można wyróżnić dwa poziomy interpretacji i rekonstrukcji europocentryzmu przejawiającego się w konkretnych, „technologicznych” praktykach kolonizacji, w kolonizacyjnej *know-how*, które z kolei wpływają z konkretnego projektu ideologiczno-teoretycznego, ustanawiającego „ontologię” polityczną – liberalizm i liberalną demokrację¹. Pierwszy, bardziej ogólny poziom dotyczy tego, co za Michelem Foucaultem² można by nazwać procesem wytwarzania władzy (sprawiedliwości?), odróżnionym od jej funkcji interpretowanych w kategoriach legalistycznych, prawnych, zapewniających jej „przeźroczystość”, neutralność, obiektywność. W ramach „teorii jurydycznej” władza okazuje się czysto negatywna: „spełnia” się dzięki zakazom i sankcjom stosowanym w odniesieniu do innych „władz”, interesów istniejących wcześniej. Tymczasem, jak pisze Foucault, w rzeczywistości jest ona raczej częścią „gry interesów” – wyróżnioną i decydującą władzą spośród wielu innych – niż kryterium rozsądzania o konsekwencjach ich wzajemnej zgodności bądź niezgodności:

Istnieje być może po temu racja historyczna. Wielkie instytucje władzy rozwinięte w średniowieczu – monarchia, aparaty państwowe – wydołyby się z tła mnogich, już istniejących władz, w pewnym stop-

¹ Z konieczności przy okazji niniejszego artykułu muszę posługiwać się dość luźnym pojęciem „ontologii politycznej”, nawiązując do definicji podanej przez Philipa Pettita: „Każda teoria polityczna, nawet teoria dotycząca rodzajów konstytucji państwowych i procedur rządzenia państwami, zakłada refleksję na temat relacji i struktur, dzięki którym poszczególne jednostki stają się częściami określonej społeczności, narodu i państwa: refleksja taka oparta jest zatem na tym, co można by nazwać ontologią polityczną” (P. Pettit, *Rawls's Political Ontology, Politics, Philosophy and Economics*, vol. 4, no. 2 [June 2005] s. 157).

² M. Foucault, *Wola wiedzy (Historia seksualności, t. I)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 71–92.

niu im na przekór: władz topornych, powikłanych, konfliktowych, związanych z bezpośrednim lub pośrednim władaniem ziemią, posiadaniem wojsk, pańszczyzną, senioratem i wasalstwem. Jeśli wspomniane instytucje mogły się na nich zaszcześcić, jeśli zdołały, wykorzystując rozmaite taktyczne sojusze, uzyskać akceptację, to dlatego, że uchodziły za instancje regulujące, rozsądzające, ustanawiały pośród tamtych władz porządek, powściągały je oraz dokonywały podziału według ustalonych granic i hierarchii. Stojąc oko w oko z licznymi ścierającymi się potęgami, wielkie formy władzy działały ponad tymi różnorodnymi prawami jako prawna zasada o potrójnym charakterze: konstytuowały się jako jednolita całość, utożsamiały własną wolę z prawem i realizowały się za pośrednictwem mechanizmów zakazu i sankcji. Formuła *pax et iustitia* oznacza – w funkcji, do jakiej pretenduje – pokój równoznaczny metodzie zawieszenia prywatnego rozstrzygnięcia sporów. W rozwoju instytucji monarchicznej chodziło z pewnością o coś całkiem innego niż o prosty i nieskażony gmach jurysdykcji. Taki był wszakże język władzy, tak sama siebie przedstawiała i takie o niej świadectwo dawała wszelka teoria prawa publicznego stworzona w średniowieczu lub odtworzona na podstawie prawa rzymskiego. Prawo nie było po prostu orężem zręcznie używanym przez monarchów; dla ustroju monarchicznego było ono sposobem manifestowania się i formą umożliwiającą jego akceptację. Od średniowiecza począwszy sprawowanie władzy w społeczeństwach zachodnich wyraża się niezmiennie poprzez prawo. Zgodnie z tradycją sięgającą XVII czy XIX wieku przyzwyczailiśmy się do sytuowania monarchicznej władzy absolutnej po stronie bezprawia i sobiepaństwa, nadużyć, kaprysu, łaski, przywilejów i wyjątków oraz opartego na tradycji utrzymywania stanu faktycznego. Zapominamy jednak przy tym o podstawowym rysie historycznym, o tym mianowicie, że *monarchie zachodnie powstały jako systemy prawne, że znajdowały odbicie w teoriach prawa i swoje mechanizmy władzy uruchamiały pod postacią prawa*³.

W narracji przedstawionej przez Foucaulta ta kreatywna, sprawcza „suwerenność” przybiera stopniowo – w historii – charakter techniki, normalizacji i kontroli rozumianej jako władza (oraz wiedza) biologiczna, władza nad życiem, biologią (*biowładza*) człowieka (obywatela)⁴. Odnosi się ona do dziedzin

³ Ibidem, s. 79–80 (podkr. M.T.).

⁴ Ibidem, s. 121–123.

tak (wydawałoby się) różnych od siebie, niezwiązanych ze sobą, jak seksualność⁵, demografia⁶, rasizm⁷ oraz kapitalizm⁸ i kapitalistyczny neoliberalizm⁹. Wykazanie możliwości i celowości przeprowadzenia syntezy powyższych „elementów dyskursywnych” – oprócz samego projektu badania genealogii nowoczesności przez Foucaulta – dokonuje się też w obrębie koncepcji posesywnego indywidualizmu jako narzędzia rekonstrukcji ideologii liberalnej (ale też jej ewentualnej obrony). Władza wraz z właściwymi jej uprawnieniami oraz suwerennością „wytwarza” obywateli, jednostki, pojedyncze osoby – elementy „ontologii politycznej”, której głównym motywem jest nastawienie na nabywanie (*acquisitive*) oraz posiadanie (*possessive*).

Na drugim, bardziej szczegółowym poziomie analizy europocentryzmu związanego z „technologią” kolonizacji i „ontologią” liberalizmu ma miejsce odkrywanie niezgodności w obrębie istniejących oraz wciąż rozwijanych instytucji życia politycznego i społecznego („reguły i zasoby” A. Giddensa) ukształtowanych w głównej mierze przez ideologię liberalnej demokracji. Niezgodności te są wynikiem sprzeczności między deklaracjami na temat instytucji liberalizmu a sposobem wcielania ich w życie (demaskacja praktyk).

Analizując związek procesu „suwerennego wytwarzania” z europocentrycznym doświadczeniem kolonizacji, najpierw przedstawię ideę posesywnego indywidualizmu jako domeny odnoszącej się do nowożytnych i nowoczesnych „dyskursywnych praktyk” władzy (ogólny poziom rekonstrukcji europocentryzmu), po czym – z braku miejsca – zasygnalizuję jedynie kwestię znaczenia postulatów teoretycznych liberalizmu przy okazji realizacji projektu kolonizacji (poziom demaskowania konkretnych przejawów nastawienia europocentrycznego)¹⁰. W ostatniej części tekstu skupiam się na pytaniu o możliwość rehabili-

⁵ Ibidem, rozdziały IV–V.

⁶ Ibidem, rozdz. V (patrz także: M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010).

⁷ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

⁸ M. Foucault, *Wola wiedzy*, op.cit., rozdz. V (patrz także: *Naissance de la biopolitique*, Paris 2004).

⁹ Ibidem.

¹⁰ Wybrane momenty dziejów kolonizacji w perspektywie wdrażania w życie ideałów liberalnych omawiam bardziej szczegółowo w 8 rozdziale mojej książki *C.B. Macpherson a dylematy zachodniej ontologii politycznej. Próba reafirmacji tezy o indywidualizmie posesywnym* (praca habilitacyjna – w przygotowaniu). Patrz także: M. Turowski, *Samoposiadanie, nowoczesność, imperium. Próba demitologizacji i dekolonizacji liberalizmu Johna Locke'a*, „Recykling Idei” 2008, nr 10.

tacji koncepcji Crowforda B. Macphersona w kontekście studiów nad tradycją liberalizmu oraz krytyki „ontologii” współczesnej (liberalnej) demokracji.

1. Źródła ontologii politycznej Zachodu (Thomas Hobbes)

Terminu „posesywny indywidualizm” (zamiennie będą posługiwał się również zwrotem „indywidualizm posiadaczy”) Crowford B. Macpherson użył po raz pierwszy w swoim eseju pod tytułem *The Deceptive Task of Political Theory*¹¹. Zdaniem Williama Leissa¹² stanowi on nawiązanie do kategorii „społeczeństwa nabywców” (*acquisitive society*) przedstawionej przez Richarda Henry’ego Tawneya¹³, jednego z profesorów Macphersona podczas jego studiów magisterskich w London School of Economics w latach 1932–1935 (gdzie poznał również innych wpływowych w tamtym czasie w życiu politycznym Wielkiej Brytanii, uczonych i intelektualistów związanych z kręgami socjalistycznymi – Harolda Laskiego oraz Morrisa Ginsberga). Charakterystyka współczesnych problemów w funkcjonowaniu instytucji politycznych, gospodarczych i społecznych oraz norm, które leżą u ich podstaw, dokonana przez Tawneya, wyznacza treść programu rekonstrukcji dziejów liberalizmu przeprowadzonej przez Macphersona:

Nowożytne społeczeństwa nastawione są na ochronę praw ekonomicznych, z gospodarką wypełniającą – poza skrajnymi, wyjątkowymi sytuacjami – wyłącznie swoje własne cele. Tym, co nadaje specyfikę i treść ich instytucjom publicznym, programom politycznym oraz politycznej refleksji nie jest próba realizacji zadań podejmowanych w imię służby publicznej, ale zwiększenie szans jednostek na pozyskiwanie rzeczy, które uznają one za korzystne dla siebie. Gdyby zapytać je o to, co uznają za cel lub kryterium organizacji społeczeństwa, udzieliłyby odpowiedzi zbliżonej do formuły „jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi”. Jeśli jednak za cel instytucji społecznych uznamy szczęście, wówczas okaże się, że w rzeczywi-

¹¹ C.B. Macpherson, *The Deceptive Task of Political Theory*, „Cambridge Journal” 1954, vol. 7, no. 3; tekst opublikowany ponownie [w:] C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford 1973.

