

FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK

WOLNOŚĆ I RÓWNOŚĆ SPOŁECZNA

Wolność i równość są uznawane obok braterstwa za podstawowe wartości społeczne. Triada ta była hasłem Rewolucji Francuskiej. Mimo że są to podstawowe wartości, toczy się spór o samo ich rozumienie, jak i przyznanie priorytetu jednej przed drugą. Idzie tu szczególnie o wolność i równość. Uznanie priorytetu jednej wartości przed drugą prowadzi w konsekwencji, przy ich urzeczywistnianiu, do pojawienia się konfliktów społecznych. Określenie właściwych relacji zachodzących pomiędzy tymi wartościami domaga się uprzedniego ustalenia, co rozumie się pod pojęciem wolności i równości, gdyż w literaturze filozoficzno-społecznej występują różne, a nawet wzajemnie wykluczające się interpretacje, zarówno wolności jak i równości.

WOLNOŚĆ

Pełne przedstawienie wolności domaga się ujmowania jej w aspekcie subiektywnym (ontologicznym) i intersubiektywnym (społecznym)¹. Wolność ujmowana w aspekcie subiektywnym to władza osoby ludzkiej umożliwiająca podejmowanie decyzji i wyboru z kilku istniejących alternatyw. Jest to nie tylko władza człowieka, ale i sposób istnienia i działania człowieka polegający na tym, że człowiek jest w stanie kierować się do poznanych wartości, które są w stanie dopełnić go i udoskonalić. Tymi wartościami są prawda i dobro.

Wolność zaś ujmowana w aspekcie intersubiektywnym — to wolność społeczna konkretyzowana w tak zwanych prawach wolnościowych człowieka. Prawo do wolności jest uprawnieniem człowieka do urzeczywist-

¹ S. Kowalczyk. *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*. Warszawa 1977.

niania celów osobowych w społeczności bez stawianych ograniczeń od zewnątrz, nie uzasadnionych dobrem wspólnym. Wolność społeczna występuje tam, gdzie członkowie społeczności posiadają gwarancje prawne i warunki realne podejmowania działań w dziedzinie gospodarczej, społecznej, kulturalnej i politycznej, przez które rozwijają swą osobowość. Wycinkami wolności społecznej są: wolność słowa, religii, stowarzyszania się, nauki itp.

Wielu autorów ulega pokusie ujmowania wolności od strony czysto negatywnej jako brak przymusu lub konieczności². Jest to tzw. wolność od — to znaczy od *przymusu*. Wymienia się tu: wolność od przymusu fizycznego, moralnego, psychicznego, społecznego, gospodarczego i politycznego. Przymus to oddziaływanie pochodzące z zewnątrz i napotykające sprzeciw woli tego człowieka, w stosunku do którego się odnosi. „Wolność oznacza przecież przeciwieństwo przymusu — pisze M. Schlick — człowiek jest wolny, kiedy działa nie przymuszony”³. Ale człowiek nie przestaje być wewnętrznie wolny nawet wówczas, gdy stosowany jest w stosunku do niego przymus zewnętrzny. Wewnętrzne decyzje woli nie mogą być zniesione przez nacisk zewnętrzny. Natomiast czynności zewnętrzne mogą być wymuszone lub zahamowane przez stosowanie nacisku zewnętrznego. Wolność wewnętrzna jest zaś wykluczona tam, gdzie występuje konieczność, zaś wolność zewnętrzna może być ograniczona już to przez przymus zewnętrzny, już to przez konieczności.

Brak przymusu nie jest jeszcze samą wolnością, aczkolwiek nie można mówić o wolności, jeśli istnieje przymus lub występuje konieczność. Ujmowanie wolności od strony negatywnej jest niepełne, a zatem niewystarczające. Gdyż nie chodzi tu tylko o brak jakiegokolwiek przymusu zewnętrznego, ponieważ wolność ukazuje się nam nie jako zewnętrzna cecha człowieka, lecz określająca go w jego istocie. Wolność ukazuje się nam jako sposób działania istot rozumnych. Istota rozumna jest z natury swej wolna, gdyż nie może być skierowana do celu w inny sposób, jak tylko przez poznanie, uznanie i wybór wartości. Dzięki temu osoba ludzka jest panem swoich czynów. Wolność nie jest tylko właściwością wewnętrzną czynu spełnianego przez człowieka, ale samą właściwością osoby⁴, która określana jest jako wolna wola (*liberum arbitrium*). Przez czyn ujawnia się wola jako właściwość osoby. Wola jest tym, czym posługuje się osoba w realizacji samostanowienia — jej też zawdzięcza osoba swój dynamizm⁵. Sprowadza się ona do zdolności rozstrzygnięcia, czyli odpo-

² G. Hammer. *Freiheit*. „Jahrbuch für christliche Socialwissenschaften” 15:1974 s. 122.

³ *Zagadnienia etyki*. Warszawa 1960 s. 178.

⁴ Kard. K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 109.

⁵ Tamże s. 127.

wiadania na przedstawione wartości⁶. Nie wartości angażują człowieka, lecz on sam się angażuje względem nich. Wola odpowiada na wartości, a nie jest z ich strony determinowana⁷. Wolność przejawia się najbardziej w zdolności wybierania wartości. Nie jest to więc tylko wolność „od”, lecz wolność „do” — do wartości lub dla nich⁸. Odpowiadanie na przedstawione wartości jest rozstrzygnięciem, czyli decyzją nazywaną wyborem⁹.

Przechodzimy tu od wolności rozumianej jako właściwości osoby do wewnętrznej właściwości czynu ludzkiego — do wolności jako możliwości wyboru i zdolności doskonalenia osobowego¹⁰. Wolność w tym zakresie utożsamia kardynał Wojtyła z samostanowieniem¹¹. Kiedy człowiek chce czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowi o sobie, o swoim rozwoju. Każde *chcę* jest samostanowieniem. Posiada on świadomość wolności i zdolności jej wykorzystywania. Świadomość wolności przejawia się w zdolności wyboru spośród różnych wartości. Poprzez wybór wartości i ich osiągnięcie na drodze działania człowiek dopełnia się i udoskonala swą osobowość. Nie idzie tu, stwierdza J. Maritain, „o zwykłą wolność wyboru jednostki [...], ale przede wszystkim o wolność autonomii osób, które się utożsamia z ich doskonałością duchową”¹². Być wolnym, to określać się na mocy własnych decyzji, to zaś pociąga za sobą ponoszenie odpowiedzialności za podejmowane decyzje¹³.

Wolność sprowadza się ostatecznie do autonomii człowieka. Stanowi ona element składowy godności osoby ludzkiej i podstawę tej godności. Wolność więc należy do natury człowieka. Jest ona wspólną wartością wszystkich ludzi, tak jak wspólna jest ludzka natura¹⁴. Wolność subiektywna nie jest produktem społecznym i nie można jej istoty dopatrywać się w zewnętrznych warunkach. Nie znaczy to, że warunki zewnętrzne są tu mało ważne lub że należy je pomijać. Pełnią one zasadniczą rolę przy urzeczywistnianiu się innego aspektu wolności, a mianowicie wolności społecznej, bez której człowiek nie może rozwijać swej osobowości. Warunki te stanowią ramy zewnętrzne urzeczywistniania się wolności społecznej. Nie są one jedynie wartością użytkową (*bonum utile*), lecz

⁶ Tamże s. 141.

⁷ Tamże s. 141.

⁸ Tamże s. 139.

⁹ Tamże s. 137.

¹⁰ J. Majka. *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*. „Znak” 19:1967 nr 153(3) s. 290.

¹¹ Jw. s. 120.

¹² *Humanizm integralny*. Londyn 1960 s. 130.

¹³ O. von Nell-Breuning. *Freiheit — Menschenrecht und Grundwert*. „Stimmen den Zeit” 1979 Heft 4 s. 266.

¹⁴ Majka, jw. s. 292.

granice wolności. Innym czynnikiem ograniczającym wolność społeczną jest system społeczny¹⁷. Jednostka musi się podporządkować normom systemu społecznego i zrezygnować w pewnym zakresie ze swej wolności. Z drugiej zaś strony system społeczny umożliwia i warunkuje urzeczywistnianie się wolności społecznej. W nim ona występuje. Wskazuje się jeszcze na inne ograniczenie wolności, a mianowicie na władzę. Ale z drugiej strony do podstawowych zadań władzy należy ochrona praw człowieka i jego wolności. Tęsknota za wolnością jest tak wielka, że prowadzi ona do powstań, rebelii i rewolucji. Ograniczenie wolności przez władzę przyjmowane jest jako ucisk. W różnych utopiach nie podnosi się zniesienia pracy czy systemu społecznego, ale podnosi się sprawę zniesienia władzy. Życie ludzkie bez władzy ma być życiem w wolności społecznej. Według filozofów oświecenia wolność nieograniczona miała miejsce w tzw. stanie natury, to jest w stanie, w którym nie było władzy ani społeczności państwowej. We władzy dopatrywali się głównego zagrożenia wolności ludzkiej. Wolność rozumeli jako brak związania i niezależność od władzy. Wolność rozumiana jako brak przymusu, a więc od strony negatywnej, pociąga za sobą uznawanie władzy, państwa, a nawet społeczności niższego rzędu za czynniki ograniczające wolność¹⁸.

Indywidualistyczno-liberalna koncepcja wolności

Nowożytna idea wolności jest przede wszystkim ideą wolności emancypacyjnej. Wyrosła ona z filozofii oświecenia. Wolność rozumie się według tej koncepcji jako niezależność, brak przymusu, wydostanie się z uprzywilejowanego dla pewnych tylko warstw ludzi społeczeństwa feudalnego, uwolnienie się od monarchicznej władzy absolutnej¹⁹. Wolność ujmuje się z jednej strony jako niezależność od państwa (ingerencji państwa), z drugiej jako nieskrępowana swoboda działania w zakresie gospodarczym. Jest to wolność od państwa, a nawet społeczeństwa i wolność nieskrępowanego działania (lesseferyzm)²⁰. Przyznawano wolność wszystkim jednostkom, ale równocześnie odmawiano zagwarantowania tej wolności ze strony państwa, którego rolę sprowadzono do roli stróża nocnego. Na tak rozumianej koncepcji wolności wyrosła liberalna koncepcja praw człowieka, liberalna koncepcja państwa prawnego i demo-

¹⁷ Tamże s. 155.

¹⁸ A. Gehring. *Freiheit und Pluralismus. Eine Analyse zum Problem der Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft*. Berlin 1977 s. 143 n.

¹⁹ W. Weber. *Die katholische Soziallehre vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft*. „Roczniki Nauk Społecznych” 3:1975 s. 104.

²⁰ O. von Nell-Breuning. *Der Staat und die Grundwerte* s. 263

także wartością etyczną (*bonum honestum*) — dobrem prawa (*Rechtsgut*), którego osoby potrzebują do własnego rozwoju¹⁵.

Wolność zewnętrzna jest wielostronnie ograniczona i nie można mówić o osiągnięciu pełnej wolności społecznej. Ograniczona jest ona przez samą naturę ludzką i naturę dóbr gospodarczych i kulturowych. Na przykład mimo usilnych pragnień nie mogę w przeciągu godziny czy nawet dwu znaleźć się w centrum Tokio, i to z wielu względów: technicznych — szybkości lotu samolotów; gospodarczych — nie mogę pokryć kosztów podróży; psychicznych — mam lęk przed podróżowaniem samolotem; społecznym — jestem związany innymi obowiązkami itp. Każdy z wymienionych warunków wyklucza możliwość spełnienia tego życzenia. Jest to wprawdzie ekstremalny przykład, ale wyjaśnia niemożliwość istnienia totalnej wolności.

Działalność człowieka zależy od wyposażenia fizycznego i duchowego człowieka: zdrowia, zdolności itp. Dobra gospodarcze z tej racji, że nie występują w nadmiarze, nie dają możliwości nieograniczonego dysponowania nimi. Jeśli ktoś nabędzie dom czy mieszkanie, wyklucza inne osoby od dysponowania nim. Jeśli ktoś nabędzie działkę, dzieje się to samo. Jeśli ktoś kupi oryginalny obraz Rembrandta, wyklucza inne jednostki od jego posiadania. Zabierający głos na zebraniu, występujący w telewizji, w radio, wypowiadający się w prasie, wyrażający swoje poglądy w czasopiśmie, wyklucza w tym samym czasie inne osoby z korzystania z przysługujących im praw. Nawet w najbardziej demokratycznych ustrojach z tego prawa może korzystać niski procent obywateli. Przy wprowadzonym *numerus clausus* — zajęcie miejsca w uniwersytecie przez jednych, oznacza niedopuszczenie innych, którym również przysługuje prawo do nauki.

Wolność społeczna jest ograniczana przez niesprawiedliwe struktury społeczno-gospodarcze i polityczne oraz przez niedorozwój gospodarczy. Jest ona ograniczona, co więcej, negowana przez głód, nędzę, choroby, analfabetyzm, apartheid itp. Konieczność prowadzenia systematycznego dialogu z przyrodą celem opanowania jej sił i zdobycia środków do życia jest także przejawem ograniczenia wolności ludzkiej¹⁶. Praca jest wymuszana przez potrzeby ludzkie. Systematyczna praca oznacza zawsze dla człowieka pewnego rodzaju przymus. Z drugiej strony ta sama praca uwalnia człowieka od wielu bezpośrednich przymusów środowiska naturalnego. Człowiek przez poznawanie praw przyrody i pracę poszerza

¹⁵ Nell-Breuning, *iw.* s. 266.

¹⁶ A. Müller. *Die Freiheit des Menschen in der modernen Massengesellschaft*. W: *Freiheit. Begriff und Bedeutung in Geschichte und Gegenwart*. Hrsg. A. Marcier. Bern 1973 s. 151.

kracje zachodnie akcentujące wolność jednostek w życiu politycznym i gospodarczym.

Tak rozumianej wolności nie wyprowadzono z natury człowieka, lecz z „laickiego raju”, ze skonstruowanego myślowo „stanu natury”, to jest stanu, w jakim żył człowiek w przeszłości przed pojawieniem się państwa²¹. Wymóg praw wolnościowych opierał się na obrazie odizolowanej, społecznej „przedpaństwowej” jednostki. Tak np. J. Locke przez stan natury rozumiał stan doskonałej wolności i równości, jaki występował w życiu jednostek przed ich wejściem do życia w państwie.

Locke stawiał postulat ochrony jednostki przed państwem, Hobbes zaś ochrony jednostki przez państwo²². J. J. Rousseau w *Contra social* uzasadniał, że człowiek z „natury” jest pierwotnym nosicielem praw, które są starsze od państwa, jest on absolutnym panem swej osoby, nie jest nikomu podporządkowany, a więc wolny. Człowiek rodzi się wolny, a dopiero w społeczeństwie wolność jego zostaje ograniczana licznymi łańcuchami.

Teoria stanu natury pozwalała na sformułowanie praw wolnościowych i krytykę istniejącej absolutystycznej władzy i pozytywnego porządku prawnego. Pozytywnemu prawu istniejącego państwa przeciwstawiano prawa wolnościowe, które przysługiwały jednostkom przed wprowadzeniem prawa pozytywnego. W stanie natury samowola i swoboda jednostek nie była ograniczana ze strony władzy. Odwołując się do tego stanu odmawiano państwu prawa ograniczania wolności jednostek i domagano się pozostawienia im zupełnej samowoli i swobody w zakresie działania i wyrażania myśli²³.

Czy wolność rozumiana jako brak skrupowania, jako samowola i dowolność będąca przedmiotem praw człowieka w ujęciu liberalnym jest wartością specyficznie ludzką i czy można przyznawać tak rozumianej wolności pierwszeństwo przed innymi wartościami w określaniu treści praw człowieka. Zdaniem Nell-Breuninga tak rozumiana wolność nie jest wartością specyficznie ludzką, gdyż także zwierzęta żyją w lasach i polach bez ograniczeń, swobodnie, „na wolności”²⁴. Zwierzęta trzymane na łańcuchu czy za kratami w ZOO mogą być uwolnione od tych ograniczeń i wrócić do życia „na wolności”. Według Nell-Breuninga ujmowanie wolności człowieka przez myśl liberalno-indywidualistyczną nie wykazuje zasadniczych różnic od wolności, jaką cieszą się dzikie zwie-

²¹ Por. A. Anzenbacher. *Zur philosophischen Problematik der Menschenrechte* (maszynopis) s. 15.

²² J. Insensee. *Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat. Werte, Normen, Rechte*. Salzburg 1979 s. 131.

²³ Nell-Breuning. *Freiheit* s. 263.

²⁴ Tamże s. 263.

rzęta. Wolność nie wyczerpuje się w wolności od przymusu zewnętrznego w braku ograniczeń, w braku przestrzennych czy innych granic²⁵. Z uwagi na to, że tak rozumiana wolność nie jest specyficznie ludzka, nie może być uznana za podstawową treść praw człowieka. Jest ona niczym innym jak tym, co w języku fizyki i technologii określa się, w przeciwieństwie do konieczności, stopniem dowolności (*Freiheitsgraden*)²⁶.

Wolność specyficznie ludzka jest czymś zasadniczo innym i czymś więcej niż samowola i dowolność. Człowiek ma zdolność poznania i wartościowania celów i środków oraz zdolność wyboru celów i środków. Tylko człowiekowi przysługuje zdolność wolnego określania się, dopełniania i rozwijania swej osobowości. Ta możliwość wolnego rozwoju jest dobrem prawdziwie ludzkim i prawem człowieka²⁷. Gdyby człowiek był atomistyczną jednostką (monadą), jak utrzymuje skrajny, indywidualistyczny liberalizm, wówczas jego wolność wyczerpywałaby się w indywidualnym działaniu. W rzeczywistości człowiek nie jest monadą, lecz jednością bytu jednostkowego (*ens individuale*) i bytu społecznego (*ens sociale*)²⁸. Równość ludzi co do godności wyklucza stwarzanie możliwości rozwoju tylko pewnym elitom czy grupom społecznym, lecz domaga się stworzenia tych możliwości dla wszystkich. Doświadczenie codzienne uczy, że czysta samowola czy dowolność bez uwzględniania dobra innych ludzi nie jest wartością czysto ludzką, lecz wartością zafałszowaną przez egoizm, udaremniającą nie tylko rozwój innych — słabszych, lecz także własny rozwój — rozwój własnego człowieczeństwa²⁹.

Marksistowska koncepcja wolności społecznej

Liberalna koncepcja wolności spotkała się z ostrą krytyką zarówno ze strony marksistowskiej, jak i katolickiej myśli społecznej. Interpretacja wolności społecznej w marksizmie wiąże się ściśle z afirmacją prymatu bazy przed nadbudową³⁰. Wolność ujmowana jest jako wyzwolenie się człowieka spod zależności gospodarczej drugiego człowieka i wyzwolenie człowieka (całych warstw społecznych) od wyzysku. W gruncie rzeczy jest to także emancypatoryjne rozumienie wolności poszerzone o wolność jako poznanie konieczności, czyli praw rozwoju spo-

²⁵ Tamże s. 263.

²⁶ Tamże s. 263.

²⁷ Tamże s. 264.

²⁸ Tamże s. 265.

²⁹ Tamże s. 265.

³⁰ Por. S. Kowalczyk. *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa 1979 s. 85.

łecznego. Według tej koncepcji emancypacja polityczna, czyli wolność polityczna, jest niemożliwa bez emancypacji gospodarczej; ta druga wyznacza pierwszą. Uważa się, że wyzwolenie to jest niemożliwe w ustroju, w którym stosunki społeczne oparte są na „świętym i nienaruszalnym” prawie własności prywatnej. K. Marks uważał, że w gospodarce kapitalistycznej opartej na prawie prywatnej własności środków produkcji faktyczne, a nie tylko formalne przyznanie wszystkim wolności i równości jest iluzją³¹. Wolność uwarunkowana jest równością w stosunkach między ludźmi. Społeczna wolność może występować jedynie wtedy, gdy współzycie między ludźmi układać się będzie na zasadzie równości, po zniesieniu własności środków produkcji i wprowadzeniu własności wspólnej państwowej (zmiana w bazie). Źródłem nierówności, a w konsekwencji przyczyną ograniczenia wolności jest według marksizmu prywatna własność środków produkcji. Wolność może być osiągnięta przez równość, ta zaś może być zabezpieczona jedynie przez zlikwidowanie prywatnych środków produkcji. Prawdziwa wolność jest niemożliwa do osiągnięcia w społeczeństwie, w którym występuje własność środków produkcji. Własność prywatna środków produkcji dzieli społeczeństwo na zwalczające się wzajemnie klasy³². Prawo własności, prawo do zarządzania nią jest równocześnie prawem zarządzania człowiekiem i dlatego godzi ono w jego wolność. Ze zmianą stosunków produkcji przez uspołecznienie skończy się wyzysk człowieka przez człowieka i pojawi się wolność społeczna. Człowiek jest wolny, jeśli jego siły i działania nie podlegają żadnemu „od zewnątrz” narzuconemu celowi przez inne jednostki³³. Według Marksa było nie do pomyślenia, żeby wolność człowieka w nowym, postrewolucyjnym społeczeństwie mogła kolidować z wolnością drugiego człowieka. Myśl marksistowska uznaje, że proklamowane prawa mogą być zagwarantowane przez system gospodarczy, politykę gospodarczo-społeczną, a nie przez wolną grę sił rynkowych. Warunkiem osobowej wolności jest więc system społeczno-gospodarczy oparty na wspólnej wolności środków produkcji. Wraz z nimi dana jest określona miara „społecznej wolności”. Społeczna wolność jest produktem rozwoju społeczno-gospodarczego³⁴. Osobowa wolność rodzi się z identyfikacji z systemem — to znaczy ze „społeczną wolnością”.

³¹ Por. J. Silski. *Socjalistyczna koncepcja praw, wolności i obowiązków obywatelskich*. W: *Prawa i obowiązki obywatelskie w Polsce i w świecie*. Pod red. M. Szczepaniaka. Warszawa 1979 s. 109.

³² P. Ehlen. *Freiheit in der marxistischen Ideologie der DDR*. „Stimmen der Zeit” 1975 Heft 1 s. 6.

³³ Tamże s. 6.

³⁴ Tamże s. 13.

Inna dymensja wolności łączy się ze świadomym przekształcaniem świata, rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, z odkrywaniem i wykorzystywaniem praw nimi rządzących celem zaspokojenia potrzeb duchowych i materialnych człowieka.

Te dwie dymensje wolności łącznie traktowane — wyzwolenie się człowieka spod zależności gospodarczej drugiego człowieka i panowanie nad światem przyrodniczym oraz społecznym poprzez poznawanie praw nimi rządzących, konstytuują treść pojęcia wolności, która ostatecznie sprowadza się do godnego człowieka stylu życia — polega na rozwijaniu osobowości ludzkiej³⁵. Tak rozumiana wolność jest prawem człowieka³⁶. Wolność jako godny człowieka styl życia może się urzeczywistniać w stworzonych przez państwo odpowiednich warunkach gospodarczych i kulturowych, a nie tylko mechanicznym zniesieniu własności prywatnej. Bez stworzenia tych warunków realizacja praw wolnościowych — stwierdza W. Lenin — pozostaje na papierze³⁷. Uzasadnieniem ograniczania wolności w socjalizmie jest niedopuszczanie do odrodzenia się tzw. sił antyrewolucyjnych³⁸. Ograniczenie to ma mieć, zdaniem marksistów, charakter jedynie przejściowy. Posłuszeństwo jednostki państwu uzasadnia się tym, że państwo socjalistyczne wyraża wolę klasy robotniczej i chłopskiej oraz wykonuje władzę w interesie tych klas, a więc w interesie większości³⁹.

Socjologiczne ujęcia wolności społecznej

Istnieje zbyt mało analiz socjologicznych wolności społecznej⁴⁰, a istniejące koncentrując się w zasadzie wokół braku przymusu zewnętrznego przejawiającego się w różnych formach — o ile np. człowiek, nosiciel ról społecznych jest czy może być wolny, oraz wokół alternatyw wyboru.

R. Dahrendorf rozpatruje wolność człowieka w powiązaniu z rolami społecznymi. Wprawdzie pojęcie roli społecznej należy do podstawowych pojęć socjologicznych i jest powszechnie akceptowane, mimo to jest nie-

³⁵ Tamże s. 109.

³⁶ Tamże s. 109.

³⁷ *Dzieła*. T. 27 s. 151-152.

³⁸ F. Przetacznik. *L'attitude des états socialistes à l'égard de la protection internationale des droits de l'homme*. „Revue des droits de l'homme” 7:1974 N. 1 s. 179.

³⁹ Tamże s. 179.

⁴⁰ „Neben der Pluralität der philosophischen Freiheitsforschungen nehmen sich die wenigen Ansätze, Freiheit aus soziologischer Perspektive zu analysieren, spärlich aus” (A. Gehring. *Freiheit und Pluralismus. Eine Analyse zum Problem der Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft*. Berlin 1977 s. 17).

ostre. Dahrendorf ujmuje rolę społeczną jako oczekiwanie ze strony jednych spełniania określonych zadań przez innych⁴¹. Człowiek żyjący w społeczeństwie bez spełniania określonych ról społecznych nie istnieje. Role społeczne kształtują człowieka „życzeń”, oczekiwań innych, kształtują sposoby zachowań ludzi — człowiek jest produktem ról społecznych⁴². Według R. Dahrendorfa sieć ról społecznych jest dla jednostek ograniczeniem ich wolności⁴³. Człowiek może być o tyle wolny, o ile nie jest determinowany (przymuszany) przez role społeczne, innymi słowy, o ile jest on wolny od ról społecznych⁴⁴. Spełniający zaś role społeczne jest pozbawiony wolności działania. Dahrendorf przeciwstawia socjologicznemu obrazowi człowieka metasocjologiczny obraz „człowieka pełnego”, absolutną indywidualność (*absolute Individualität*). Synonimami terminu „pełny człowiek” używanymi przez Dahrendorfa są: „nietykalna indywidualność” (*unberührte Individualität*), „wolna odrębność” (*der freie, integrè Einzelne*), „integralna niepowtarzalna istota” (*einmaliges Wesen*), „pan swoich czynów” (*der Herr seines Tuns*)⁴⁵.

Nie do utrzymania jest stanowisko Dahrendorfa, że sieć ról społecznych stanowi dla jednostek tylko ograniczenie ich wolności, ponieważ role społeczne stwarzają dla człowieka ramy wolności społecznej. Wzajemne spełnianie ról przyczynia się do zaspokajania potrzeb społeczeństwa i rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego, którego potrzebują jednostki, by żyć w wolności.