¹² W. Leiss, *C.B. Macpherson: Dilemmas of Liberalism and Socialism*, Montreal 1985, s. 27–28.

¹³ R.H. Tawney, *The Acquisitive Society*, New York 1920.

stości nie posiadają one żadnego wspólnego celu. Szczęście to sprawa indywidualna. Czyniąc z niego zadanie dla społeczeństwa, parcelujemy tym samym społeczeństwo, tak że staje się ono zbiorem ambicji niezliczonej liczby jednostek skupionych na przedmiotach własnych dążeń. Społeczeństwo tego typu można nazwać społeczeństwem nabywców, ponieważ główne tendencje, interesy i starania dotyczą w nim wspierania mechanizmów pozyskiwania bogactwa¹⁴.

Oczywiście, w ramach niniejszego tekstu niemożliwe jest przeprowadzenie szczegółowego wywodu dotyczącego założeń teorii „indywidualizmu posiadaczy” oraz rekonstrukcji dziejów myśli liberalnej za jej pomocą¹⁵. Ograniczę się w tym miejscu do szkicowej prezentacji tej idei oraz jej przykładowego zastosowania w analizie dzieła Thomasa Hobbesa – jednego z głównych (obok Locke’a, którego koncepcja przedstawiona jest w punkcie 2 poniżej) architektów liberalizmu oraz nowoczesnych koncepcji polityki w ogóle.

Posesywny indywidualizm można rozumieć jako podstawę ideologii (*ideologem*¹⁶) liberalizmu i nowoczesnych doktryn polityczno-społecznych. Przybiera on postać siedmiu następujących twierdzeń:

(1) Człowieczeństwo wyznaczone jest przez fakt wolności (niezależności od innych).

(2) Wolność od zależności ze strony innych jest tożsama z wolnością od jakichkolwiek relacji międzyludzkich, chyba że są one ustanawiane dobrowolnie.

(3) Jednostka rozumiana jest jako posiadacz swojej osobowości i zdolności, niemający pod tym względem żadnych zobowiązań w stosunku do społeczeństwa.

¹⁴ Ibidem, s. 29. Tawney zainicjował również badania nad ideologicznymi i teoretycznymi korzeniami przemian społeczno-ekonomicznych na początku epoki nowożytnej w dziełach „fundatorów liberalizmu” (patrz: R.H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, przeł. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1963), kontynuowane później przez autora *Political Theory of Possessive Individualism*.

¹⁵ Przedsięwzięciu temu poświęcona jest moja książka *C.B. Macpherson a dylematy zachodniej ontologii...*, op.cit.

¹⁶ Kategoria *ideologemu* została wprowadzona do współczesnego słownika teorii i filozofii polityczno-społecznej przez Fredricka Jamesona w jego analizach ideologii. Posługuję się nią właśnie w rozumieniu tego autora, który definiuje ją w następujący sposób: „[ideologem to] najmniejsza zrozumiała jednostka zbiorowych i z istoty swej antagonistycznych dyskursów klas społecznych” (F. Jameson, *O interpretacji*, przeł. M.B. Fedewicz, [w:] H. Markiewicz (red.), *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2, Kraków 1992, s. 84).

(4) Jednostka nie może pozbyć się własnych zdolności, przenieść ich „na zewnątrz”, wyobcować się stosunku do nich, może jednak użyć ich do pracy.

(5) Społeczeństwo to suma relacji rynkowych. Skoro dana jednostka jest człowiekiem tylko wtedy, gdy jest wolna, a jej wolność jest możliwa wyłącznie dzięki faktowi bycia posiadaczem (samej siebie), to społeczeństwo ludzi należy rozumieć z konieczności jako sieć stosunków między posiadaczami (dokonującymi transakcji na rynku).

(6) Skoro niezależność od innych jest podstawą człowieczeństwa, to jakiegokolwiek ograniczenie czyjejś wolności może być związane jedynie z obowiązkami i regułami zabezpieczającymi identyczne wolności innej osobie.

(7) Społeczeństwo jest „organizacją ochrony” – zabezpieczeniem własności jednostek (talentów i dóbr, które ona posiada), ustanawiającym porządek w relacjach wzajemnej wymiany (między posiadaczami)¹⁷.

Rekonstrukcja „burżuazyjnych idei” Hobbesa zajmuje największą część *The Political Theory of Possessive Individualism*. Analizy teorii politycznej Hobbesa dokonane przez Macphersona najpełniejszy kształt przybrały w jego przedmowie do słynnego wydania *Lewiatana* w serii Pelican Classics wydawnictwa Penguin Books z 1968 roku¹⁸. Bez możliwości nawet skrótowego omówienia poszczególnych punktów Macphersonowskiego wykładu (dotyczy on właściwie całego systemu wiedzy stworzonego przez autora *Lewiatana* – *De Cive* i *Elements of Law*) zajmę się jego wybranym aspektem, bezpośrednio związanym z teorią indywidualizmu posiadaczy, dotyczącym podstaw antropologii społeczeństwa i polityki. Po pierwsze chodzi tu o motywy, dzięki którym jednostki działają oraz wchodzą we wzajemne relacje, po drugie – o naturę zależności i więzi społecznych, które w ten sposób zostają ustanowione. Zagadnieniu temu poświęcone są rozdziały VI–XI *Lewiatana*.

Istota działań jednostek związana jest z kategorią pragnienia lub pożądania (apetytów). Wydaje się, że termin „pragnienie” jest bardziej odpowiedni w przypadku domeny zachowań typowych dla człowieka („pożądanie” stanowiłoby odwołanie do zwierzęcego aspektu tych zachowań), obejmujących nie tylko atawistyczne reakcje – stanowiące rodzaj materialnych gratyfikacji – wywołane prostymi bodźcami, ale również całą sferę wyobraźniowych i niemate-

¹⁷ C.B. Macpherson, *The Political Theory...*, op.cit., s. 263–264.

¹⁸ Th. Hobbes, *Leviathan* (wstęp i redakcja C.B. Macpherson), Harmondsworth 1968.

rialnych przyjemności (związanych z obecnością woli)¹⁹. Zdaniem Macphersona jednak pojęcie pożądanie należy w przypadku teorii Hobbesa uznać za znacznie bardziej trafne, ponieważ jest ono zakorzenione w fizjologii i jako takie stanowi podstawowy poziom rekonstrukcji zachowań człowieka w obrębie mechanistycznej (zajmującej się relacjami między pojęciami takimi jak narządy, nerwy, mięśnie, wyobrażenia, pamięć, rozum, bodźce, odruchy) doktryny życia społecznego wyłożonej przez Hobbesa w pierwszej części *Lewiatana*²⁰.

Na wstępie – po zrekonstruowaniu pierwszego „antropologicznego twierdzenia” Hobbesa („człowiek jest poruszany przez pożądania i niechęć”) – Macpherson dokonuje rekonstrukcji jego stanowiska na temat „wewnętrznych początków dobrowolnych ruchów” oraz procesu „deliberacji” (namysłu) (będącego źródłem wszelkich dobrowolnych ruchów). Pożądanie (apetyt) i niechęć (awersja) to nazwy „dążenia” stanowiącego „drobne początki ruchu wewnątrz ciała ludzkiego, nim przejawią się w [...] działaniach widocznych”²¹. Ruch wewnętrzny to odpowiedź na obecność ruchu zewnętrznego wykonywanego przez określone obiekty i zjawiska:

Podobnie jak we wrażeniu zmysłowym, które w rzeczywistości zachodzi w naszym wnętrzu, jest [...] tylko ruch powstały za sprawą działania przedmiotów zewnętrznych [...]; gdy działanie przenosi się od oczu, uszu i innych organów do serca, rzeczywistym skutkiem nie jest nic innego niż ruch, czyli dążenie, które polega na apetycie albo awersji, co nas zwraca lub odwraca od przedmiotu, jaki nas porusza²².

W tak zarysowanej perspektywie (istnieje tylko ruch, obiekty zewnętrzne są wciąż obecne, to znaczy wciąż wywierają wpływ na działania człowieka) ludzkie dobrowolne działania okazują się zdeterminowane przez pożądanie i niechęć. Na tej podstawie Hobbes tworzy swoją antropologię jednostki i społeczeństwa (stanowiącą wstęp do antropologii władzy), która jest wyłożona

¹⁹ C.B. Macpherson, *Introduction*, [w:] ibidem, s. 30.