Dahrendorf uznaje współczesne demokracje za pozbawione wolności, i to nie tylko dlatego, że człowiek jest podporządkowany rolom społecznym, ale także dlatego, że narzucony jest mu od zewnątrz system wartości przez środki masowego przekazu, które sterują jego potrzebami i postawami. Wolność w systemie demokratycznym jest ograniczana także przez imperializm biurokracji i przywileje urzędników⁴⁶. W przeszłości wolność człowieka była zagrożona przez nędzę. Ekspansja gospodarcza miała na celu zlikwidowanie jej, natomiast doprowadziła do życia w nędzy zbiorowej, ponieważ samochody i pociągi jeżdżą niepewnie, poczty, lotniska są zamykane z powodu strajków, opieka dla ludzi starych niedostateczna, buduje się tunele dla pieszych, aleje zaś dla samochodów. Buduje się komfortowe banki, hotele i restauracje, szpitale zaś są zaniedbane i ciasne. Człowieka podporządkowano procesowi produkcji,

⁴¹ Por. tamże s. 20.

⁴² Por. tamże s. 22.

⁴³ R. Dahrendorf. *Homo sociologicus*. 3. Aufl. Köln/Opladen 1961 s. 23.

⁴⁴ Tamże s. 41.

⁴⁵ Por. Gehring, jw. s. 22.

⁴⁶ R. Dahrendorf. *Die neue Freiheit*. München 1975 s. 71.

ekspansji gospodarczej, pracy. Pracy, a nie rozwojowi jednostki podporządkowano cały system kształcenia i spędzania wolnego czasu.

Dahrendorf widzi możliwość wprowadzania nowej wolności jednak nie w zniesieniu spełnianych przez jednostki ról społecznych, lecz na drodze zmiany postaw i potrzeb ludzkich, tj. na drodze wprowadzania nowej jakości życia. Nowa wolność domaga się przełamania ekonomicznego aspektu kształcenia i nadania mu charakteru społecznego i humanistycznego. Nową wolność można osiągnąć wówczas, gdy stworzy się równość szans życiowych, rozwinie kontrolę nad biurokracją i wprowadzi decentralizację w podejmowaniu decyzji w życiu społeczno-gospodarczym i politycznym⁴⁷.

K. M. Bolte sprowadza wolność społeczną do możliwości wyboru alternatyw w sytuacji społecznej *hic et nunc*. Pisze on, że wolność „jest to możliwość faktycznego wyboru pomiędzy alternatywami w określonej sytuacji społecznej — ze względu na przyszłość”⁴⁸. Stanowisko wyrażone w tym określeniu nawiązuje do starych koncepcji filozoficznych, ale w socjologii uznawane jest za *résumé* ostatnich dyskusji⁴⁹. Człowiek jest wolny w określonym systemie społecznym, jeśli posiada faktyczną możliwość wyboru przynajmniej z dwu możliwości. Nie posiada wolności, jeśli nie ma możności takiego wyboru, gdyż jest on skazany w konkretnej sytuacji na jeden, a nie żaden inny sposób realizowania swego celu, z którego nie ma także możliwości zrezygnowania. Zdanie: A posiada wolność wyboru x lub y w konkretnej sytuacji, da się w badaniach socjologicznych zweryfikować⁵⁰. Ale wolność wyboru (*freedom of choice*) nie jest jeszcze tym samym co wolność społeczna⁵¹. Oppenheim wskazuje na proste różnice. Wolność wyboru ma miejsce wówczas, gdy jeden podmiot posiada serię alternatyw potencjalnego działania, zaś wolność społeczna, jeśli przynajmniej dwa podmioty posiadają serię alternatyw potencjalnego działania⁵². Robotnicy nie posiadający alternatyw

⁴⁷ Tamże s. 71.

⁴⁸ „Freiheit soll im folgenden heissen. Die Möglichkeit, in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation — im Hinblick auf die Zukunft — faktisch zwischen Alternativen wählen zu können”. (*Das Problem der Freiheit vom Blickpunkt der Soziologie*. W: *Soziologie und Soziologiestudium*. Hrsg. E. Bodzenta. Wien—New York 1966 s. 59).

⁴⁹ Gehring, jw. s. 24.

⁵⁰ Tamże s. 25. „[...] that it is possible for A to do either x or z, or that both x and z are open as well as avoidable to A, or that A will bring about x provided he chooses to do x. Conversely, if it is either impossible or necessary for A to x. A has no freedom of choice as to x” (F. E. Oppenheim. *Freedom*. W: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 5. New York 1968 s. 556).

⁵¹ Bolte, jw. s. 58.

⁵² „Whereas social freedom refers to two actors and their respective actions,

w wyborze pracy nie mają wolności pracy. Im większy jest popyt na pracę, tym więcej alternatyw wyboru pracy, a zatem większa wolność pracy.

Wolność społeczną, zdaniem Gehringa, konstytuuje kilka elementów: zgłaszane potrzeby, możliwość ich zaspokojenia, partycypacja w zaspokajaniu zgłaszanych potrzeb i dostęp do informacji. Członkowie społeczeństwa są nosicielami różnych potrzeb i je zgłaszają. Z drugiej strony istnieją podmioty zgłaszające możliwości zaspokojenia tych potrzeb. Ale samo zaofiarowanie zaspokojenia tych potrzeb nie daje podstaw doświadczania rzeczywistości społecznej jako wolnej. Towarzyszyć temu musi, stwierdza A. Gehring, możliwość partycypacji w tworzeniu dóbr gospodarczo-kulturowych i usług zaspokajających zgłaszane potrzeby. Ważną rolę pełni tu dostęp do informacji pozwalający członkom społeczności poznać istnienie pluralizmu alternatyw⁵³. Społeczność, w której są zaspokajane potrzeby, ma miejsce partycypacja w tworzeniu dóbr gospodarczo-kulturowych, i znajomość istniejących alternatyw doświadczana jest przez członków społeczności jako wolność. Jest to społeczność pluralistyczna i dynamiczna⁵⁴.

G. C. Homans i H. J. Laski ujmują wolność społeczną od strony subiektywnej: jako odczuwanie i doświadczanie wolności przez jednostki. „Człowiek jest wolny — pisze Homans — jeśli on czuje się wolny”⁵⁵. Człowiek tylko wówczas jest w pełni wolny, stwierdza Laski, jeśli bez poczucia frustracji może spełniać swe życzenia życiowe⁵⁶. Wolność społeczną sprowadzają oni do dymensji subiektywnego przeżywania — to znaczy, że wolność występuje tylko wówczas, gdy ludzie czują się wolni. Argumentacja taka ma charakter metasocjologiczny i spotykamy ją w etyce⁵⁷. A. Gehlen, mając na uwadze to subiektywne rozumienie wolności społecznej, podkreśla, że różne instytucje społeczne, a przybywa ich coraz więcej, odciążają, a nawet wyręczają jednostki od podejmowania decyzji, wyboru oraz wpływają na postawy i potrzeby ludzkie. Przez to odciążanie przez instytucje społeczne jednostek od podejmowania decyzji, kłopotów i trudności, czują się one wolne. Im w szerszym zakresie człowiek jest wyręczany przez instytucje od podejmowania decyzji, tym mniej on faktycznie wybiera — to znaczy, tym mniej jest on

freedom of choice signifies a relationship between one actor and a series of alternative potential actions (Oppenheim, jw. s. 556).

⁵³ Gehring, jw. s. 143-146.

⁵⁴ Tamże s. 143-146.

⁵⁵ „Ein Mensch ist also frei, wenn er sich frei fühlt” (*Theorie der sozialen Gruppe*. Köln/Opladen 1965² s. 316).

⁵⁶ H. J. Laski. *Liberty in the Modern State* 63.

⁵⁷ Gehring, jw. s. 31.

wolny⁵⁸. Ta sama rzeczywistość społeczna, do której należą także instytucje społeczne, może być odczuwana przez jednostki jako poszerzająca zakres wolności, zaś ujmowana od strony obiektywnej jako zacieśniająca przestrzeń wolności albo nawet ją znosząca⁵⁹.

Zdaniem D. Pasiniego wolność społeczna jest wolnością pozytywną, wolnością w państwie, w przeciwieństwie do wolności jednostkowej, która ma charakter negatywny⁶⁰ — polegający na wolności od państwa. Wolność społeczna zawiera się w samookreślaniu się społeczeństw, to jest w aktywnym, bezpośrednim i równym udziale wszystkich w podejmowaniu decyzji w życiu społeczno-politycznym⁶¹.

Chrześcijańska koncepcja wolności społecznej

Chrześcijańską koncepcję wolności społecznej nazwać można koncepcją integralnego rozwoju wszystkich osób określonej społeczności państwowej. Ujmowana jest ona w powiązaniu z wolnością wewnętrzną, ze społeczną naturą człowieka, na tle powiązań człowieka ze społecznością, instytucją prawa i warunkami społeczno-gospodarczymi i politycznymi, umożliwiającymi rozwój osobowy jednostek ludzkich. Racją istnienia wolności społecznej jest godność człowieka. Wolność społeczna warunkuje samourzeczywistnianie się człowieka i w tym przejawia się jej istotny sens. Aby wolność wewnętrzna mogła się wyrażać — muszą istnieć faktyczne alternatywy wyboru i działania — zewnętrzne warunki i ochrona prawna oraz poszanowanie godności ludzkiej ze strony innych jednostek, grup społecznych i władzy. W warunkach zewnętrznych umożliwiających rozwój osobowych członków społeczności przejawia się wolność społeczna.

Według Messnera wolność społeczna polega na samookreślaniu się człowieka poprzez urzeczywistnianie swych celów egzystencjalnych, w czym nie stawiają mu przeszkód ani inne jednostki, ani społeczność⁶². Rozwój człowieka, samourzeczywistnianie się człowieka jest właściwie tym celem egzystencjalnym, dobrem, ku któremu skierowuje się człowiek. Ono też jest tzw. dobrem prawa (*Rechtsgut*)⁶³.

⁵⁸ A. Gehlen. *Antropologische Forschung*. Reinbeck bei Hamburg 1962 s. 72.

⁵⁹ Gehring, jw. s. 30.

⁶⁰ *Besinnungen zum Problem der negativen und der positiven politischen Freiheit*. „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 65:1979 nr 1 s. 54.

⁶¹ Tamże.

⁶² „Die gesellschaftliche besteht in der Selbstbestimmung des Menschen in Anbetracht seiner existentiellen Zwecke ohne Behinderung durch Einzelmenschen oder die Gesellschaft” (*Das Naturrecht* s. 434).

⁶³ „Daß die so verstandene Möglichkeit freier Entfaltung ein echtes mensch-

W tych celach egzystencjalnych mają swoje źródło podstawowe prawa człowieka do wolności⁶⁴. Wolność społeczna opiera się na tych prawach, a nie prawo na wolności⁶⁵.

Wolność społeczna może posiadać różne stopnie, które zależą od różnych faktorów: rozwoju moralnego członków społeczności, kultury społecznej, rozwoju społeczno-gospodarczego, naukowo-technicznego i historycznego, jak i ustroju społeczno-gospodarczego i politycznego. Wolność społeczna może występować tylko w życiu społecznym i w nim się urzeczywistniać. O Robinsonie żyjącym na samotnej wyspie nie można powiedzieć, że posiadał i korzystał z wolności społecznej. Ale nie można tego powiedzieć także o niewolnikach czy chłopach z okresu poddaństwa, a nawet proletariacie dziewiętnastowiecznym, ani też o ludziach umierających z głodu, pogrążonych w nędzy, chorobach i analfabetyzmie w krajach Trzeciego Świata. Wolność społeczna ciągle się poszerza, posiada charakter dynamiczny i historyczny. Kształtuje się w historycznych procesach, wiąże się z radykalnymi zmianami i z rozwojem cywilizacji⁶⁶.

W okresie niewolnictwa był człowiek — niewolnik traktowany przedmiotowo — był on przedmiotem kupna-sprzedaży, nie posiadał praw, nawet do siebie samego, mógł być sprzedany, a nawet zabity. Był uważany za instrument mówiący (*instrumentum vocale*) obok instrumentów użytku codziennego (*instrumentum mutum*) i bydła (*instrumentum semivocale*)⁶⁷. Niewolnictwo uznawano za dziedziczne.

Dla wieków średnich typową formą braku społecznej wolności nie było niewolnictwo, lecz poddaństwo i zależność⁶⁸. Nie znane było w życiu społecznym pojęcie równości, a z nim społecznej wolności. Każdemu człowiekowi przysługiwało określone miejsce w piramidzie struktury społecznej. Chłoptwo było warstwą najliczniejszą, ale upośledzoną i nie posiadającą możliwości kształtowania życia politycznego⁶⁹ i nie partycypowało w życiu kulturowym. Höffner wykazuje, że w tym czasie poddaństwo prawie powszechnie uznawano za dziedziczne. Cajetan, komentator dzieł św. Tomasza, krytycznie oceniał te przekonania wykazując, że

liches Gut ist, erscheint damit ausreichend erwiesen. So bleibt nur noch nachzuweisen, daß sie ein Rechtsgut ist" (Nell-Breuning, jw. s. 264).

⁶⁴ Messner, jw. s. 434.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Hammer, jw. s. 116-117.

⁶⁷ J. Höffner. *Weltverantwortung aus dem Glauben*. Bd. 2. Münster 1969 s. 50.

⁶⁸ Tamże s. 52.

⁶⁹ Tamże s. 52.

teza, jakoby chłop musiał zawsze chłopem pozostać, jest oczywistym absurdem ⁷⁰.

System gospodarki kapitalistycznej, aczkolwiek uznawany za wyższy etap rozwoju w stosunku do poddaństwa, zawiera wiele pozostałości po niewolnictwie i poddaństwie, na miejsce którego wszedł. Sertillanges jeszcze w 1964 r. nazywał go systemem niewolnictwa i poddaństwa ⁷¹. Dążenie do wolności społecznej lub jej poszerzenia przejawia się w różnej formie. W krajach postkolonialnych przejawia się w dążeniu do wyzwolenia spod zależności gospodarczej od krajów bogatych i wyzwolenia z głodu i analfabetyzmu, w Ameryce Łacińskiej do wyzwolenia spod ucisku wielkich posiadaczy i zlikwidowania bezrobocia, w Europie Zachodniej w dążeniu do partycypacji we wszystkich dziedzinach życia.

Wolność społeczna jest uwarunkowana rozwojem społeczno-gospodarczym i strukturami społeczno-gospodarczymi i politycznymi. Urzeczywistnianie wartości ludzkich dokonuje się wraz z rozwojem historycznym i społeczno-gospodarczym. Instytucje prawne i warunki społeczno-gospodarcze oraz polityczne, czyli prawnie i faktycznie zagwarantowana możliwość rozwoju osobowego jednostek stanowi zewnętrzną stronę wolności społecznej. Sama ta zewnętrzna oprawa nie wystarcza, gdyż nie działa ona samoczynnie, mechanicznie, lecz jej funkcjonowanie zależy od ludzi, od ich moralności i poczucia odpowiedzialności ⁷². Wolność społeczna zależy więc od dojrzałości moralnej wszystkich członków społeczności państwowej, a szczególnie sprawujących władzę. Wolność społeczna wymaga się dyscypliny wewnętrznej członków społeczności, możliwości pewnego dystansu do własnych interesów i zaangażowania się w rozwój dobra wspólnego ⁷³, w którym to dobru i wolności społecznej następnie partycypuje każda jednostka. Wolność społeczna rozumiana jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniania w konkretnych warunkach, przez konkretne podmioty i dotycząca konkretnych podmiotów ⁷⁴.

Błędem jest utrzymywać, że wolność jednego człowieka ogranicza wolność drugiego. Wręcz przeciwnie, wolność jednych wspiera, warunkuje i ujawnia wolność innych. K. Jaspers pisał: „Wolność nie jest nigdy faktycznie wolnością samej jednostki. Każda jednostka jest wolna w masie, kiedy inni są wolni” ⁷⁵. Wolność jest wspólną wartością, tak jak

⁷⁰ Tamże s. 53.

⁷¹ Por. tamże s. 53.

⁷² W. Weber. *Person in Gesellschaft*. München 1978 s. 101.

⁷³ Tamże s. 103.

⁷⁴ Tamże s. 104.

⁷⁵ „Freiheit ist nie wirklich ale Freiheit bloss Einzelner. Jeder Einzelne ist frei in dem Masse, als die Andern frei sind” (K. Jaspers. *Möglichkeiten eines neuen Humanismus*. München 1951 s. 324).

wspólną wartością jest natura ludzka i zagrożenie wolności jednych jest zagrożeniem wolności innych. Z drugiej zaś strony wolność innych pozwala nam żyć i działać w klimacie wolności ⁷⁶. Wolność realizowana przez innych przybliża nam prawdę i dobro, które pozwala nam rozwijać osobowość. Jeśli patrzeć będziemy na jednostki, które są z natury swej wolne (to należy do natury człowieka), ale pozostające zawsze w relacjach społecznych (relacja ja—ty jest podstawową relacją) na co wskazuje codzienne doświadczenie, wówczas wolność społeczna jawić się będzie jako siła wzajemnych relacji (*Freiheit als Vermögen der Gegenseitigkeit*) ⁷⁷.

Człowiek żyje w różnych rodzajach społeczności. Powstaje pytanie, skąd bierze się ten powszechny fenomen i jaka jest jego podstawa. Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, a także współczesna antropologia społeczna wyjaśniają ten fenomen samą naturą człowieka, że jest on bytem społecznym (*ens sociale, zoon politikon*). Społeczna natura człowieka przejawia się w tym, że potrzebuje on życia społecznego do własnego rozwoju i jest zdolny do tegoż życia w społeczności. Ponadto przejawia się ona w tym, że człowiek odczuwa potrzebę psychiczną życia w społeczności i tylko w niej może rozwijać swą osobowość, to znaczy może się określać przy pomocy innych jednostek i przez partycypację w życiu społeczno-gospodarczym i kulturalnym. Człowiek nie jest istotą samowystarczalną i nie może osiągać swych celów życiowych bez pomocy innych, bez podejmowania działania z innymi osobami, grupami społecznymi oraz bez udzielania innym swych zdobytych wartości, co także warunkuje jego doskonalenie się.

W porównaniu do zwierząt brak człowiekowi naturalnego wyposażenia w odzież, narzędzia obronne, jak kły, pazury, brak rozwiniętych instynktów i zmysłów. Zwierzęta posiadają rozwinięte zmysły, „wyspecjalizowane” ruchy i instynkty, ale przez to ich życie jest zdeterminowane i dostosowane do środowiska. Brak tego wyspecjalizowania u człowieka oznacza, że jest on istotą otwartą, ma nieograniczony sposób działania i życia. Dzięki swej inteligencji przekształca sam ten świat, produkuje środki, za pomocą których zaspokajają swe potrzeby. Środki te tworzą zupełnie nowy świat, świat wytworów: domów, miast, dzieł sztuki, organizacji, instytucji — świat kultury. On sam jest istotą kulturotwórczą. Oczywiście, człowiek posiada popędy, potrzeby, których nie zawdzięcza ani historii, ani społeczności. Są one uwarunkowane biologicznie. Jest on także w pewnym zakresie podporządkowany naturalnym warunkom. Człowiek nie jest absolutnie wolny ani absolutnie zdetermi-

⁷⁶ J. Majka. *Etyka życia gospodarczego*. Warszawa 1980 s. 33.

⁷⁷ J. Heinrichs. *Freiheit — Sozialismus — Christent um. Um eine kommunitative Gesellschaft*. Bonn 1978 s. 20.

nowany⁷⁸. Potrzeba pokarmu determinuje człowieka tylko o tyle, o ile zmusza go do jej zaspokojenia. Głód i pragnienie domagają się, żeby je zaspokoić, ale co jeść i pić, kiedy i jak często, jak pokarm zdobyć, przygotować, przechowywać itp. pozostawione jest własnej decyzji człowieka. Otwartość i wolność idą jeszcze dalej. Samo zaspokajanie głodu i pragnienia nie jest zupełnie zdeterminowane. Przez ascezę można ograniczyć jedzenie i picie, przez koncentrację psychiczną można ograniczyć potrzeby, odraczać ich zaspokajanie. W przypadku podjęcia strajku głodowego z racji politycznych można w ogóle jedzenie odrzucić.

Wielka liczba potrzeb może być zaspokojona tylko przez współdziałanie z innymi, to znaczy przez działanie społeczne. Przede wszystkim musi się człowiek uczyć opanowywać przyrodę i przygotowywać środki do życia. Dzieci w instytucjach i przez instytucje uczą się sposobów opanowywania przyrody, przyswajają sobie mowę, normy etyczne, religijne. Uczą się kanalizować swoją energię. W takich instytucjach, jak rodzina, szkoła, wspólnota religijna czy państwo, człowiek wzrasta, uczy się mówić, uczy się zawodu, zmienia stan, choruje, spędza swą starość i umiera. Człowiek zawsze występuje w instytucjach. Należą one do *conditio humana*. W ramach instytucji i przez instytucje przyswajają sobie te wartości, wzrasta, rozwija zdolności i działa.

Życie człowieka w różnych społecznościach — rodzinnej, państwowej, międzynarodowej, terytorialnej, zawodowej i innych jest wymogiem jego konstrukcji psychosomatycznej. Życie w społeczności nie jest dla człowieka zewnętrznym dodatkiem ani też nie dochodzi do niego z zewnątrz na określonym etapie rozwoju. Ani państwo, ani inne rodzaje społeczności nie są obce człowiekowi, wobec którego człowiek ma zajmować postawę negatywną. Rodzina, państwo i inne formy życia społecznego konstytuują ludzką egzystencję. Życie w społeczności nie jest dla człowieka fakultatywne, lecz potrzebne dla ludzkiej egzystencji. Społeczność bierze swe istnienie od człowieka i skierowane jest ku człowiekowi, zapewniając mu rozwój osobowy. Zachodzi tu dialektyczna współzależność społeczności od człowieka i człowieka od społeczności. Sięga ona samej natury człowieka i natury każdej społeczności. Indywidualizm nie dostrzegał tego powiązania. Wychodził on od wyizolowanej, aspołecznej jednostki i ujmował państwo jako coś dla człowieka obcego i zadanego od zewnątrz. Za koncepcją człowieka jako jednostki aspołecznej i wyizolowanej szło izolacyjne rozumienie wolności i egoistyczne rozumienie praw człowieka. Katolicka nauka społeczna ujmuje człowieka nie jako istotę odizolowaną, aspołeczną, lecz z natury swej społeczną, jako byt

⁷⁸ O. Höffe *Freiheit in sozialen und politischen Institutionen*. „Internationale katholische Zeitschrift” 8:1979 nr 5 s. 440.

społeczny, a rzeczywistość społeczną za naturalną i potrzebną dla rozwoju człowieka. Instytucje rozszerzają wolność w sensie negatywnym, gdyż uwalniają człowieka od „przemocy” natury (w pewnym zakresie), prymitywizmu, banalności, braku zdyscyplinowania, nie uformowanych poędów czy bezcelowych decyzji. Ale dzięki instytucji człowiek staje się wolny nie tylko „od”, ale wolny „do” — do wyboru różnych wartości i rozwoju — do wyboru muzyki, sztuki, nauki, filozofii, religii, miłości, przyjaźni⁷⁹, dóbr gospodarczo-kulturalnych, a przez wybór tych dóbr ma możliwość rozwijania swej osobowości. Instytucje nie tylko umożliwiają rozwój osobowy jednostek, ale są warunkiem tegoż rozwoju. Człowiek tylko w instytucjach i przez instytucje może żyć w wolności⁸⁰.

Znaczy to następnie, że rzeczywista wolność społeczna może być tylko wolnością współtworzoną przez jednostki, grupy społeczne i państwa. Do istoty wolności społecznej należy to, że jest konstytuowana we wzajemnym działaniu i zachowaniu się. Drugi człowiek jako „granica” mojej wolności jest potrzebny do poszerzenia mojej wolności i nadania jej konkretnych wymiarów. Zagadnienie „granicy” wolności stawianej przez drugiego człowieka nasuwa pytanie, czy „granica” ta ma charakter pozytywny czy negatywny. Dostrzeganie w drugim człowieku jedynie negatywnych granic wolności zakłada *indirecte* fałszywe rozumienie natury człowieka i samej wolności, to znaczy ujmowanie człowieka jako istoty społecznej, a wolności emancypatoryjnie⁸¹. Człowiek rozwija swą osobowość na drodze współdziałania z innymi, zjednoczenia i wzajemnego przenikania wolnej aktywności jednostek. Zjednoczenie występuje nie tylko w sferze zewnętrznego działania, lecz przenika sferę wewnętrzną wolności ludzkiej i z niej wypływa. Można tu mówić o tym, że wolność społeczna wyrasta z wzajemnej partycypacji w wolności wewnętrznej. Dochodząca do skutku wolność społeczna ukazuje się nam jako wzajemnie przenikająca się i zespolona wolna aktywność osób ludzkich. Tak jak podstawową relacją społeczną jest relacja ja—ty, tak również kształtująca się wolność społeczna w tym zakresie jest podstawowa. Komunikacja wartości między osobami dokonuje się poprzez wolne działanie. Byty pozbawione wolności pozostają wobec siebie w relacji przedmiotowej akcji i reakcji. Komunikacja jest czymś więcej. Wyraża się ona we wzajemnej wolnej wymianie wartości, poprzez którą kształtuje się sama osobowość jednostek biorących w niej udział. Instytucje nie tylko warunkują występowanie wolności społecznej i ją w pewnym zakresie konstytuują, ale mogą ją ograniczać, zacieśniać granice swobodnej działalności jednostek, utrudniać kierowanie się własnym zdaniem i rozwijając

⁷⁹ Tamże s. 445.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Nell-Breuning, *iw.* s. 268.

własną inicjatywę⁸². Rodzina spełnia pozytywne zadania, ale może być także miejscem zagrożenia podstawowej wartości, jaką jest godność człowieka. Państwo spełnia cały szereg pozytywnych zadań, ale nie wyklucza pojawienia się przemocy, wyzysku, morderstw i innych przejawów patologicznych⁸³.