²⁰ Ibidem, s. 31.

²¹ Th. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, 6.1 (cyfry odpowiadają numerom – kolejno – rozdziału oraz akapitu w wydaniu polskim *Lewiatana*), s. 128; patrz także: C.B. Macpherson, *Introduction*, op.cit., s. 31.

²² Th. Hobbes, *Lewiatan*, op.cit., 6.9, s. 131–132; patrz także: C.B. Macpherson, *Introduction*, op.cit., s. 31.

(zrekonstruowana) przez Macphersona w ramach siedmiu głównych twierdzeń²³.

Pierwsze z nich brzmi w następujący sposób:

(1) Motywację ludzkich działań stanowią pożądanie oraz niechęć²⁴.

Żeby możliwe było rozpoznanie znaczenia tych „czynników motywujących” działania ludzkie, sformułowane zostają cztery twierdzenia dotyczące samych pożądań (apetytów):

(1.1) Niektóre pożądania (nieliczne) mają charakter wrodzonych (np. pragnienie zaspokojenia głodu).

Reszta, pożądania pewnych szczególnych rzeczy określonych, to dążenia, które powstają z doświadczenia i wypróbowania ich skutków²⁵.

(1.2) Pożądania (apetyty) podlegają ciągłym zmianom.

(1.2.1) Zmiany w przypadku danego człowieka (w czasie).

(1.2.2) Różnice między poszczególnymi jednostkami. Hobbes wyklucza możliwość, żeby dany zespół okoliczności, bodźców wywoływał identyczne reakcje w przypadku wszystkich jednostek czy jednego człowieka w różnym czasie:

Że zaś konstytucja ludzkiego ciała znajduje się w ciągłej zmianie, przeto niemożliwą rzeczą jest, iżby wszystkie te same rzeczy wywoływały w nim zawsze te same apetyty i awersje; tym mniej mogą wszyscy ludzie zgodzić się ze sobą w pożądaniu niemal każdej rzeczy²⁶.

(1.3) Pożądania są nieprzerwane – trwają tak długo, jak długo trwa życie danego człowieka (i odwrotnie: życiu człowieka nieustannie towarzyszą działania stanowiące wynik pracy wyobraźni i woli):

²³ Ibidem, s. 32–37 (numeracja twierdzeń w poniższym zestawieniu została odrobinę zmodyfikowana w stosunku do wersji zaproponowanej przez Macphersona).

²⁴ Ibidem, s. 32.

²⁵ Th. Hobbes, *Lewiatan*, 6.4, s. 129.

²⁶ Ibidem, 6.6, s. 130.

życie wszak samo nie jest niczym innym niż ruchem i nie może w nim nie być pożądania czy też obawy, podobnie jak nie może w nim nie być wrażeń zmysłowych²⁷.

Człowiek nieustannie pożąda szczęścia, zadowolenia, które jest określone jako:

Stałe powodzenie w osiąganiu tych rzeczy, jakich człowiek pragnie w różnych chwilach, to znaczy stałe prosperowanie²⁸.

Czy też – zgodnie ze słowami z rozdziału XI *Lewiatana*:

I nie może już żyć człowiek, u którego zanikły pożądania, podobnie jak człowiek, u którego zatrzymał się bieg doznań zmysłowych i wyobrażeń. Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego²⁹.

(1.4) Pragnienia w przypadku poszczególnych jednostek różnią się ze względu na intensywność (siłę). Różne jednostki posiadają w sobie więcej lub mniej żądz „mocy, bogactw, wiedzy i zaszczytów”³⁰. Stanowi to konsekwencję różnic pod względem „konstytucji cielesnej” oraz wykształcenia (wychowania):

zróznicowanie zaś uczuć płynie częściowo z różnic w konstytucji cielesnej, częściowo zaś z różnego wychowania

i

nie tylko wskutek różnej kompleksji (u ludzi), lecz również wskutek tego, że różne są ich nawyki i różne wychowanie³¹.

Po zestawieniu ze sobą trzeciego i czwartego postulatu z punktu pierwszego otrzymujemy twierdzenie, zgodnie z którym ludzie nieustannie dążą do zaspokojenia swoich pożądań, jednak z tego powodu, że różnią się oni pod

²⁷ Ibidem, 6.58, s. 141.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem 11.1, s. 177–178.

³⁰ Ibidem 8.15, s. 152.

³¹ Ibidem 8.14, s. 152.

względem „nateżenia” pożądań, każdy z nich powinien „znajdować satysfakcję” na różnych „poziomach” mocy, bogactw czy zaszczytów.

Drugie twierdzenie stanowi definicję mocy jednostki:

(2) „Mocą człowieka (biorąc rzecz ogólnie) są aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”³².

Po połączeniu twierdzenia (2) z postulatami z punktów (1.3) oraz (1.4), Hobbes wygłasza ogólny wniosek:

(3) Każda jednostka zawsze poszukuje mocy, choć nie wszyscy pragną zdobyć dokładnie taką samą – i w tej samej proporcji – ilość mocy, jak pozostali.

Do punktu (3) włącznie stanowisko Hobbesa wydaje się mało kontrowersyjne i trudno je uznać za odkrywcze. Jest tak ze względu na fakt, że żadne ze sformułowanych powyżej twierdzeń nie dotyczy relacji między jednostkami lub między mocami pozostającymi do dyspozycji poszczególnych jednostek. Zagadnienie to zostaje wprowadzone do „systemu” tuż po wygłoszeniu twierdzenia (3). Zdaniem Macphersona zawiera ono kluczowe założenie, które zwykle umyka uwadze czytelników i interpretatorów koncepcji Hobbesa (które z drugiej strony doprowadziło do pojawienia się nieporozumień ze strony krytyków Macphersona)³³. Zostaje ono sformułowane niejako na marginesie opisu dwóch rodzajów mocy jednostek: oryginalnej lub przyrodzonej oraz instrumentalnej lub nabytej:

Moc przyrodzona jest doskonałością władz ciała lub umysłu, taką na przykład jak niezwykła siła, kształtna postać, roztropność, umiejętność, wymowa, szczodroblivość szlachetność. Instrumentalne są te moce, które, zdobyte dzięki tym mocom przyrodzonym albo dzięki

³² Ibidem, 10.1, s. 163.

³³ C.B. Macpherson, *Introduction*, op.cit., s. 32–33. Nieporozumienia wokół interpretacji C.B. Macphersona – wraz z jej obroną – przedstawiam w: M. Turowski, *C.B. Macpherson a dyktando...*, op.cit. W tym konkretnym przypadku chodzi o zastrzeżenia zgłoszone przez D.J.C. Carmichaela (jego zdaniem koncepcja Hobbesa nie zawiera idei „uniwersalnego konfliktu mocy”) (patrz: D.J.C. Carmichael, *C.B. Macpherson's 'Hobbes': A Critique*, „Canadian Journal of Political Science” 1983, vol. 16, no. 1). Krytykę tę Macpherson uznał za bardzo ważną, tym niemniej odrzucił jej zasadność (patrz: C.B. Macpherson, *Leviathan Restored: A Reply to Carmichael*, „Canadian Journal of Political Science” 1983, vol. 16, no. 4). Afirmację stanowiska autora *The Political Theory of Possessive Individualism* znajdziemy m.in. [w:] J. Townshend, *C.B. Macpherson and the Problem of Liberal Democracy*, Edinburgh 2000, s. 46–49; idem, *Hobbes as Possessive Individualist: Interrogating the C.B. Macpherson Thesis*, „Hobbes Studies” 1999, vol. 12, no. 1; M. Bray, *Macpherson Restored? Hobbes and the Question of Social Origins*, „History of Political Thought” 2007, vol. 27, no. 1.

sprzyjającemu losowi, są środkami i instrumentami do zdobycia większej ilości takiej mocy, jak bogactwa, dobra sława, przyjaciele i niewidoczne sprawstwo Boga, które ludzie nazywają szczęściem³⁴.

W tym punkcie wywodu pojawia się faktyczny przełom w teorii Hobbesa, dzięki któremu między innymi możliwe jest przeprowadzenie jej interpretacji w oparciu o tezę o „posesywnym indywidualizmie” (jego zaakcentowanie wytycza tym samym drogę do obrony propozycji Macphersona). Relacje międzyludzkie okazują się konsekwencją pożądania mocy, cechującego jednostki w społeczeństwie. W oparciu o różnice „dostępu do mocy” dokonuje się jej dystrybucja, przy czym moc oryginalna (przyrodzona) zdaje się mieć znaczenie źródłowe w stosunku do mocy nabytej – ta druga może istnieć jako swego rodzaju rozwinięcie tej pierwszej. Moc naturalna zdefiniowana została nie jako suma zdolności (sposobności) związanych z dysponowaniem swoim ciałem, ale jako „wybitność” („doskonałość”) tych zdolności. Po pierwsze oznacza to, że zdolności jednej jednostki muszą być porównywane, zestawiane z cechami innych jednostek. Po drugie, moc okazuje się prawdziwą mocą tylko wtedy, gdy przewyższa ona osiągnięcia innych: jej miarą jest ilość władzy, bogactwa, reputacji, przyjaźni itd., którą danej jednostce udało się zgromadzić, pokonując wszystkich innych³⁵. W związku z tym pojawia się kolejne – czwarte – twierdzenie w ramach antropologii polityki i społeczeństwa Hobbesa, którą można teraz określić antropologią mocy:

(4) Moc każdej jednostki – będąca wypadkową władz cielesnych i umysłowych oraz dalszych mocy wyprowadzonych z tej podstawy – polega na zdolności opierania się i powstrzymywania mocy innych³⁶.