Ośłoną zewnętrzną wolności społecznej jest instytucja prawa — prawa wolnościowe. Prawa te posiadają wolność za treść⁸⁴. Można tu wymienić przykładowo prawo do wolności słowa, religii, sumienia, zrzecania się, emigracji, imigracji itp. Ośłoną wolności społecznej jest także ustrój demokratyczny. Konieczna jest tu także dojrzałość moralna członków społeczeństwa. Przy niskiej dojrzałości moralnej dochodzi do patologicznych zjawisk, co pociąga za sobą zwiększoną interwencję państwa celem uniknięcia anarchii lub dyktatury ze strony jednostek silniejszych⁸⁵. Im bardziej państwo gwarantuje wolność, tym bardziej nią steruje. Prowadzi to do upaństwowienia społecznej wolności. Dialektyka wolności przejawia się w tym, że im bardziej państwo dąży do jej urzeczywistnienia, tym bardziej nią kieruje⁸⁶. Bez państwa wolność społeczna byłaby niemożliwa, realizuje się w państwie i przez państwo. Nie ma miejsca na wolność tam, gdzie występuje brak bezpieczeństwa publicznego, gdzie są niesprawiedliwe struktury społeczno-gospodarcze, nędza i analfabetyzm. Ale w pewnych zakresach wolność społeczna dochodzi do skutku dzięki temu, że państwo nie ingeruje w sferę działalności człowieka i grup społecznych. Państwo ogranicza wolność społeczną, ale równocześnie ją gwarantuje. „Ograniczenie” wolności ze strony państwa winno być dokonywane w imię samej wolności społecznej i dobra wspólnego.

Typowymi dziedzinami, w których aktywna działalność państwa i grup społecznych dla realizacji powszechnej wolności jest konieczna, to dziedzina pracy, słusznej płacy, wykształcenia i własności. Ustawodawstwo pracy i ochrona pracy ze strony państwa i związków zawodowych nie narusza wolności podejmowania i wykonywania pracy, lecz wręcz przeciwnie, zabezpieczają wolność pracy. Robotnicy tworzą związki zawodowe w tym celu, by siłą tych związków dochodzić do pełniejszej wolności.

Państwo wolnościowe ogranicza w pewnym zakresie wolność, ale w tym celu, by odpowiedni jej zakres zagwarantować dla wszystkich. Ogra-

⁸² Jan XXIII. *Mater et Magistra*. Paris 1963 s. 65.

⁸³ Höffe, jw. s. 445.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Weber. *Person* s. 114.

⁸⁶ H. Krings. *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*. W: *Freiheit*. Hrsg. J. Simon. Freiburg 1977 s. 88.

niczenie wolności celem jej zagwarantowania dla wszystkich jest kryterium państwa wolnościowego⁸⁷ — demokratycznego. Podstawowe prawa człowieka, które w swej treści posiadają wolność, domagają się ochrony państwa, jeśli ma ona być urzeczywistniana dla wszystkich. Tam, gdzie ta ochrona jest zabezpieczona, państwo jest wolnościowe, tam zaś, gdzie jej brakuje, pojawia się typ państwa totalitarnego lub państwa, w którym panuje chaos społeczny. Państwo wolnościowe bierze odpowiedzialność także za życie społeczne, gospodarcze i kulturalne, to znaczy, że jest zaangażowane w urzeczywistnianie praw społecznych, gospodarczych i kulturalnych. „[...] nie wystarczy przyznawać człowiekowi prawa do rzeczy dla życia koniecznych, jeśli jednocześnie nie staramy się w miarę sił o to, aby rzeczywiście posiadał środki potrzebne do utrzymania”. „[...] tam, gdzie brak prywatnej inicjatywy jednostek, władza państwowa przekształca się w tyranie [...] Tam znowu, gdzie zupełnie brak odpowiedniej interwencji państwa w dziedzinie gospodarczej albo gdzie tego rodzaju działalność jest niedostateczna, kraj wpada w stan nieuleczalnego chaosu, a ludzie możni i pozbawieni przy tym uczciwości wykorzystują niegodziwie nędzę innych dla swego zysku”⁸⁸.

Wolności społecznej nie można pojmować jedynie w sensie emancypatoryjnym, jako wolności od tradycji, zobowiązań, interwencyjnej działalności państwa, lecz powiązanej z obowiązkami wobec społeczeństwa i aktywną działalnością państwa. Tym różni się koncepcja chrześcijańska wolności społecznej od indywidualistyczno-liberalnej, że po pierwsze ujmuje ją od strony pozytywnej, a nie tylko negatywnej jako wolności od państwa. Po drugie różni się tym, że wskazuje na jej granice wyznaczone dobrem wspólnym, i po trzecie, że interwencja państwa jest konieczna dla ochrony praw człowieka i jego wolności⁸⁹. Granice interwencyjnej działalności państwa nie mogą być stawiane poza ramami dobra wspólnego. Zakres tej działalności określa tzw. zasada pomocniczości, którą Cz. Strzeszewski wyraża lapidarnie w dwu hasłach: „tyle wolności, ile można, tyle uspołecznienia, ile koniecznie trzeba; tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile koniecznie trzeba”⁹⁰. W katolickiej nauce społecznej wyprowadza się z tej zasady konkretne wskazania dotyczące organizacji życia społeczno-gospodarczego i politycznego, a mianowicie: tworzenia samorządów, decentralizacji władzy państwowej i demokratyzacji dziedzin życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego.

⁸⁷ H ö f f e, jw. s. 446.

⁸⁸ *Mater et Magistra* s. 63.

⁸⁹ Messner, jw. s. 434.

⁹⁰ Stanisław Jarocki [Cz. Strzeszewski]. *Katolicka nauka społeczna*. Paryż 1964 s. 393.

Katolicka nauka społeczna stoi na stanowisku, że istnieje powiązanie pomiędzy wolnością a stopniem rozwoju społeczno-gospodarczego i kulturalnego oraz własnością. Daleka ona jest od czysto formalnego ujmowania wolności i wskazuje na jej zależność od warunków społeczno-gospodarczych i ustroju politycznego państwa. Jan XXIII uważa, że tam, gdzie ludzie pozbawieni są własności, trudno mówić o wolności. Ludzie nieposiadający są uzależnieni od posiadających. Upowszechnienie własności chroni w sposób skuteczny wolność społeczną człowieka. „[...] prawo własności stanowi gwarancję wolności i bodziec do korzystania z niej. Jest ona bazą dla szeregu przejawów wolności w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym⁹¹. Wraz z procesem poszerzania się instytucji własności prywatnej czy procesem upowszechniania się własności prywatnej idzie w parze proces uniezależniania się. Prawo to zachowuje swą ważność także w stosunkach międzynarodowych. Kraje wysoko uprzemysłowione, skupiające wielką własność produkcyjną, uzależniają od siebie kraje zacofane gospodarczo, posiadające mały lub nikły potencjał własności produkcyjnej. Udział krajów Trzeciego Świata w globalnej produkcji przemysłowej świata wynosi zaledwie 7%. Warunkiem odzyskania przez te kraje pełnej wolności, a nie tylko prawnej, w społeczeństwie międzynarodowym jest zwiększenie posiadania przez te kraje potencjału własności produkcyjnej.

Pozostawiony własnemu biegowi — wolnej konkurencji, proces gromadzenia własności prowadzi do nierówności i postawienia wolności społecznej pod znakiem zapytania⁹². Społeczne nierówności wywołują społeczny brak wolności, gdyż pociągają za sobą zależności i podporządkowanie sobie słabszych, wyrazem czego było położenie proletariatu w XIX wieku⁹³. Instytucja prywatnej własności tylko wówczas spełnia swą funkcję, jeśli możliwie wszyscy ludzie w niej uczestniczą, to jest jeśli zrealizowane będzie upowszechnienie własności. Nie znaczy to, że wszyscy powinni posiadać równą dokładnie własność. Wolność będzie zachowana, jeśli każdy będzie posiadał tyle, że nie będzie całkowicie zależny od innych⁹⁴. Własność gwarantuje pewien zakres niezależności, a więc wolności.

Wprawdzie wolność to prawo podstawowe człowieka, ale przy urzeczywistnianiu go jest ono ograniczone prawami innych osób i dobrem wspólnym. Państwo, opierając się na zasadzie pomocniczości, powinno chronić prawa człowieka i stwarzać ramy wolnego działania.

⁹¹ Weber, *Person* s. 104.

⁹² Tamże s. 106.

⁹³ Tamże s. 114.

⁹⁴ Höffner, *iw.* s. 60.

RÓWNOŚĆ

Wolność społeczna jest ściśle zespolona z równością. Trudno jest podać ogólne określenie równości z tej prostej racji, że ma ona liczne dymensje: ontologiczną, prawno-społeczną, gospodarczą, kulturalną i polityczną⁹⁵. Równość ujmowana jest jako stan rzeczy, norma moralna, zasada prawna i zasada organizacji życia społeczno-gospodarczego i politycznego oraz jako sprawiedliwy udział w dobrach gospodarczo-kulturowych.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. zawiera następujące zdanie: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”. Wyrażono w nim przekonanie, że wszyscy ludzie są równi (stan faktyczny — aspekt ontologiczny) i z tej właśnie racji powinni być traktowani na równi we wszystkich dziedzinach życia społeczno-gospodarczego i politycznego (strona normatywna)⁹⁶. Na podstawie tej racji wyrasta rozumienie równości jako normy prawnej — równouprawnienie. Nie można tych dwu stron mieszać ze sobą, ale nie można też oddzielać. Znajdują one swoje uzasadnienie w istocie ludzkiej. Równość jest wartością relacyjną, która pojawia się wówczas, gdy jednostki odnoszą się wzajemnie do siebie. Podstawą, fundamentem równości we wszystkich dymensjach jest godność człowieka. Równość wyraża się w relacjach zachodzących pomiędzy jednostkami, grupami społecznymi, a nawet państwami. Wszyscy ludzie w stosunku do siebie są równi co do godności, która jest wartością powszechną i posiada charakter normatywny. Ludzie są równi co do godności, ale różnią się indywidualnymi przymiotami. Nie można przeoczyć faktu, że ludzie różnią się między sobą płcią, siłą, inteligencją, uzdolnieniami, wiekiem, usposobieniem, wrażliwością, pracowitością, uczciwością itp. Te zróżnicowania wskazują, że pod tym względem ludzie nie są równi. Równość i zróżnicowania razem wzięte odpowiadają treści bytu ludzkiego.

Indywidualistyczne rozumienie równości

Indywidualistyczna filozofia społeczna okresu Oświecenia wskazywała wprawdzie na równość wszystkich ludzi wypływającą z godności człowieka, ale wyeksponowała w sposób szczególny równość wobec prawa, pomijając inne jej dymensje, a mianowicie społeczno-gospodarcze. Na-

⁹⁵ Messner, jw. s. 443.

⁹⁶ M. Frizhand. *Marksizm a idea równości*. „Nowe Drogi” 1974 nr 3 s. 78.
Por. H. Buch. *La notion d'égalité dans les principes généraux du droit*. W: H. Buch, P. Floriers, Ch. Pelerman. *L'Égalité*. Bruxelles 1971 s. 210.

stępnie Rewolucja Francuska proklamowała powszechną równość obywateli wobec prawa, obalając piramidę struktury społecznej feudalizmu, w której pewnym warstwom (stanom) przysługiwały przywileje, innym nie. Proklamowanie zasady równości wszystkich ludzi wobec prawa było słuszne i rozpoczęło nowy okres w rozwoju społeczeństw.

Nie można przecież uznać sytuacji za odpowiadającą godności człowieka, w której pewnym ludziom ze względu na pochodzenie, stan, pokrewieństwo itp. przysługiwały przywileje. Przez proklamowanie powszechnej równości obywateli wobec prawa zniesiono przywileje, ale nie rozwiązano w całości problemu nierówności społecznej i gospodarczej. Za fasadą równości wobec prawa kryła się i kryje w dalszym ciągu nie kontrolowana, a nawet prawnie legitymizowana nierówność społeczna, gospodarcza i kulturalna. Powszechna równość wobec prawa implikuje nierówności w innych dziedzinach i w niej też leży grzech, stwierdza W. Weber, przeciwko duchowi równości wszystkich⁹⁷. Równości wobec prawa towarzyszy uprawniona nierówność faktyczna w korzystaniu z dóbr materialno-kulturowych. Wystąpiła sprzeczność pomiędzy formalno-prawną równością a faktyczną nierównością. Sprzeczności te uzasadniano nawet argumentami filozoficznymi i gospodarczymi. Ogłoszenie równouprawnienia wszystkich obywateli nie prowadzi samo z siebie do wprowadzenia realnej równości. Przyczyn zaś tego należy dopatrywać się w tym, że do usuwania nierówności przystąpiono jednostronnie, to jest prawnie, pozostawiając nietkniętą sferę nierówności gospodarczych (własności). Rewolucja Francuska zniosła przywileje prawne, pisał A. Tocqueville, ale pozostawiła jeden przywilej — własność prywatną⁹⁸. Do tego stwierdzenia dodać należy, że ten przywilej jeszcze bardziej utrwaliła, podnosząc własność prywatną do prawa świętego i nienaruszalnego.

Równość szans

Trudności wprowadzenia równości społecznej w systemie wolnokonkurencyjnym stymulują wysiłki wprowadzenia równości szans⁹⁹. Redukcję równości społecznej do równości szans spotykamy przede wszystkim u teoretyków partycypacji¹⁰⁰. Nie sprawowanie władzy, posiadanie

⁹⁷ Weber. *Person*.