Twierdzenie to oznacza kontynuację zarysowanego powyżej przełomu. Hobbes wydaje się tu zrywać z przyjętą wcześniej – w ramach założeń metodologicznych – metodą geometryczną (oznaczającą stopniową dedukcję poszczególnych pojęć wyprowadzonych z podstawowych postulatów mechanistycznych i fizjologicznych). Opinia, że moc danej jednostki z konieczności musi być rozumiana jako pojawiająca się ramach rywalizacji, na której opiera się społeczeństwo (stosunki władzy oraz sposoby wzajemnego „wartościowania”

³⁴ Th. Hobbes, *Lewiatan*, op.cit., 10.2, s. 163, 166.

³⁵ C.B. Macpherson, *Introduction*, op.cit., s. 34.

³⁶ Th. Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic: Human Nature and de Corpore Politico; De Corpore, Three Lives* (red. J. Gaskin), Oxford 1994, cz. 1, rozdz. 8, akapit 4, s. 48.

i „honorowania się” jednostek w społeczeństwie), nie wynika z wcześniejszych postulatów, ale jest efektem obserwacji, które zostają szczegółowo opisane w rozdziale X *Lewiatana* i które prowadzą do kolejnej konstatacji, przybierającej postać twierdzenia (5):

(5) Każda moc danej jednostki zostaje uzyskana na drodze zdobycia przewagi nad mocą innej jednostki.

Wszystkie moce poszczególnych jednostek zdają się pozostawać w opozycji do siebie – aby dana jednostka mogła zdobyć jakąś moc, musi przewyższyć zdolność jej nabycia, którą cechuje się inna jednostka. Twierdzenia (4) i (5) są podsumowane w słynnej formule:

WARTOŚCIĄ człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena; to znaczy wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły [mocy – M.T.]. [...] [N]ie sprzedawca, lecz kupujący określa cenę³⁷.

Gdy twierdzenia (4) i (5) – mające charakter generalizacji wyników obserwacji – zostają zestawione z wcześniejszymi twierdzeniami wynikającymi z założeń na temat fizjologii, wówczas okaże się, że pożądaniami przestają mieć charakter neutralny – stają się „zasadą szkodenia innym” (wcześniej, np. w oparciu o twierdzenia z punktu [1], można by przyjąć, że ludzie mogą – lecz nie muszą walczyć ze sobą: niektórzy z nich byłiby zadowoleni z posiadania mniejszej mocy [różnice preferencji, poziomu satysfakcji]). Ponieważ pewne osoby pragną zdobyć więcej mocy od innych (1.4), a moc rozumiana jest jako umiejętność zdobycia większej ilości określonych dóbr na drodze rywalizacji z innymi (4) i można ją uzyskać wyłącznie kosztem innych (5), oznacza to, że wszyscy poszukują możliwości opanowania (czyli przekazania sobie) niektórych mocy, które są w dyspozycji innych osób. Przekłada się to na ciągły konflikt w społeczeństwie, o czym mówi twierdzenie (6):

(6) Pożądaniami niektórych jednostek są nieograniczone.

Niemożliwe są ugoda, umiarkowanie, powściągliwość, ponieważ poszczególne osoby są zmuszone do występowania przeciwko innym, opierania się im, zdobywając w ten sposób moc (i dokonując jej transferu dla siebie) tylko wówczas, gdy mają do czynienia z jednostkami, których pożądaniami są nieograniczone (i którym mogą stawiać opór jedynie na drodze walki o moc).

³⁷ Th. Hobbes, *Lewiatan*, op.cit., 10.16, s. 167.

Ostatnie twierdzenie koncepcji Hobbesa – stanowiące rekapitulację poprzednich postulatów – brzmi:

(7) Uniwersalną inklinacją typową dla rodzaju ludzkiego jest wieczne i nieustające dążenie do mocy, które kończy się dopiero wraz ze śmiercią:

Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje ze śmiercią³⁸.

Wszyscy – zarówno osoby z „umiarkowanymi pożądaniami”, jak i ci, którzy posiadają nieograniczone zapędy – z konieczności muszą rywalizować ze sobą, starając się zdobyć więcej mocy niż ta posiadana przez innych, lub przynajmniej opierać się im (uniemożliwiając im dokonywania przejmowania własnej mocy). Działania jednego człowieka nigdy nie są nieszkodliwe w stosunku do drugiego.

2. Kontury liberalizmu i republikańskich technologii kolonizacji (John Locke)

W przypadku Hobbesa rynek stanowi metaforę społeczeństwa – jest on „targowiskiem mocy”, areną, na której „posesywni indywidualiści” rywalizują ze sobą w celu zdobycia kontroli nad zasobami ekonomicznymi³⁹. Własność stanowi jedną z postaci tych wysiłków. Dzięki własności jedna osoba może zyskać kontrolę nad drugą. Dominacja może być jednak osiągnięta i za pomocą innych środków – stąd w centrum wykładu, który znajdziemy w *Lewiatanie*, znajduje się odwołanie do potrzeby silnego państwa, które trzymałoby w ryzach niedozwolone sposoby konkurowania na rynku. Jak już zostało wspomniane wcześniej, władza to jej nadwyżka⁴⁰ – moc wywierania wpływu na innych, podporządkowywania ich sobie (a nie zasada współistnienia w równowadze, w rów-

³⁸ Ibidem, 11.2, s. 178.

³⁹ É. Balibar, *‘Possessive Individualism’ Reversed: From Locke to Derrida*, „Constellations” 2002, vol. 9, no. 3, s. 302.

⁴⁰ Patrz: ibidem; patrz także: C.B. Macpherson, *Introduction*, op.cit., s. 25–31.

ności – równość, ta obywatelska, musi zostać wymuszona) w oparciu o takie czynniki jak własność, urzędy czy talenty⁴¹.

Konstrukcja Locke’a jest całkowicie odmienna. Człowiek, jednostka w jego ujęciu, to zarówno *homo oeconomicus*, jak i *homo politicus*: własność (dominium) nie należy do władzy (imperium), to raczej władza pochodzi z własności. Własność jest czynnikiem socjalizującym jednostki żyjące w społeczeństwie w warunkach kształtującej go unii⁴². Pojawia się tu jednak trudne i niezmiernie interesujące pytanie o status wyborów dokonywanych przez jednostki jako członków społeczeństwa obywatelskiego – pytanie dotyczące wolności: kto lub co jest podmiotem wolności? Czy jest nim człowiek rozumiany jako osoba-posiadacz, jednostka nastawiona na pozyskiwanie, a może chodzi tu o zasadę tworzącą i rozdziałającą poszczególne formy władzy – samą własność? Jak wykazał Étienne Balibar, wbrew intuicji i narzucającej się odpowiedzi – zdaje się za nią przemawiać samo rozumienie doktryny liberalnej jako „języka uprawnień jednostki”⁴³, której Locke jest jednym z fundatorów, gdzie wszystkie aspekty życia społecznego interpretowane są przez pryzmat racji i interesów konkretnych jednostek, a nie przez odwołanie do konceptualnych, z natury totalizujących i opresyjnych, twórców – należy wybrać raczej ten drugi wariant: to własność „tworzy” istotę posiadacza, formuje go, daje mu siłę, moc oraz zdolność do działania, czyli, w języku Locke’a – życie i pracę⁴⁴. W *Drugim traktacie o rządzie* Locke’a znajdziemy dwa rozumienia słynnego równania: z jednej strony „Wolność i Własność to inne nazwy Życia”⁴⁵, ale jednocześnie „Własność jest nazwą zbiorczą Życia, Wolności i Majątku”⁴⁶. Własność to zatem warunek wolności i swobód – tylko posiadacz, właściciel może być naprawdę niezależnym i wolnym obywatelem: dzięki własności (którą Balibar nazywa Kon-

⁴¹ É. Balibar, *Possessive Individualism’ Reversed...*, op.cit., s. 302.

⁴² Ibidem.

⁴³ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 24–29, 49–50.

⁴⁴ É. Balibar, *Possessive Individualism’ Reversed...*, op.cit., s. 302.

⁴⁵ „Człowiek rodzi się, jak to już zostało udowodnione, z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania ze wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury [...]. Z natury więc dysponuje on władzą [...] zachowania swej *własności*, to znaczy swego *życia, wolności i majątku*”. J. Locke, *Traktat drugi*, w: idem, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, § 87, s. 222; patrz także: É. Balibar, *Possessive Individualism’ Reversed...*, op.cit., s. 302.