⁹⁸ Por. Weber. *Die Katholische Soziallehre* s. 104.

⁹⁹ A. Pelinka. *Gleichheit und Demokratie*. „Gesellschaft und Politik” 10: 1974 nr 1 s. 9.

¹⁰⁰ Tenże. *Dynamische Demokratie*. Köln 1974 s. 65.

dóbr kulturowych i materialnych należy egalitaryzować, lecz możliwość dochodzenia do nich. Szczególny akcent kładzie się na stworzenie równości szans w dziedzinie zdobywania wykształcenia. Równość szans ujmuje się w aspekcie pionowym i linearnym. Równość szans w aspekcie pionowym to możliwość przechodzenia do sfery elit po spełnieniu określonych warunków, zaś w aspekcie linearnym to permanentne stwarzanie warunków zdobywania wykształcenia przez wszystkich (także przez starszych), które prowadzić ma do równości w innych dziedzinach.

Niewątpliwie myśl ta jest wyrazem postępu w stosunku do myśli o równości wobec prawa, ale rozpatrywana sama w sobie nie przyczyni się do usunięcia nierówności społecznych, gdyż po pierwsze występują bariery wpływające z procesu pierwotnej socjalizacji, które utrudniają na równi korzystać z tych szans. Np. ciągle zbyt niski procent młodzieży pochodzenia robotniczego i chłopskiego studiuje w wyższych uczelniach. Po drugie równość szans jest blokowana przez interesy grupowe i koncentrację władzy. Po trzecie równość szans odkłada na przyszłość realizację faktycznej równości. P. Bachrach i T. Bottomore widzą w koncepcji równości szans usiłowanie usprawiedliwienia ustabilizowanego panowania elit¹⁰¹. W społeczeństwach silnie zróżnicowanych klasowo, gdzie występują wyciśnięte różnice klasowe i kulturowe, wprowadzenie równości szans nie może przynieść oczekiwanych rezultatów^{101a}. Bottomore uważa że tylko społeczeństwo, które jest mniej zróżnicowane dychotomią, rozdarcia klasowego, może wprowadzić równość szans¹⁰². Z podobną krytyką koncepcji równości szans wystąpił P. Kielmansegg¹⁰³ i H. Schoek¹⁰⁴.

Nawet doświadczenie państw socjalistycznych wskazuje na to, że równość szans w dziedzinie wykształcenia nie prowadzi do równości osiągnięć.

Marksistowskie ujęcie równości społecznej

Zachowany przez Rewolucję Francuską przywilej prywatnej własności stanowił według K. Marksa główną przyczynę nierówności społecznych.

Równość społeczną można osiągnąć jedynie przez zniesienie własności

¹⁰¹ Tenże. *Gleichheit und Demokratie* s. 10.

^{101a} P. Bachrach. *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft*. Frankfurt am Main 1970; T. B. Bottomore. *Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems*. München 1969.

¹⁰² Bottomore, jw. s. 152 n.

¹⁰³ *Demokratienorm und Leistungsprinzip*. „Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften” 11:1972 s. 9-29.

¹⁰⁴ *Der Neid und die Gesellschaft*. Freiburg 1971.

prywatnej środków produkcji. Jest to równość przedmiotowa, równość wobec kapitału produkcyjnego, który jest własnością wspólną. Zniesienie własności nie jest tu celem samym w sobie, lecz środkiem egalitaryzacji społeczeństwa, wyzwolenia człowieka od wyzysku ze strony posiadających i zniesienie klas.

Zagadnieniem najwyższej rangi wśród wszystkich aspektów równości ludzi jest ujednoczenie ich stosunku do środków produkcji¹⁰⁵. Bez przekształcenia bazy gospodarczej niemożliwe jest wprowadzenie postulatów egalitaryzacji w innych dziedzinach¹⁰⁶. Zasada równości winna być rozciągnięta na sferę życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego, a nie tylko politycznego. Teoretycy marksizmu wskazują na konieczność zniesienia różnic pomiędzy wsią a miastem i pomiędzy pracą fizyczną a umysłową. Postulując wprowadzenie równości wobec środków produkcji marksiści nie opowiadają się za równym w sensie arytmetycznym podziałem dochodu narodowego pomiędzy członków społeczeństwa. Odcina się on od skrajnego egalitaryzmu, chociaż przez pewien czas był on wprowadzany w życie w ZSRR w formie tzw. urawniłowki¹⁰⁷. Realizacja egalitaryzacji społeczeństwa rozłożona jest na dwa etapy: socjalizm i komunizm.

W pierwszym etapie obowiązuje zasada: od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy, w drugim zaś obowiązywać będzie zasada: od każdego według jego zdolności, każdemu według jego potrzeb. W samych tych zasadach zakodowane jest zróżnicowanie, które wprowadzają trzy kryteria: a) zdolności, b) praca c) potrzeby. Przy wprowadzaniu własności wspólnej, a więc przy ujednoczeniu stosunku wszystkich obywateli do środków produkcji zachowana jednak będzie nierówność w dystrybucji dóbr wyprodukowanych. Wprowadzenie równości (relatywnej) ludzi w komunizmie domaga się nie tylko istnienia ujednoczonego stosunku do środków produkcji, ale także zmiany motywacji pracy, rozwiniętej dojrzałości moralnej członków społeczeństwa i istnienia obfitości dóbr — nadmiaru dóbr.

Równość społeczna w ujęciu katolickiej nauki społecznej

Katolicka nauka społeczna ujmuje równość społeczną integralnie i wskazuje na jej charakter dynamiczny. Równości nie zacieśnia jedynie do sfery życia politycznego — równości wobec prawa ani też do równości wobec dóbr gospodarczych — czy do równości szans. Równość jest czymś

¹⁰⁵ J. W a r z y n i a k. *Równość obywateli PRL*. Warszawa 1977 s. 50.

¹⁰⁶ Tamże s. 50.

¹⁰⁷ Tamże s. 22-24.

więcej niż samą równością wobec prawa czy podziału dóbr materialno-kulturowych dokonywanego przez państwo czy stworzone możliwości równych szans życiowych. Wymienione tu aspekty są ważne i wchodzi do treści pojęcia równości społecznej. Według katolickiej nauki społecznej równość to także aktywna partycypacja obywateli państwa w życiu politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym¹⁰⁸. Równość społeczna może być realizowana na drodze brania udziału przez obywateli we współzarządzaniu i współdecydowaniu w wymienionych dziedzinach życia i ponoszeniu za nie odpowiedzialności. Wyeksponowanie partycypacji i odpowiedzialności pozwala nam wskazać na elementy dynamiczne równości społecznej, a nie tylko pasywne, polegające na przyjmowaniu dóbr sprawiedliwie dzielonych przez państwo i nazywać tego równością.

Postulat równości społecznej wyprowadza katolicka nauka społeczna z równości ontycznej wszystkich ludzi. Opis stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże podany przez Stary Testament mówi o ontycznej równości. Każdy człowiek został wyposażony w rozum, sumienie i wolną wolę, które stanowią o godności człowieka. Antropologia Nowego Testamentu wnosi nowe elementy do nauki o równości i podaje głębokie jej uzasadnienie. Równość określona jest nie tylko przynależnością wszystkich ludzi do jednego gatunku biologicznego, wyposażenia w rozum, nie tylko przez powołanie ludzi przez Stwórcę do egzystencji, lecz także przez to, że Chrystus stał się równy wszystkim ludziom, a wszyscy ludzie równi wobec siebie¹⁰⁹. Chrystus stał się bratem dla wszystkich i uczynił wszystkich braćmi wobec siebie. Wszyscy są braćmi — wszyscy są równi.

Doktryna chrześcijańska wykazuje, że ludzie są równi nie tylko wobec Boga, ale także wobec siebie. Bezwarunkowy uniwersalizm równości zawarty w listach św. Pawła kryje w sobie coś więcej niż nakaz okazania miłości wobec bliźnich. Praktycznie oznacza on odrzucenie różnic opartych na kryterium języka, płci, kultury, stanu, pochodzenia: „Odtąd nie ma już żyda ani poganina, niewolnika ani wolnego człowieka, nie ma już mężczyzny ani niewiasty. Wszyscy bowiem jesteście żywą jednością w Chrystusie Jezusie”¹¹⁰.

Podstawami równości, biorąc pod uwagę aspekt teologiczny, według katolickiej nauki społecznej są: stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże, wspólne pochodzenie, ta sama natura, odkupienie przez Chrystusa, wspólne powołanie i przeznaczenie¹¹¹. W aspekcie filozoficz-

¹⁰⁸ Messner, jw. s. 443.

¹⁰⁹ H. Gollwitzer. *Gleichheit der Menschen in jüdisch-christlicher Überlieferung*. „Vorgänge” 20:1976 nr 2 s. 69.

¹¹⁰ Ga 3. 28.

¹¹¹ *Gaudium et spes*. Nr 29.

nym podstawą równości wszystkich ludzi jest przyrodzona godność człowieka. „Ludzie nie mogą wywyższać się jedni ponad drugich z racji swej natury, ponieważ wszyscy obdarzeni są tą samą przyrodzoną godnością”¹¹². Przyrodzona godność określona jest przez wyposażenie człowieka w rozum, sumienie i wolną wolę. Równość wszystkich ludzi w godności nie pozwala na traktowanie drugiego człowieka instrumentalnie i stosowanie wobec niego przysmu. „Ponieważ jednak wszyscy ludzie są sobie równi, jeśli idzie o godność wpływającą z ich natury, dlatego nie wolno zmuszać nikogo do wykonywania czegoś, co wymaga zgody władz jego duszy”¹¹³. Z ontycznej równości wszystkich ludzi w godności wypływa postulat wprowadzenia równości społecznej wśród członków jednego państwa i społeczności międzynarodowej — w rodzinie ludzkości. „[...] równa godność [...] wymaga, aby były zaprowadzone bardziej ludzkie i sprawiedliwe warunki życia. Albowiem zbyt nierówności gospodarcze i społeczne wśród członków czy ludów jednej ludzkiej rodziny wywołują zgorznięcia i sprzeciwiają się sprawiedliwości społecznej, równości, godności osoby ludzkiej oraz pokojowi społecznemu i międzynarodowemu”¹¹⁴. W *Gaudium et spes* wskazano, że instytucje zarówno prywatne, jak i publiczne winny przyczyniać się do urzeczywistniania równości społecznej, przewyciężać i usuwać wszelkie formy dyskryminacji odnośnie do praw człowieka czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pochodzenie, język, religię itp.¹¹⁵

Katolicka nauka społeczna stoi na stanowisku, że ustrój społeczno-gospodarczy winien opierać się na zasadzie sprawiedliwości społecznej, a nie na zasadzie zysku i wolnej konkurencji, ale uważa równocześnie, że wprowadzanie w życie bezwzględnej równości społecznej godziłoby w samą sprawiedliwość społeczną i dobro wspólne. W uzasadnieniu tego stanowiska odwołuje się do faktu oczywistego, a mianowicie, że pomiędzy ludźmi występują przypadłościowe różnice naturalne: „różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach; a za tymi różnicami już sama z siebie idzie różnorodność warunków życiowych”¹¹⁶. Nie znaczy to bynajmniej, że katolicka nauka społeczna usprawiedliwia wszystkie różnice i nierówności społeczne naturalnymi, aczkolwiek przypadłościowymi, różnicami występującymi między ludźmi.

Obok naturalnych różnic zakodowanych w konkretnych jednostkach

¹¹² *Pacem in terris*. Nr 89.

¹¹³ *Pacem in terris*. Nr 48.

¹¹⁴ *Gaudium et spes*. Nr 29.

¹¹⁵ Tamże nr 29.

¹¹⁶ Encyklika Leona XIII o kwestii robotniczej *Rerum novarum* (Przeł. J. Piwo-warczyk. Wyd. 3. Londyn 1945 s. 8).

ludzkich występują także różnice między ludźmi wynikające z procesu socjalizacji i zdolności podejmowania trafnych decyzji¹¹⁷. Proces socjalizacji w pierwszej fazie zachodzi przede wszystkim w rodzinie. Z wielu względów, jak np.: kultura domu rodzinnego, wykształcenie rodziców, dojrzałość moralna i troska rodziców o dzieci, proces socjalizacji dokonuje się w sposób zróżnicowany. Nierówności wynikające z wrodzonych cech są praktycznie nieusuwalne, ale także nierówności wpływające z procesów socjalizacji nie dadzą się w zupełności usunąć za pomocą środków polityki społecznej¹¹⁸.

Zróżnicowania między ludźmi wynikają również ze zdolności samookreślenia się, wyboru odpowiednich środków, wewnętrznej dyscypliny — wolności¹¹⁹. Dwie osoby z tego samego środowiska socjalizacji dochodzą przecież do różnych osiągnięć. Jedna dochodzi do osiągnięcia wysokich kwalifikacji zawodowych i dyscypliny moralnej, inna nie. Nierówności wpływające z wewnętrznej dyscypliny może polityka społeczna tylko zmniejszać, ale nie jest w stanie całkowicie zniwelować, co zresztą nie jest pożądane. Nie jest przejawem niesprawiedliwości, że jednostki, które przez samodyscyplinę, wyrzeczenia i pracę osiągnęły wysokie kwalifikacje, otrzymują odpowiedzialne funkcje w społeczności i wyższe wynagrodzenia. Wręcz przeciwnie, ustrój społeczno-polityczny przeszkadzający pojawieniu się nierówności wpływających z wolności samookreślenia się odczuwany byłby jako niesprawiedliwy, uciskający i hamowałby rozwój gospodarczy¹²⁰.