⁴⁶ „Oto przyczyna dla której szuka on [człowiek – M.T.] społeczeństwa i chce przystąpić do niego wraz z innymi, którzy już się zjednoczyli albo mają zamiar się zjednoczyć dla wzajemnego zachowania swego życia, wolności i majątku, które określam wspólnym mianem *własności*”, J. Locke, *Traktat drugi*, op.cit., § 123, s. 251 [podkr. w oryginale].

stytutową) dochodzi do „uprawomocnienia”, prawnego usankcjonowania życia jednostki w obrębie wspólnoty politycznej (tradycyjna wykładnia liberalizmu). Oznacza to jednak jednocześnie, że w rzeczywistości to sama własność staje się warunkiem wolności – daną jednostkę można uznać za obywatela państwa, unii politycznej, jedynie pod warunkiem, że posiada ona jakąkolwiek własność (krytyczne rozumienie „treści” doktryny liberalnej)⁴⁷. Ta swoista dialektyka towarzysząca wywodowi Locke’a na temat teorii własności, któremu poświęcony jest słynny rozdział V *Traktatu drugiego*, znajduje odzwierciedlenie w najbardziej mrocznych i złowróżbnych fragmentach rozprawy Locke’a:

Jednakże jest jeszcze inny rodzaj sług, których określam szczególnym mianem niewolników, a więc ludzi będących jeńcami wziętymi do niewoli w sprawiedliwej wojnie [...] [L]udzie ci tracąc swe życie, a wraz z nim wolność i majątek, znajdują się w stanie niewoli i nie są zdolni do dysponowania żadną własnością, nie mogą więc w tym stanie być traktowani jako członkowie społeczeństwa obywatelskiego, którego przecież naczelnym celem jest zachowanie własności⁴⁸.

W takich warunkach dochodzi do kolejnego „przesunięcia znaczeniowego” – sensem Własności Konstytutywnej jest brak odniesienia do jakichkolwiek, wcześniej istniejących instytucji: sama jednostkowość (ponownie – jako metafizyczna zasada, a nie jako polityczno-prawno-egzystencjalna osoba) konstituuje swoją własność. Oznacza to, że tak naprawdę wolna jest własność, a nie posiadacz. Konkretny podmiot może identyfikować się z tą własnością, definiującą jego istotę, wyłącznie wtedy, gdy uznaje swoją tożsamość w rzeczywistym akcie zawłaszczenia i nabycia⁴⁹. W doktrynie Locke’a jednostka zwraca się ku jednemu autorytetowi i źródłu – samej sobie, czyli źródłu transcendentalnej władzy posiadania, której jest ona nosicielem i powiernikiem.

Stanowisko powyższe może nasuwać pewne wątpliwości. Wydaje się ono wystawione na zarzut (postawiony Locke’owi i tak ujętej tradycji kontraktuali-

⁴⁷ C.B. Macpherson, *Political Theory...*, op.cit., s. 222–238, 247–262; patrz także: J. Cohen, *Structure, Choice, and Legitimacy: Locke’s Theory of the State*, „Philosophy and Public Affairs” 1986, vol. 15, no. 4), s. 301–302, przypis 3; M. Turowski, *Korzenie liberalno-demokratycznego antyegalitaryzmu. Kilka uwag o idei własności i praw obywatelskich w teorii politycznej Johna Locke’a*, [w:] Ł. Nysler (red.), *Konflikt – Wykluczenie – Demokracja II. Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej*, Wrocław 2011.

⁴⁸ J. Locke, *Traktat drugi*, op.cit., § 85, s. 221.

⁴⁹ É. Balibar, *Possessive Individualism’ Reversed...*, op.cit., s. 303.

stycznej już przez Kanta i Marksa) o nieuprawnione pomieszczenie dwóch porządków – osobowego i rzeczowego. Osób nie można traktować jako rzeczy – przedmiotem posiadania, zawłaszczania są wyłącznie rzeczy. Zdaniem Balibara zastrzeżenie to bazuje jednak na odmiennym założeniu teoretycznym (formalnoprawnym) niż idea Locke’a, która jest przede wszystkim koncepcją antropologiczną. Posiadanie i samo-posiadanie odnoszą się do faktu wykonywania przez jednostkę pracy nad swoją własnością-człowieczeństwem (wolność), co pociąga za sobą kluczową sprzeczność, przeciwieństwo (ale też i wynikającą z niego jedność), charakterystyczne dla nowożytnej kondycji podmiotowości⁵⁰. Jednostka pozostaje w pełni oddana swoim działaniom, jest w nich obecna, czyli podlega „alienacji” ku zewnętrznej rzeczywistości i skutkom w ten sposób wywołanym, jednocześnie nie doświadczając żadnych przemian: z jednej strony „jest ona swoimi działaniami”, z drugiej – działania te są w stosunku do niej obce. Napięcie to można usunąć jedynie wówczas, gdy uświadomimy sobie, że odnosi się ono do normatywnego wymiaru związanego z odpowiedzialnością podmiotu, która jest najistotniejszym elementem procesu pracy: źródło własności stanowi aktywność produkcyjna. Taki właśnie jest sens najczęściej przytaczanej i najbardziej znanej konstatacji z V rozdziału *Drugiego traktatu o rządzie*:

Tak więc trawa, którą gryzie mój koń, darń, którą ścina mój sługa, czy kruszec, który wydobywam w miejscu, gdzie jestem wraz z innymi uprawniony to czynić, stają się moją *własnością* [...]. Moja *praca* wydobyla je ze wspólnego stanu, w którym znajdowały się uprzednio i ustanowiła w nich moją *własność*⁵¹.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ J. Locke, *Traktat drugi*, op.cit., § 28, s. 182 [podkr. w oryginale]. Sformułowanie „mój sługa” należy oczywiście rozumieć z uwzględnieniem uwag z przypisu 29 powyżej i cytatów, do których odnoszą się przypisy 33–34 poniżej. Z drugiej strony, twierdzenie zawarte w niniejszym cytacie można uznać za podstawę słynnej „laborystycznej koncepcji wartości” (wartości opartej na pracy), doszukując się w ten sposób pokrewieństwa między ideami Locke’a i Marksa (dzięki czemu ten pierwszy, wbrew tezie o „posesywnym indywidualizmie”, prezentowałby się jako rzecznik egalitaryzmu). Identyfikacji takiej dokonuje m.in. James Tully, najczęściej przytaczany, najbardziej chyba „dotkliwy” krytyk Macphersonowskiej interpretacji liberalizmu Locke’a (patrz np. J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge 1980, s. 62–64, 131–142). Stanowisko Tully’ego w sposób jednoznaczny odrzuca G.A. Cohen (*Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge 1995, s. 188–194).

Z definicją własności Locke’a wiąże się kolejna kluczowa formuła jego rozprawy, stanowiąca bezpośrednią podstawę dla doktryny indywidualizmu posesywnego – „każdy człowiek dysponuje *własnością* swej *osoby*”⁵². Życie, swobody, posiadane dobra przestają być rozumiane jako rzeczy, obiekty, przedmioty, które można osiąść. Chodzi tu raczej o sam „ruch” ich nabywania – proces uprawnionego, usankcjonowanego przez prawo i konstytucję polityczną zawłaszczania, który jest „ruchem życia”, oznaczającym penetrację i asymilację rzeczy. Rzekoma sprzeczność między światem przedmiotów zewnętrznych (posiadanie świata) a światem człowieka-osoby (samo-posiadanie) zostaje usunięta: następuje połączenie tych domen w sojuszu zawłaszczenia i własności, gdzie „być” oznacza „mieć”. Różnicowanie osób i rzeczy może się dokonać dopiero od tego punktu źródłowej jedności. Locke nie twierdzi, że „osoby (w ogóle, w sensie abstrakcyjnym) posiadają czy mają siebie”, tylko że „każda konkretna jednostka ludzka posiada własność swojej osoby” – jest jej wyłącznym dysponentem („nikt nie ma do niej [do własności danego człowieka – M.T.] żadnego uprawnienia poza nim samym”⁵³). Konsekwencją tej konstrukcji jest absolutna zamienność między dyskursem wyzwolenia jednostki od poddania i podporządkowania w każdej postaci (niewolnictwo) a dyskursem władzy – mocy posiadania⁵⁴.

Dopiero na tak zarysowanym horyzoncie pojawia się w konstrukcji Locke’a zagadnienie, od którego rzekomo miał on rozpocząć swoje rozważania (fundujące tradycję liberalną), czyli próba uporania się z napięciem między „naturalnym uspołecznieniem” (lub egoizmem) a „sztuczną wspólnotą”. Samolubna jednostka posiada naturalne dyspozycje, skłonności do stawiania się członkiem „sztucznej”, handlowej, rynkowej wspólnoty. Dyspozycje te dochodzą do głosu w przypadku pracy (relacja jednostki do tego, co zewnętrzne wobec niej i w związku z tym wspólne wszystkim jednostkom) prowadzącej do zawłaszczenia (samoposiadanie). Wspólnota zostaje poddana dekonstrukcji, a następnie odbudowana za pomocą idei własnej-własności jednostki, która konstytuuje wspólnotę, aby tworzyć samą siebie: prywatyzacji natury towarzyszy jej socjalizacja, a także socjalizacja jednostki-samo-posiadacza.

⁵² J. Locke, *Traktat drugi*, op.cit., § 27, s. 181 [podkr. w oryginale].

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Patrz: cytat, do którego odnosi się przypis 52 powyżej.

Dyskursy emancypacyjne, poszukując źródeł i możliwości uzasadnienia swoich roszczeń przez odwołanie się do anty-absolutystycznej doktryny Locke'a, podkreślają inne fragmenty jego dzieła, niż te wskazane w powyższej rekonstrukcji. Chodzi tu głównie o analizy, rozróżnienia i sformułowania, które znajdziemy w rozdziale IV *Traktatu drugiego* („O stanie wojny”)⁵⁵ czy w paragrafie następującym bezpośrednio po 85⁵⁶, mówiącym o autonomii i prawach kobiet oraz odrzucającym w sposób zdecydowany patriarchy⁵⁷. Jednak również te ustępy – ze względu na znajdujące się w nich „wtręty”, takie jak „z wyjątkiem niewolników” (kiedy jest mowa o ograniczeniach nie-patriarchalnej władzy)⁵⁸ – skłaniają do zakwestionowania „republikańskiej wykładni”, którą mają one wspierać. Tego rodzaju napięcia, niezgodności, sprzeczności i niekonsekwencje pojawiające się w tekście Locke'a – utrudniające jego percepcję w ramach jednolite i linearnie rozumianej ewolucji doktryny liberalnej – stanowią również wskazówkę dla sposobu uwzględnienia jego dzieła, a także dzieła Hobbesa, w rozważaniach nad relacją między „ontologią” posesywnego indywidualizmu a „technologią” kolonizacji w perspektywie pytania o europocentryzm. Można by argumentować, że stwierdzenie „z wyjątkiem niewolników” to nieistotny „osad historyczny”, konsekwencja czasów, w których żył Locke. A jednak, jak utrzymuje Charles W. Mills⁵⁹, fakt, że autor *Dwóch traktatów o rządzie* posiadał udziały w Royal African Company, firmie zajmującej się kolonizacją Ameryki Północnej i handlem niewolników, oraz pomagał przy tworzeniu podstaw konstytucji kolonii Carolina, w której uprawomocnione zostało niewolnictwo, ma zasadnicze znaczenie dla dynamiki rozwoju i kształtu myśli zarówno samego Locke'a, jak i liberalizmu w ogóle⁶⁰. Twierdzenie to okazuje się tym bardziej uzasadnione, że zgodnie z najnowszymi badaniami

⁵⁵ Np.: „Ten, kto próbuje poddać innego człowieka swej absolutnej władzy, wstępuje z nim w stan wojny [...]. Nikt przecież nie może zmierzać do poddania mnie swej absolutnej władzy, jeśli nie zmusi mnie siłą do tego, co jest sprzeczne z uprawnieniem do mojej wolności, a więc jeśli nie uczyni mnie niewolnikiem” (ibidem, § 17, s. 174) czy: „Celem bowiem prawa jest opieka nad niewinnymi i naprawienie im wyrządzonych szkód przez stosowanie go wszystkich, którzy mu podlegają” (ibidem, § 20, s. 177).

⁵⁶ Patrz: przypis 49 powyżej.

⁵⁷ Patrz: J. Locke, *Traktat drugi*, op.cit., § 86, s. 221–222.

⁵⁸ Patrz: ibidem, s. 222.

⁵⁹ Ch.W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaca 1997.

⁶⁰ Ibidem, s. 68.

przeprowadzonymi przez Davide’a Armitage’a⁶¹, zaangażowanie Locke’a w prace nad zmianami w konstytucji stanu Karolina nie było jednorazowym „incydentem”, związanym np. z koniunkturą polityczną czy zobowiązaniami towarzyskimi. Redagował on również późniejszą wersję tego dokumentu z 1682 roku (prawdopodobnie w tym samym roku powstał też słynny rozdział V [„O własności”] *Traktatu drugiego*, dołączony do tego dzieła – skomponowanego pierwotnie między 1679⁶² a początkiem 1682 roku – jako osobny, a w przypadku niektórych argumentów i wywodów, również „niedopasowany” [nierepublikański?] element⁶³).

Spostrzeżenie powyższe powinno oznaczać w obrębie niniejszych refleksji moment przejścia ku rekonstrukcji sposobu „realizacji” ontologii posesywnego indywidualizmu w warunkach projektu kolonializmu, gdzie dochodzi do ujawnienia europocentrycznego oblicza liberalizmu jako doktryny politycznej wyrażającej *stricte* zachodnie „interesy” wobec kolonizowanego „innego”. Jednak zgodnie z zastrzeżeniem sformułowanym we *Wstępie* nie ma tu możliwości podjęcia tego typu analiz. Zamiast nich poniżej zaprezentowana jest próba reafirmacji koncepcji Macphersona, opisującej proces „wytwarzania” indywidualizmu posesywnego jako ontologii zachodniej demokracji.

3. „Ontologia polityczna zachodniej demokracji” – reafirmacja

Próby obrony zasadności posługiwania się tezą o indywidualizmie posesywnym w perspektywie rekonstrukcji dziejów podboju kolonialnego chciałbym doko-

⁶¹ D. Armitage, *John Locke, Carolina, and the ‘Two Treatises of Government’*, „Political Theory” 2004, vol. 32, no. 5.

⁶² Data wyznaczająca początek tzw. *Exclusion Crisis*, czyli protestów przeciwko wstąpieniu na tron brytyjski katolickiego króla Jakuba II oraz odsunięcia go od władzy, co ma stanowić dowód na wyłącznie polityczno-prawne (konstytucyjne), a nie społeczno-ekonomiczne (jakby chciał C.B. Macpherson) podłoże powstania *Drugiego traktatu* oraz całej teorii politycznej Locke’a (pogląd wysunięty po raz pierwszy przez Petera Lasletta w jego „Przedmowie” do wydania *Dwóch traktatów* z 1960 r. (patrz: J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge 1960); patrz także: J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, Cambridge, s. 43–57).

⁶³ D. Armitage, *John Locke, Carolina...*, op.cit., s. 605–606, 614–617. Patrz także: C. Pateman, Ch.W. Mills, *Contract and Domination*, Cambridge 2007, s. 51–52, s. 52, przypis 19; M. Turowski, *Samoposiadanie...*, op.cit.

nać w ramach kilku uwag na marginesie lektury dzieła Richarda Tucka⁶⁴, wybitnego historyka nowożytnej myśli politycznej, który swego czasu był jednym z głównych krytyków koncepcji wyłożonej w *The Political Theory of Possessive Individualism*⁶⁵.

Do najczęściej podnoszonych wątków krytyki koncepcji Macphersona należy stwierdzenie faktycznej „nieobecności” kategorii rynkowych, ekonomicznych nie tylko w dziełach poddanych analizie w *The Political Theory of Possessive Individualism*, ale w myśli politycznej XVI–XVII wieku w ogóle. Zgodnie z interpretacjami zaproponowanymi przez autorów takich jak James Tully i Richard Tuck⁶⁶, centralnym zagadnieniem, którym zajmowali się ówczesni filozofowie państwa i społeczeństwa, była idea pokoju, a relacje międzyludzkie ujmowano przez pryzmat kategorii prawnych (koncepcja prawa naturalnego), a nie – wbrew temu, co miał twierdzić Macpherson – przez odwołanie do konstruktów *homo oeconomicus*.

Możliwość przywrócenia koncepcji posesywnego indywidualizmu jako pełnoprawnego „narzędzia analitycznego” w historiografii nowożytnej teorii politycznej, szczególnie tej należącej do tradycji liberalnej, pojawia się współcześnie między innymi w związku ze wspomnianymi wcześniej przedsięwzięciami mającymi na celu ujawnienie relacji i zależności między liberalizmem jako doktryną polityczną a europejskim projektem ekspansji kolonialnej i imperialnej (z towarzyszącym mu motywem zawłaszczania – nabywania praw do posiadania)⁶⁷. Jednym z autorów, który zapoczątkował tego rodzaju „proces

⁶⁴ R. Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order. From Grotius to Kant*, Oxford 1999.

⁶⁵ Jedną z konsekwencji ukazania się głównego dzieła C.B. Macphersona było pojawienie się „dziwnego konsensusu” akademickiego, w wyniku którego doszło do definitywnej eliminacji tezy o indywidualizmie posesywnym z dyskursu teorii politycznych i społecznych. Osobliwość tej „powszechnej zgody” związana jest z faktem, że ma ona stanowić reakcję na rzekomą „ortodoksję”, którą jednak propozycja Macphersona tak naprawdę nigdy się nie stała (patrz: J. Townshend, *C.B. Macpherson...*, op.cit., s. 3, 39, 77–83; patrz także: A. Carter, *Of Property and the Human; or, C.B. Macpherson, Samuel Hearne, and Contemporary Theory*, „University of Toronto Quarterly” 2005, vol. 74, no. 3, s. 830). Większość przełomowych opracowań nadających ton dyskusjom nad dziedzictwem myśli liberalnej, toczącym się w latach 70.–90. XX w., autorstwa P. Lasletta, A. Ryana, M. Seligera, J. Dunna, J. Tully’ego, R. Tucka, R. Ashcrafta, M.H. Kramera (w przypadku naszego kraju – polskiego tłumacza *Dwóch traktatów o rządzie* oraz historyka liberalizmu, Zbigniewa Raua), zawiera odrzucenie poszczególnych punktów interpretacji zaproponowanej przez Macphersona.

⁶⁶ J. Tully, *A Discourse on Property*, op.cit.; R. Tuck, *Hobbes*, Oxford 1989.

⁶⁷ Patrz: przypis 68 powyżej.

demaskowania” jest James Tully⁶⁸. Książka Richarda Tucka *The Rights of War and Peace* powstała w dużej mierze dzięki inspiracji dziełem Tully’ego⁶⁹.