Istnieją więc nierówności między osobami, których nie da się znieść, a nawet próba ich usuwania okazuje się szkodliwa z punktu widzenia dobra jednostek i dobra wspólnego. Tak więc pewne nierówności społeczne muszą być wciągnięte do treści pojęcia sprawiedliwości społecznej.

Ludzie są równi jako osoby co do godności, ale różnią się między sobą cechami wrodzonymi i przymiotami nabytymi, które prowadzą do nierówności społecznych. Ta część zdania, która mówi o tym, że nierówności społeczne mają swoje uzasadnienie w naturalnych zróżnicowaniach, trudna jest jednak w całości do utrzymania, biorąc pod uwagę historyczny rozwój społeczeństw¹²¹ (niewolnictwo, poddaństwo, wczesny kapitalizm, a także współczesna sytuacja społeczno-gospodarcza). Powo-

¹¹⁷ A. Anzenbacher. *Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit. Christliche Soziallehre — Prinzipien und Konfrontation*. St. Pölten—Wien 1978 s. 29 n.

¹¹⁸ Tamże s. 30.

¹¹⁹ „[...] gibt es auch eine „Ungleichheit der Menschen aus freier Entscheidung, eben weil sie sich selbst ungleich bestimmen können“ (tamże s. 30).

¹²⁰ Tamże s. 31.

¹²¹ Por. H. Fischer. *Gleichheitsprinzip und Gesellschaftsordnung*. W: *Festschrift für Christian Broda*. Wien 1976 s. 18.

ływanie się na wrodzone i nabyte nierówności jest uzasadnione tylko częściowo i nie można nimi tłumaczyć wszystkich nierówności społecznych.

Do nierówności dochodzi przecież także na drodze łamania norm moralnych — na drodze nieuczciwości, kłamstwa, wyzysku i kradzieży, na co zwracał już uwagę Laktancjusz w starożytności chrześcijańskiej¹²². Jeśli istotnie tylko różnice naturalne i przymioty nabyte byłyby podstawą wszelkich nierówności społecznych, to nie powinny w ostatnich stuleciach dokonać się tak gruntowne przemiany w życiu społeczno-gospodarczym i politycznym, ponieważ naturalne różnice między ludźmi w tym czasie nie zmieniły się, albo nie tak dalece w porównaniu do zmian społecznych — chociaż faktem jest, że rozwinęła się świadomość własnej godności członków społeczeństw. Z tej racji uznać należy teorię o naturalnych nierównościach za niewystarczającą do wyjaśnienia wszystkich faktycznych nierówności występujących w przeszłości i dziś. Ponadto sam ustrój społeczno-gospodarczy ma tendencję do „produkowania” nierówności społecznych, a teoria Pareto o cyrkulacji elit weryfikuje się we wszystkich systemach.

Drugi zmasowany zarzut przeciwko urzeczywistnianiu równości wyprowadza się z tzw. zasady wyników pracy (twórczości). Istniejące nierówności uzasadnia się nierównym wkładem pracy i jej wynikami. Utrzymuje się, że zniesienie nierówności musi prowadzić do zmniejszenia wydajności pracy. Przyjmuje się tu *directe* lub *indirecte* założenie, że głównym motywem podejmowania pracy jest zysk. Uzasadnienia tu wysuwane są tylko częściowo słuszne, gdyż przy daleko posuniętej automatyzacji produkcji wkład poszczególnych osób jest trudny do określenia, a po drugie wyniki pracy zależą nie tylko od wkładu pracy jednostki, ale także od makroekonomicznej sytuacji i organizacji pracy. Np. wyniki pracy rolnika zależą nie tylko od jego wysiłków, lecz od wielu innych czynników — pogody, urodzajności gruntu, koniunktury zewnętrznej itp. Trudno określić, jaka praca jest bardziej odpowiedzialna i bardziej użyteczna społecznie. Np. praca profesora etnologii czy maszynisty pociągu, który jest odpowiedzialny za życie tysięcy przewożonych pasażerów. Bez pracy palacza w elektrociepłowni praca najwybitniejszego polityka, profesora czy lekarza jest sparaliżowana.

Po tych uwagach stawiamy następujące tezy. Teza I: a) istniejące naturalne nierówności między ludźmi prowadzą do nierówności społecznych; b) występowały i występują tendencje do podporządkowywania sobie innych jednostek (nawet wybitnych) i całych grup społecznych na drodze łamania norm moralnych; c) sam porządek społeczno-gospodarczy

i polityczny zależnie od tego, na jakich zasadach moralnych się opiera, „produkuje” nierówności społeczne i je wzmacnia.

Można tu mówić o występowaniu nierówności horyzontalnej wpływającej z naturalnych różnic i uzdolnień oraz z nierówności wertykalnej, to jest podporządkowaniu jednych osób przez inne w nierównym przyswajaniu dóbr i produktów pracy¹²³. Teza II: Potrzebna jest sprężysta władza państwa demokratycznego, która zachowa nierówności społeczne wpływające z naturalnych różnicowań i wkładu pracy w dobro wspólne, a usuwać będzie nierówności wynikające z naruszania norm moralnych (wyzysk, oszustwa, niuczciwości, kradzieży) i nie dopuszczać będzie do „produkowania” nierówności przez struktury społeczno-gospodarcze. Teza III: Godność osoby ludzkiej, którą należy wysuwać przed przypadłościowe zróżnicowanie, domaga się zrównania, zaś przypadłościowe nierówności — zróżnicowania w podziale dochodu narodowego i innych dziedzin.

Obowiązkiem władzy państwowej jest troska o to, by: a) wszyscy uczestniczyli w dochodzie narodowym; b) udział ten musi uwzględniać na pierwszym miejscu godność osoby ludzkiej i realizację jej praw; c) udział w dochodzie narodowym powinien być proporcjonalny do spełnianej funkcji i wkładu pracy oraz potrzeb. Udział w dochodzie narodowym nie może być określony jedynie przez wkład w jego wytwarzanie, lecz również przez potrzeby. Punktem wyjścia polityki społecznej winna być równość wszystkich, co do godności, wtórnie zaś zróżnicowanie. Urzeczywistnianie równości społecznej domaga się interwencyjnej działalności państwa i dynamicznego funkcjonowania związków zawodowych — wprowadzenia systemu ubezpieczeń i zabezpieczeń społecznych oraz oparcia struktury społeczno-gospodarczej na zasadzie sprawiedliwości. Sprawiedliwość społeczna domaga się nie równego arytmetycznie podziału dóbr, lecz oddawanie każdemu tego, co mu się należy (*sum cuique*). Sprawiedliwość społeczna domaga się wprowadzania równości proporcjonalnej w zakresie podziału dóbr gospodarczych stosownie do wkładu pracy i potrzeb¹²⁴. Idealna równość jest wprawdzie żądanym celem, do którego się zbliżamy, ale nigdy go faktycznie nie osiągniemy z wymienionych już powodów. Obraz pełnej egalitaryzacji społeczeństwa przedstawiony przez T. Morusa jest utopijny: wszyscy ludzie noszą takie same stroje, wspólnie pracują, wspólnie spożywają posiłki, rodziny posiadają taką samą liczbę dzieci, gdyż nadmiar oddaje się małżeństwu bezdzietnym, istnieje własność wspólna. Sama książka, w której autor zawarł te poglądy, nosi tytuł *Utopia*.

¹²³ Gollwitzer, jw. s. 67.

¹²⁴ Heinrichs, jw. s. 42.

Konsens czy sprzeczność

Występujące aktualnie formy demokracji dadzą się sprowadzić do dwu: liberalnej i socjalistycznej (o orientacji marksistowskiej). Demokracje liberalne kładą akcent na realizację praw obywatelskich i politycznych, to znaczy wysuwają wolność przed równość, zaś socjalistyczne na prawa społeczne, gospodarcze i kulturowe, to znaczy wysuwają równość przed wolność. Formy te wciąż ewoluują. Przyznanie priorytetu wolności prowadzi w swej konsekwencji do pogłębiania się nierówności społecznych, a położenie akcentu na równość z konieczności pociąga za sobą ograniczenie wolności. Te dwie orientacje znalazły swoje odbicie w *Paktach Praw Człowieka* uchwalonych przez ONZ w 1966 r. Pierwszy z nich odpowiada orientacji liberalnej, drugi — socjalistycznej.

Papież Paweł VI w *Octogesima adveniens* wskazuje na konieczność poszukiwania nowej formy demokracji, która opierać się winna na zasadzie partycypacji obywateli w życiu politycznym, społecznym, gospodarczym i kulturalnym¹²⁵, to jest realizującej równocześnie wszystkie prawa człowieka. Odpowiada to dwom podstawowym tendencjom, tendencji do równości i partycypacji¹²⁶.

Teoretycy demokracji liberalnej, ale nie tylko oni, utrzymują, że pomiędzy wolnością i równością zachodzi dylemat. Wolność prowadzi do nierówności, zaś równość do zaprzeczenia wolności. Używa się takich określeń, jak: dylemat, alternatywa, napięcie, sprzeczność, antyteza, antagonizm, konflikt, kwadratowe koło, pojęcia dialektyczne.

Dyskusje marksistów polskich w ostatnich latach koncentrują się nie wokół napięcia wolność—równość, lecz wokół samej równości, to jest równego czy zróżnicowanego podziału dochodu narodowego. Elitaryści odwołują się do argumentów gospodarczych, egalitaryści do argumentów ideologicznych, zaś jedni i drudzy powołują się na wypowiedzi Marksa i Lenina.

M. Horheimer, neomarksista, w którego wypowiedziach odbijają się liberalne poglądy, także uważa, że pomiędzy wolnością i równością występuje antagonizm. „Sprawiedliwość i wolność to przede wszystkim pojęcia dialektyczne. Im więcej sprawiedliwości, tym mniej wolności, im więcej wolności tym mniej sprawiedliwości. Wolność, równość, braterstwo — to wspaniałe hasła. Ale jeśli chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, wtedy nie może być równości”¹²⁷.

¹²⁵ „... należy wynaleźć współczesne formy demokracji nie tylko dające każdemu człowiekowi możliwość uzyskania informacji i wypowiedzania się, ale angażujące go we współodpowiedzialność (*Octogesima adveniens* nr 47).

¹²⁶ Tamże nr 22.

¹²⁷ Cyt. za: J. Kondziela. *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*. „Chrześcijanin w świecie” 1978 nr 63-64 s. 54.

O jakim dylemacie można tu mówić i kiedy się on pojawia. Dylemat ten nie leży w samych podstawowych wartościach, lecz w błędnym i jednostronnym ich rozumieniu oraz niewłaściwym, to znaczy jednostronnym ustawianiu relacji zachodzących między nimi. Jest on do pomysłenia na gruncie filozofii liberalnej uznającej prymat praw obywatelskich i politycznych przed społecznymi, gospodarczymi i kulturalnymi. Podstawowe wartości ujmują się tak, jak gdyby były one od siebie oderwane, a więc abstrakcyjne. Rozwój praw społecznych, gospodarczych i kulturalnych źle koresponduje z tradycyjną koncepcją wolności i rzeczywistością na niej opartą, co powoduje pojawienie się konfliktów. Trudność pojednania wolności z równością uzasadniana jest także tym, że systemy totalitarne, powołując się na równość, ograniczały wolność. Z góry przyjmuje się, że urzeczywistnianie równości ma ograniczać wolność. Nie ulega wątpliwości, że skrajny egalitaryzm prowadzi do negacji wolności, ale nie można zapominać, że jest on równocześnie zranieniem samej równości.

Wolność bez równości staje się przywilejem pewnej elity, a nie wartością powszechną. Wolność dla elit jest równocześnie równością dla elit, zaś brak tej wolności w życiu społeczno-gospodarczym dla wszystkich jest brakiem równości. Zwiększony zakres wolności dla jednych jest zawsze ograniczaniem jej dla innych. Nie o antagonizmie podstawowych wartości należy mówić, lecz o braku ich równoczesnego występowania i urzeczywistniania. Pomiedzy nimi nie zachodzi stosunek sprzeczności, lecz współzależne dopełnianie się. Raport Myrdala pokazuje, że wolność i równość tworzą jedność¹²⁸. Także wolność musi być równo dzielona, i to nie tylko w sferze politycznej, ale także w sferze gospodarczej i kulturalnej. Powszechna wolność może mieć miejsce wówczas, gdy urzeczywistniana będzie powszechna równość.