W pracy Tucka przeprowadzony został jeden z najbardziej dotkliwych ataków na – powszechny zarówno w wyobraźni „popularnej”, jak i w piśmiennictwie naukowym – obraz liberalizmu jako doktryny oporu wobec opresji w imię uniwersalnych praw i wolności – szczególnie w perspektywie „uniwersalnych wartości”, takich jak prawa człowieka i relacji na arenie międzynarodowej. Zgodnie z obowiązującą wykładnią, doktryna ta wywodziła się z teorii praw naturalnych oraz idei kontraktu, szczególnie w tych ich wersjach, które zaczęły pojawiać się w Europie od XVII wieku, prezentujących proces formowania rządu przedstawicielskiego w wyniku zgody, oraz w oparciu o reguły rządzące stosunkami między cywilizowanymi (to znaczy – ostatecznie – realizującymi założenia liberalizmu) państwami na arenie międzynarodowej⁷⁰.

Tuck kwestionuje zarówno dotąd obowiązującą wizję narodzin i ewolucji liberalizmu, jak i „treść” tej tradycji teoretycznej. Autor skupia się przede wszystkim na relacjach między doktryną a jej konsekwencjami praktycznymi, politycznymi w dziedzinie stosunków międzynarodowych (szczególnie w kontekście „teorii [legitymizacji] wojny”). Poszukując ich źródeł dla liberalizmu i teorii praw naturalnych, zestawia ze sobą dwie wczesnonowożytne tradycje: Luisa de Moliny, hiszpańskiego tomisty, profesora teologii i filozofii na uniwersytecie w Evora, oraz Alberico Gentilego – włoskiego humanisty, protestanta, który z powodu prześladowań musiał emigrować do Anglii, gdzie został profesorem na uniwersytecie w Oksfordzie⁷¹. Zgodnie z tą pierwszą tradycją wojna była dozwolona wyłącznie jako środek obronny, defensywny (lub mający na celu doprowadzenie do uzyskania reparacji za straty poniesione w wyniku obcej agresji). Nie dopuszczała ona możliwości podejmowania wyprzedzają-

⁶⁸ J. Tully, *Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights*, [w:] idem, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge 1993 (inna wersja tego tekstu [w:] G.A.J. Rogers (red.), *Locke’s Philosophy: Content and Context*, Oxford 1994); *Placing the Two Treatises*, [w:] N. Phillipson, Q. Skinner (red.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge 1993; J. Tully, *Strange Multiplicity*, op.cit.; *Public Philosophy in a New Key*. Vol. II: *Imperialism and Civic Freedom*, Cambridge 2008.

⁶⁹ R. Tuck, *The Rights of War and Peace*, op.cit., s. vi (Przedmowa).

⁷⁰ Patrz: P. Gowan, *The Origins of Atlantic Liberalism* (recenzja książki R. Tucka, *The Rights of War and Peace...*, op.cit.), „New Left Review” 2001, no. 8.

⁷¹ R. Tuck, *The Rights of War and Peace...*, op.cit., s. 16–17; patrz także: P. Gowan, *The Origins...*, op.cit., s. 151.

cych działań zbrojnych, a tym bardziej podboju obcych – barbarzyńców⁷². Z kolei w ramach tradycji, której przedstawicielem był Gentile – czerpiący z myśli Machiavellego, Bacona oraz rzymskich, filozofów polityki, oratorów i historyków – wojnę można było rozumieć również przez pryzmat idei „samozachowania”, z wizją konfliktu jako naturalnego stanu w życiu politycznym oraz międzynarodowym⁷³. Wkład Gentilego do tej tradycji polegał na usprawiedliwieniu podboju i ekspansji kolonialnej w imię obrony wartości ogólnoludzkich przeciwko społeczeństwom uznanym za „wynaturzone”, niekierującym się uznanym kodeksem moralnym stanowiącym wyraz praw naturalnych⁷⁴.

Zdaniem Tucka, nowożytna, nowoczesna teoria stosunków międzynarodowych – przedstawiona w najbardziej dojrzałej i pełnej postaci przez Hugo Grotiusa⁷⁵ – oparta była na tradycji rozumienia praw naturalnych rozwijanej przez Gentilego. Jego koncepcję samozachowania należy ponadto powiązać z pracami myślicieli akcentujących sceptycyzm w dziedzinie wartości, takich jak Michel de Montaigne i Pierre Charron. Filozofowie ci nawoływali do odrzucenia „pasji” i ideologicznej żarliwości w sferze praktyki moralnej, która powinna zamiast tego bazować na chłodnej – „neutralnej” i ostrożnej – kalkulacji interesów w obrębie stanu natury, postrzeganego jako coś realnego, a nie skonstruowanego, hipotetycznego, przydatnego wyłącznie jako kategoria logiczna, pomocna w namyśle dotyczącym przejścia z porządku przedpolitycznego do obywatelskiego⁷⁶. Grotius sformułował dwie fundamentalne zasady wywodzące się z prawa natury, będące konsekwencją połączenia wyżej wymienionych kwetyzmu moralnego oraz realizmu politycznego: po pierwsze – prawo do obrony życia oraz unikania wszelkich zagrożeń, po drugie – prawo do pozyskiwania i zachowania tego, co jest przydatne pod względem utrzymania się przy życiu. Dzięki nim wyprowadził dwa zakazy: jeden dotyczący przemocy fizycznej, drugi zabraniający przejmowania tego, co zostało wcześniej zawłaszczone⁷⁷. Grotius poświęcił znaczną część „Prolegomeny” do swojego dzieła *De Indis (O Indiach*; wydane dopiero w XIX wieku pt. *De Iure Praedae*

⁷² R. Tuck, *The Rights of War and Peace...*, op.cit., s. 51–57.

⁷³ Ibidem, s. 18–19.

⁷⁴ Ibidem, s. 34; patrz także: P. Gowan, *The Origins...*, op.cit., s. 151.

⁷⁵ R. Tuck, *The Rights of War and Peace...*, op.cit., s. 78.

⁷⁶ Ibidem, s. 5–8.

⁷⁷ Ibidem, s. 85.

[*O prawie do grabieży*]) na rozpatrzenie zależności między dwoma wcześniejszymi a dwoma kolejnymi prawami. Prawo do samozachowania określone zostało ostatecznie jako nadrzędne, mające wyższą sankcję niż reguła nieszkodzenia innym. Relacje między jednostkami zostały ujęte w duchu „praw negatywnych” – każdy powinien troszczyć się przede wszystkim o własną „dobrą fortunę”, a nie wypełniać „pozytywnych obowiązków” związanych z pomocą bliźnim⁷⁸. Moralność – oraz idea społeczeństwa – zostaje sprowadzona do relacji karania lub nagradzania w perspektywie wpływu na samozachowanie jednostek. Zdaniem Tucka tego rodzaju minimalizm umożliwił Grotiusowi zaprezentowanie spójnej doktryny politycznej i społecznej, w obrębie której stosunki między jednostkami mają być odzwierciedleniem relacji między państwami (a nie odwrotnie, jak to ma miejsce, gdy przyjmiemy tradycyjną wykładnię dziejów oraz „treści” teorii liberalnej) jako suwerennymi potęgami, których zapędy są hamowane dzięki bardzo ograniczonej – i w sensie idealnym regularnie uszczuplanej – liście zakazów oraz wzajemnych zobowiązań⁷⁹.

Odwracając kierunek w relacji „modelowania” z „jednostka → państwo” na „państwo → jednostka” Grotius dał wyraz właściwym motywacjom, ze względu na które powstała jego teoria: chodziło o obronę interesów holenderskich w początkowej fazie ekspansji kolonialnej i imperialnej tego kraju (przede wszystkim – w Azji)⁸⁰. *De Indis*, pierwsze większe dzieło napisane przez tego autora, jest traktatem broniącym prawa przejęcia (grabieży) znacznego portugalskiego transportu srebra przez kapitana Kompanii Wschodnioindyjskiej w 1603 roku. Kapitanem tym był kuzyn Grotiusa, Jacob van Heemskerck⁸¹. Doktryna, która została wyłożona w tej rozprawie, oparta jest na specyficznym rozumieniu jednostki, osoby, która zostaje utożsamiona z „przedsiębiorcą” zdolnym dbać w odpowiedni sposób o swoje interesy, zawierającym w razie konieczności umowę z innymi tego typu jednostkami, które występują razem jako „kompania” (spółka) mogąca między innymi prowadzić działania wojenne na zasadach identycznych, jak ma to miejsce w przypadku suwerennych państw, których motywacje w działaniu są interpretowane tak jak motywacje jednostek

⁷⁸ Ibidem, s. 86–87.

⁷⁹ Ibidem, s. 84–85.

⁸⁰ P. Gowan, *The Origins...*, op.cit., s. 152.

⁸¹ R. Tuck, *The Rights of War and Peace...*, op.cit., s. 79–80.

– jako uniwersalne, wymagające ochrony i obrony (karania) w przypadku ich realnego lub potencjalnego naruszenia⁸².