Liberalnie rozumiana wolność pozostawiona sama sobie jest negacją samej wolności, na co wskazał już papież Pius XI w *Quadragesimo anno*. „Skupienie potęgi i bogactw w rękach niewielu [...] jest naturalnym następstwem nieograniczonej wolności konkurencji, która zwycięstwo daje tylko najsilniejszemu, tj. — jak bywa często — tym, którzy walczą najbezwzględniej i którzy nie znają skrupułów sumienia. To skupienie potęgi i bogactw w rękach niewielu prowadzi do dalszej, potrójnej walki: naprzód do walki o ujarznienie samego życia gospodarczego, dalej — do walki o opanowanie państwa, aby jego środki i jego władzę wyzyskać, potem do walki gospodarczej, — wreszcie do walki między państwami... do rozstrzygnięcia międzynarodowych sporów politycznych... wolna konkurencja

¹²⁸ *Der Alva-Myrdal-Report der schwedischen Sozialdemokraten*. Hrsg. W Menningen. Reinbeck 1971.

doprowadziła do samozagłady, — miejsce wolnego handlu zajęło ujarz-
mienie życia gospodarczego przez garść ludzi, — całe życie gospodarcze
stało się straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne”¹²⁹. Nieograniczona
wolność prowadzi do pojawienia się dyktatury jednostek silnych i pozba-
wionych skrupułów moralnych. Z wolności tej może korzystać ten, kto
dysponuje większą siłą płynącą z posiadania wielkiej własności, przyna-
leżności do silnych stowarzyszeń, posiadania siły fizycznej, siły woli,
charakteru, posiadania wykształcenia itp. One też przyczyniają się do
wykorzystywania na swoją korzyść równości szans i równości wobec
prawa.

Po drugie powstaje konflikt pomiędzy wolnością w rozumieniu libe-
ralnym i korzystaniu z niej a prawdą. Niczym nie skrepowana wolność
słowa, prasy, wyrażanie opinii przy równoczesnym zmonopolizowaniu
środków masowego przekazu myśli, wykorzystywane są do manipulowa-
nia myśleniem, postawami i potrzebami ludzi. Środki te wykorzystuje
się do szerzenia nienawiści między narodami, grupami etnicznymi,
do szerzenia brutalizmu, pornografii itp. Tak wykorzystywana wolność
pozostaje w sprzeczności z prawdą i podstawowymi normami moralnymi.
W licznych publikacjach mówi się o drenażu mózgow przez środki ma-
sowego przekazu i manipulowaniu całymi społeczeństwami, ale lekko
podnosi się postulat stawiania granic wolności w tym zakresie przez
prawdę, normy moralne i interwencje państwa. Nawet badania i doś-
wiadczenia naukowe muszą liczyć się z granicami wolności wyznaczo-
nymi przez godność człowieka i dobro wspólne. Przeprowadzenie „nau-
kowych” doświadczeń medycznych na więźniach obozów koncentracyjnych
wchodzi do treści pojęcia ludobójstwa i jest plamą antyhumanizmu po-
zostawioną między innymi na nauce Niemiec okresu nazistowskiego.
Ludzkość domaga się dziś słusznie ograniczenia wolności państw w prze-
prowadzaniu doświadczeń z bronią nuklearną, które godzą w prawo czło-
wieka do życia w nieskażonym środowisku.

Wolność w rozumieniu liberalnym prowadzi także do trzeciej sprzecz-
ności, a mianowicie do napięć między jednostką a grupami społecznymi
(klasami) i do napięć między jednostkami, grupami i państwem oraz mię-
dzy państwami, na co zwrócił uwagę Pius XI w *Quadragesimo anno*. Wol-
ność wymiany międzynarodowej prowadzi do wciąż pogarszającego się
terms of trade, do przepaści między biednym Południem a bogatą Północą.

Także równość rozpatrywana sama w sobie bez powiązania z równoś-
cią jest wewnętrznie sprzeczna z tej między innymi racji, że obydwie te
wartości wypływają z samej godności człowieka. Sprzeczność ta występuje

¹²⁹ Pius XI. *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i o dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii (Quadragesimo anno)*. W: *Chrześcijański ustrój społeczny*. Londyn 1945 s. 58.

w życiu gospodarczym i politycznym. P. Herring pisze, że ekonomiczna nierówność i teoria politycznej równości tworzą paradoks¹³⁰. Z drugiej zaś strony usiłowanie realizacji radykalnego egalitaryzmu bez uwzględnienia różnic zachodzących między ludźmi i prawa wolności prowadzi do negacji samej równości. Powoduje zniewolenie człowieka i stagnację gospodarczą. Próba wprowadzenia radykalnego egalitaryzmu w ChRL w okresie tzw. rewolucji kulturalnej i w Kampuczy za czasów polpotyzmu pociągnęła za sobą miliony ofiar w ludziach. Nawiązywano nie do idei równej godności człowieka, lecz do idei równości przedmiotowej — równości w posiadaniu dóbr gospodarczo-kulturowych. Przedmiotowa równość miała określać równość między ludźmi. Wprowadzanie skrajnego egalitaryzmu nie jest urzeczywistnianiem równości, lecz agresywnym niwelowaniem naturalnych różnic występujących między ludźmi¹³¹.

Wszędzie tam, gdzie rezygnuje się z wolności na rzecz równości, popada się w iluzję, ponieważ równość i wolność nie mogą być realizowane przez wykluczenie jednej z tych wartości, a wprowadzanie drugiej, lecz przez wzajemną i równoczesną ich realizację. Nie ma równości bez wolności i wolności bez równości. Podstawowe prawa człowieka nie mogą być określane tylko przez jedną wartość — wolność czy tylko równość, lecz przez obydwie wartości łącznie. Więcej, wolność ma oznaczać zawsze także więcej równości. Kształtowania się tej współzależności nie można pozostawić swobodnej grze sił ani monopolowi państwa. Do głosu powinna dochodzić prywatna inicjatywa — wolność działania jednostek w różnych dziedzinach życia ludzkiego, działalność różnych grup zawodowych i, oczywiście, działalność państwa wyznaczona zasadą pomocniczości i dobra wspólnego.

Do podstawowych zadań państwa należy troszczyć się o wolność od nędzy, strachu, analfabetyzmu i chorób. Między innymi w tym sensie więcej wolności oznacza równocześnie ochronę równości i bezpieczeństwa. Tylko silne państwo demokratyczne jest w stanie zagwarantować istnienie wolności społecznej i równości społecznej. Wprowadzenie równości wobec prawa — równouprawnienie w dziedzinie politycznej i obywatelskiej nie tylko nie ograniczyło wolności w tym zakresie, lecz ją poszerzyło. Upowszechnienie (demokratyzacja) własności i dóbr kulturowych (powszechność nauczania, możliwość dostępu do szkół zawodowych i wyższych uczelni), tj. realizacja praw społecznych, gospodarczych i kulturowych poszerza zakres wolności społecznej, gdyż wprowadza wolność od nędzy, analfabetyzmu, chorób itp. oraz przyczynia się do rozwoju

¹³⁰ P. Herring. *The Politics of Democracy. American Parties in Action*. New York 1965 s. 391.

¹³¹ Ch. von Krockow. *Freiheit oder Gleichheit? Überlegungen zu einer falschen Alternative*. „Vorgänge” 20:1976 nr 2 s. 53.

osobowości członków społeczeństwa, dobrobytu państwa i pokoju społecznego.

Wielu autorów, wychodząc z założenia, że pomiędzy tymi wartościami zachodzi sprzeczność, szuka możliwości pogodzenia tych egoistycznie (w ich rozumieniu) wartości przez inne. Te inne wartości pełnić mają funkcję „sędziego” godzącego zwaśnione ze sobą egoistycznie nastawione strony. Do trzeciego koszyka pojednawczych wartości są zaliczane: moralność, braterstwo, miłość, sprawiedliwość i solidarność¹³². A. Tocqueville uważał, że wolność i równość są ze sobą związane nierozzerwalnie¹³³, ale ich owocna „koegzystencja” zależy od dziedzictwa kulturowego, wykształcenia i obyczajów¹³⁴. Do tej myśli nawiązuje wielu autorów współczesnych, którzy uważają, że bezkonfliktowe urzeczywistnianie wolności i równości da się osiągnąć przez miłość, sprawiedliwość, braterstwo i solidarność¹³⁵.

Błąd metodologiczny tych wszystkich dyskusji i poglądów uznających, że pomiędzy wolnością i równością występuje napięcie, konflikt, sprzeczność, przejawia się w tym, że sprzeczność interesów jednostek, grup społecznych, a nawet całych narodów sprowadzono do sprzeczności podstawowych, humanistycznych i powszechnych wartości, jakimi są wolność i równość. Egoistycznie chronione interesy usiłuje się ukryć za fasadą podstawowych wartości.

Wolność społeczna i równość nie są wartościami antagonistycznymi, lecz współzależnymi i współkonstytuującymi się. Obydwie przecież wynikają z godności ludzkiej, w niej znajdują swoje uzasadnienie i obydwie służą jej ochronie. Myśl tę ujmuje E. Bloch w słowach: „Sofern und solange die Freiheit nicht aufsengste mit Gleichheit verknüpft ist, bleibt sie Chimäre”¹³⁶. Na ścisłe powiązanie wolności i równości wskazuje także to, że prawa człowieka są zawsze związane z odpowiadającymi im obowiązkami. Wolność i równość są tymi wartościami, których równoczesne urzeczywistnianie warunkuje funkcjonowanie demokratycznego, sprawiedliwego porządku społeczno-gospodarczego i politycznego.

Dyskusje dotyczące wolności i równości należy przenieść na pole praw człowieka, gdyż w nich konkretyzowane są podstawowe wartości. Ochro-

¹³² L. Roos. *Freiheit — Gleichheit — Brüderlichkeit. Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie*. „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften” 10:1969.

¹³³ F. Monconduit. *Liberté et égalité dans la pensée d'Alexis de Tocqueville*. W: *Mélanges offerts à Georges Burdeau. Le Pouvoir*. Paris 1977 s. 318.

¹³⁴ Por. Roos, jw. s. 28.

¹³⁵ Tamże s. 25-32.

¹³⁶ E. Bloch. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a. Main 1961 s. 188.

na podstawowych praw człowieka jest ochroną tych wartości i samego człowieka.

Katolicka nauka społeczna stoi na stanowisku, że prawa obywatelskie i polityczne z jednej strony i społeczne, gospodarcze i kulturalne z drugiej stanowią jedność. Nie można realizować jednych, zawieszając drugie. Prawa te korelują ze sobą pozytywnie. Ochrona i poszanowanie tych praw jest ochroną człowieka, jego godności i jest dobrem wspólnym i pokojem społecznym.

Tezy końcowe

1. Wolność i równość współcześnie konkretyzowane są w prawach człowieka.

2. Pomiędzy prawami człowieka nie zachodzi stosunek napięcia, lecz wzajemne dopełnianie się (stanowią jedność).

3. Nieograniczona wolność prowadzi do nierówności i negacji samej wolności.

4. Skrajny egalitaryzm niszczy wolność i rani samą równość.

Do dyskusji międzysystemowej — wolność czy równość wprowadza katolicka nauka społeczna obraz jedności praw człowieka.

SOCIAL FREEDOM AND EQUALITY

Summary

The author concentrates upon three problems: social freedom, social equality and the relation between the two notions (consensus or discrepancy). According to the author social freedom is realized in human rights to freedom. Social freedom is confined by unjust socio-economic and political structures, and economic underdevelopment: famine, poverty, diseases, illiteracy and the like. The realization of social freedom depends not only on the socio-economic development of a country but also on the moral maturity of all citizens, especially those wielding power. The author rejects the thesis of individualism which states that the freedom of one man confines the freedom of another man. Other men and various communities, including the state, are necessary to release freedom. Social freedom develops from the mutual participation in the inner freedom of individuals in a concrete socio-economic situation. It is realized in the state and through the state. The "confinement" of freedom on the part of the state should be carried out in the name of social freedom itself and the common good. The author also shows the existence of the interdependence of freedom and property. The process of the dissemination of private property is parallel to the process of gaining independence i.e. freedom. This principle is also valid with reference to international re-

lations. Countries dependent economically on other countries are also politically dependent.

The author thinks that it is difficult to define equality because it has a number of dimensions: ontological, socio-legal, economic, cultural and political. Equality can be interpreted as the state of reality or a moral standard, the principle of law or the principle of the organization of economic and political life. The basis of equality in all these dimensions is human dignity. All people are equal in this respect but there are many natural differences such as: the difference in intelligence, industry, sex, health, energy. These differences result also from the process of socialization and the ability to take right decisions. Discussing social equality the author emphasizes the equal participation of citizens in the political, economic, social and cultural life of the state. The emphasis put on participation and responsibility allows the author to show not only the passive but also the dynamic elements of social equality.

The author formulates three theses: 1) The existing natural inequalities among people lead to social inequalities. There have always been tendencies to subject other individuals (even outstanding ones) and whole social groups by breaking moral rules. The socio-economic and political system itself, in accordance with the moral principles it is based on, produces social inequalities and reinforces them. 2) It is necessary that the democratic state should represent the stable power that would preserve the social inequalities resulting from the natural differentiation of contribution to the common good, but to eliminate the inequalities originating from breaking moral rules and prevent their production by socio-economic structures. Human dignity, which must always be put before natural random differences, demands equalization whereas the random natural differences demand differentiation in dividing the national income and in other spheres.

Authors who maintain that there is an antagonism between freedom and equality are accused of making a methodological mistake lying in the fact that behind the façade of basic values they try to hide the egoistically protected interests of individuals, social groups and even whole nations.

The author thinks that freedom and equality are interdependent and complementary. They result from human dignity, they are justified by it and serve to protect it. Freedom and equality are realized in human rights. Human rights are complementary (they constitute a unity). Unlimited freedom leads to inequality and negation of freedom itself. Extreme egalitarianism destroys freedom and breaks equality.

Into the discussion of the two systems-freedom or equality-Catholic social science introduces the concept of the unity of human rights.