Tak rozumiane zależności między suwerennością jednostek a państw następują, w języku Hobbesa – który (jak stwierdzamy po raz kolejny w niniejszym tekście, okazuje się tu raczej sprzymierzeńcem dla Locke’a, a nie negatywnym przykładem, do którego musiałby się on dystansować⁸³) czerpie mocno z myśli Grotiusa⁸⁴ – przybierają postać refleksji nad mocą oraz dążeniem do zdobycia przewagi – a nie równowagi – w relacjach międzyludzkich. Rywalizacja tego rodzaju – opisywana przez Hobbesa, który również rozwijał swoje poglądy między innymi w kontekście doświadczeń z ekspansją kolonialną i handlem dalekomorskim⁸⁵ – odbywa się na warunkach wyznaczonych przez prawa naturalne, których łamanie i nieprzestrzeganie (bycie niecywilizowanym, o czym miało świadczyć utrzymywanie kontaktów seksualnych ze zwierzętami czy jedzenie ludzkiego mięsa, żeby wymienić tylko dwa z licznych przykładów podawanych przez Gentilego⁸⁶) – grozi agresją ze strony państwa reprezentującego interes „społeczności ogólnoludzkiej”⁸⁷ oraz utratą suwerenności. To ostatnie zagadnienie pojawia się w koncepcji Grotiusa w późniejszym okresie (*De Iure Belli ac Pacis* [*O prawie wojny i pokoju*], 1617) ze względu na stopniową zmianę charakteru aktywności międzynarodowej Holandii: oprócz prowadzenia wymiany zaczęła ona praktykować również aneksje i zajęcia ziemi⁸⁸ (do listy „kryteriów barbarzyństwa” Gentilego Grotius dodaje „zabijanie przez Indian tych, którzy przybyli, aby osiedlić się wśród nich”⁸⁹). Locke zradycalizował jeszcze bardziej niż Hobbes doktrynę „imperialistycznego egoizmu” zaproponowaną przez Grotiusa, uzasadniając zabijanie niewolników oraz okupo-

⁸² P. Gowan, *The Origins...*, op.cit., s. 152.

⁸³ O faktycznej „admiracji” Locke’a wobec Hobbesa – która jednak nigdy nie została wyraźnie sformułowana – pisze m.in. Maurice Cranston, autor najbardziej autorytatywnej jak na razie biografii autora *Dwóch traktatów o rządzie* (M. Cranston, *John Locke: A Biography*, London 1957, np. s. 61–63 [patrz: idem, *John Locke*, Harlow 1961, s. 6]).

⁸⁴ Ponadto mógł on również słuchać wykładów Gentilego na uniwersytecie w Oksfordzie (patrz: R. Tuck, *The Rights of War and Peace...*, op.cit., s. 126).

⁸⁵ Ibidem, s. 126–128.

⁸⁶ Ibidem, s. 34.

⁸⁷ Analiza tej kategorii, którą posługiwał się Gentile, nawiązując do rzymskich koncepcji politycznych: ibidem, s. 34–47.

⁸⁸ Ibidem, s. 103–104.

⁸⁹ Ibidem, s. 103.

wanie ziemi Indian (zabronienie im dostępu do niej), a także dławienie oporu wobec kolonistów w celu rozwinięcia tam rolnictwa⁹⁰.

W książce Tucka uderza brak odniesień do dzieła autora *Teorii politycznej posesywnego indywidualizmu*, nawet we fragmentach, które jawią się jako jednoznacznie „Macphersonowskie” (na przykład w przypadku analizy teorii ekskluzywnych, eliminujących jakiegokolwiek zobowiązania społeczne, praw własności u Locke’a⁹¹ czy opisu stanu natury u Hobbesa, który cechuje brak podstaw do komunikacji i porozumienia ze względu na nadrzędną funkcję zasady samozachowania, którą kierują się wszystkie jednostki⁹², a także w swoistym uzupełnieniu koncepcji Macphersona o wątek konfliktu i egoistycznych, prywatnych interesów w doktrynie Kanta, nieanalizowanej przez samego autora *Political Theory of Possessive Individualism*⁹³). Trudno zrozumieć tego rodzaju pominięcie, wykluczenie. Można jedynie wyrazić żal z tego powodu i stwierdzić jego negatywne skutki i dla samej pracy Tucka, i dla współczesnych debat na temat dziejów myśli politycznej, które powinny wiele zawdzięczać badaniom tego autora. *The Rights of War and Peace* jest praktycznie pozbawiona odniesień do szeroko rozumianego kontekstu przemian społecznych i ekonomicznych dokonujących się w Europie wczesnej nowożytności, czyli w okresie, kiedy tworzyli opisywani w tym dziele Grotius, Hobbes, Pufendorf czy Locke. Jak chyba zgodnie w tym punkcie przyznają i Karol Marks, i Max Weber – czyli fundatorzy najważniejszych obecnie tradycji i orientacji myślenia o historii społeczno-ekonomicznej świata zachodniego – przemiany te były w znacznej mierze wyznaczone przez logikę narodzin i ekspansji kapitalizmu (z typowymi dla niej nowymi formami instytucjonalnymi w postaci absolutnego prawa własności oraz idei rywalizacji w ramach relacji rynkowych, które miały za zadanie wspierać te procesy). Nieobecność propozycji Macphersona w ramach wizji dziejów doktryny liberalnej, zarysowanej w książce Tucka, oznacza konsekwentną realizację założeń wytyczonych przez nauczycieli tego badacza – Jamesa Tully’ego oraz przedstawicieli tzw. szkoły historycznej z Cambridge (John Pocock, John Dunn, Quentin Skinner i in.) – w myśl których błędem jest

⁹⁰ Ibidem, s. 171–172, 174–175. Znaczna część doktryny Locke’a na ten temat ma charakter obrony koncepcji Grotiusa przed zarzutami ze strony Pufendorfa, który m.in. odrzucał prawo do przeprowadzania „ataków wyprzedzających” przeciwko mieszkańcom kolonizowanych ziem.

⁹¹ Ibidem, s. 180–181.

⁹² Ibidem, s. 132–133.

⁹³ Ibidem, s. 209–211.

utożsamianie projektu Locke'owskiego czy Hobbesowskiego z próbą ekspresji i apologii interesów jakkolwiek rozumianej klasy czy grupy społecznej (np. kapitalistów) czy nawet z prezentacją jakiegokolwiek koncepcji ekonomiczno-społecznej. Jak to już zostało zauważone wcześniej w niniejszym tekście, w myśl tej interpretacji myśliciele siedemnastowieczni w ogóle nie zajmowali się ekonomią. Horyzont ich zainteresowań miały wyznaczać konflikty polityczne i religijne (oraz związane z nimi problemy prawne) ówczesnej Europy prowadzące do konieczności poszukiwania rozwiązań mających na celu ustalenie „warunków obywatelskości” (decydujących z jednej strony o przestrzeganiu zobowiązań politycznych, a z drugiej – o możliwości realizacji wolności i swobód pojętych indywidualistycznie) w epoce pluralizmu⁹⁴. Macpherson nie był oczywiście „redukcjonistą ekonomicznym”, przejścia od społeczeństwa feudalnego do kapitalistycznego nie interpretował wyłącznie w terminach marksistowskiej ekonomii politycznej. Ujmował raczej nieuniknione współzależności między pytaniami o modele ustrojowe i wizje konstytucji państw, a sposobami postrzegania wzorców i interesów ideologicznych związanych z wyrazami przekonań na temat natury ludzkiej, porządku społecznego, praw jednostek czy obowiązków w sferze politycznej⁹⁵. W przypadku zagadnień, które roztrząsane są przez Tucka, uwzględnienie takiej szerokiej perspektywy analitycznej oznaczałoby konieczność omawiania problemów stosunków międzynarodowych (kolonizacja, filozofia i etyka wojny, geopolityka) w kontekście wewnętrznych procesów i prawidłowości związanych z danymi państwami (napięcia, sprzeczności, spory itd., które tam występują). Brak połączenia obydwu tych horyzontów, płaszczyzn – najczęściej przeciwnie do logiki samego wywodu w *The Rights of War and Peace* – to jedna z najważniejszych wad tej pracy, tym bardziej zachęcających do podjęcia prób „odzyskania Macphersona”.

⁹⁴ P. Gowan, *The Origins...*, op.cit., s. 155.

⁹⁵ Ibidem; podobnie czynią autorzy tacy jak I. Wallerstein, G. Arrighi czy S. Sassen, uznawani za reprezentantów tradycji marksistowskiej, ale też ci przejawiający przywiązanie do nurtu traktowanego jako odmienny od niej, przeciwny jej – teorii modernizacji (J. Hall, D.C. North, M. Mann, N. Mouzelis i in.).

EUROCENTRISM
– THE TECHNOLOGY AND ONTOLOGY OF COLONIZATION
A GLANCE AT LIBERALISM, CONQUEST, RACIAL SUPREMACY
AND SLAVERY FROM THE PERSPECTIVE OF C. B. MACPHERSON’S THESIS
OF POSSESSIVE INDIVIDUALISM

Summary

This paper is an attempt to reconstruct the difficult and problematic, but yet vital and crucial, links between liberalism and eurocentrism. This relationship is considered the result of mutual self-seeking and profit-seeking with the process of colonization as historical and formational “epicenter” of european modernity. Colonization, the “expansion of Europe”, demanded an ideological background and backup which in reverse were fostered and strengthened by the opportunity of belonging to the extensive “colonial space-time”. The “Rise of the West” together with the “technologies of colonization”, refined and perfected during the era of “the long sixteenth century”, would have been inconceivable without the presence of specific “ontology” – the possessive individualism conceptualized and analyzed by C.B. Macpherson in his works on liberal (liberal-democratic) political theory.