

KS. STANISŁAW KOWALCZYK

Lublin–Sandomierz

KONCEPCJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO KLASYCZNEGO LIBERALIZMU

Liberalizm jako swoista teoria życia społecznego powstał w wieku XVII i XVIII. Jan Szczepański w następujący sposób charakteryzuje istotną tezę liberalizmu: „Wolna i nieskrępowana działalność jednostki, która doskonali swoje indywidualne zdolności, dąży do zaspokojenia swych potrzeb, wspólnych wszystkim ludziom, przez rozwijanie indywidualnej inicjatywy i pomysłowości – jest źródłem postępu całego społeczeństwa”¹. U podstaw liberalnej koncepcji znajduje się indywidualistyczna koncepcja człowieka, konsekwencją zaś liberalizmu był kapitalizm. Wymienione trzy kategorie – indywidualizm, liberalizm, kapitalizm – są ze sobą powiązane, odnoszą się bowiem do jednego, w gruncie rzeczy, nurtu ideologiczno-społecznego, choć ujmowanego w różnych sektorach. Pojęcie indywidualizmu wywodzi się z filozofii, pojęcie liberalizmu dotyczy życia społecznego, pojęcie kapitalizmu zaś odnosi się do sfery ekonomicznej.

I. ŹRÓDŁA LIBERALIZMU

U podstaw liberalnej teorii społeczeństwa znajduje się filozoficzny indywidualizm. Jego rodowód sięga średniowiecza, pojawił się bowiem w myśli Dunska Szkota (†1308). Ten franciszkański myśliciel, prezentując swą koncepcję bytu, wyróżnił dwie formy: gatunkową i indywidualną. Pierwsza z nich decyduje o naturze konkretnego bytu, nadając mu określone właściwości gatunkowe. Forma indywidualna (*haecceitas*) obejmuje zespół cech osobniczych, które różnicują jednostkę i nadają jej niepowtarzalny charakter. Każdy człowiek ma również

¹ *Socjologia*. Warszawa 1967 s. 76.

swą indywidualną formę, jest bowiem posiadaczem cech sobie tylko właściwych.

Filozoficzny indywidualizm w okresie średniowiecza łączył się z teorią nominalizmu, w myśl której jedynie byty jednostkowe realnie istnieją. Wszelkie kategorie gatunkowe, jako nie mające realnych desygnatów, są pozbawione sensu poznawczego. Czołowym zwolennikiem nominalizmu był Wilhelm Ockham (†1350), który podważał epistemologiczny walor uniwersaliów.

Filozoficzny indywidualizm był życzliwie przyjmowany w okresie odrodzenia, kiedy to koncentrowano uwagę na konkretnym człowieku. W miejsce spekulatywnych dociekań nad uniwersaliami za najważniejsze uznano konkretne problemy indywidualnego człowieka. W rozwoju metafizyki indywidualistycznej ważną rolę odegrał Descartes (†1650), który za punkt wyjścia filozofii uznał *cogito* jednostki. Filozoficzny indywidualizm rozwijał się w dwu nurtach: idealistycznym i sensualistycznym. Pierwszy z nich idzie od Kartezjusza, poprzez Leibniza, aż do Berkeley'ego. Nurt sensualistyczny obejmuje takich myślicieli, jak: T. Hobbes, J. Locke, i D. Hume. Właśnie ten ostatni nurt łączy elementy indywidualizmu filozoficznego z liberalną teorią społeczeństwa.

Średniowiecze miało koncepcję hierarchicznego wszechświata, czego wykładnikiem była choćby teoria *universum* św. Tomasza z Akwinu (†1274). Taka optyka została zachwiana w okresie odrodzenia, a następnie odrzucona. Choć zwykle uznawano wówczas jeszcze chrześcijański kreacjonizm, to jednak coraz bardziej decydującą rolę przyznawano samemu człowiekowi. Człowiek indywidualny był interpretowany jako ten, który ma prawo decydować o kryteriach poznania i działania. Z założeń indywidualizmu filozoficznego i humanistycznego wyrósł indywidualizm polityczny i religijny.

Wykładnikiem indywidualizmu politycznego był Niccolo Machiavelli (†1527), który w traktacie *Księżę* skuteczność uznał za najważniejsze kryterium działalności społeczno-politycznej². Było to równoznaczne z dominacją polityki nad moralnością i religią. Kategorie dobra i zła traciły autonomię, były natomiast traktowane wyłącznie w sposób utylitarny. Indywidualizm znalazł swych adherentów również na terenie życia religijnego. Należeli do niego twórcy protestantyzmu, którzy zerwali z katolicką koncepcją *universitas* Christiana na rzecz partykularnych wspólnot religijnych (zwykle uzależnionych od świeckich władców). Luter odrzucił kierowniczą rolę widzialnego Kościoła w zakresie interpretacji Biblii, przyznając indywidualnym ludziom prawo własnej jej interpretacji. Teoria predestynacji Kalwina w pewnym stopniu także jest ekspresją indywidualizmu religijnego. Kalwin sugerował również, iż sukces ekonomiczny stanowi kryterium zbawienia. Takie stanowisko torowało drogę do poszukiwania

² Tłum. W. Rzymowski. Wrocław 1980.

życiowych osiągnięć za wszelką cenę, interesy indywidualne zostały uznane za ważniejsze od dobra społecznego.

Nie jest przypadkiem, że liberalna koncepcja społeczeństwa powstała w Anglii. Ten właśnie kraj od wieku XVI do XVIII w wyniku odkryć geograficznych zdobył liczne kolonie i surowce. Odkrycie maszyny parowej i inne wynalazki techniczne, mające miejsce w wieku XVIII, zrewolucjonizowały życie gospodarcze ówczesnej Europy. Idee liberalizmu doskonale harmonizowały z tworzącym się kapitalizmem, gdyż interes indywidualny uznano za wiodący czynnik rozwoju społecznego.

2. LIBERALIZM ANGIELSKI

Do czołowych przedstawicieli angielskiego liberalizmu należą: Hobbes, Locke i Shaftesbury. Thomas Hobbes (1588-1679) koncentrował uwagę na człowieku i życiu społecznym, był autorem prac: *Ludzka natura (Human Nature)*, 1650), *Lewiatan (Leviathan)*, 1651). O człowieku (*De homine*, 1658)³. Jego antropologia i filozofia społeczna wykraczały poza deskrypcję bytu ludzkiego, miały natomiast już profil filozoficzny i normatywny.

Hobbes był pozytywistą. Uznawał całkowitą zależność człowieka od praw przyrody. Twierdził, że podlega on tym samym prawom i siłom co świat pozaludzki. Człowiek to biologiczna, antyspołeczna maszyna, na którą oddziałują bodźce zewnętrzne i w ten sposób kształtują jej życie psychiczne. Antropologia Hobbesa jest połączeniem psychologicznego determinizmu i naturalistycznej etyki⁴. Kategorię niematerialnej duszy traktuje on jako fikcję, a nawet pojęcie równie absurdalne jak kategoria bytu materialno-niematerialnego. Cała aktywność człowieka jest kierowana przez odczucia, dążenia, pasje, emocje i pożądania. Postawa człowieka jest determinowana wyłącznie przez egoistyczne poszukiwanie zadowolenia i zaspokojenia pożądań. Życie ludzkie jest ciągłym pasmem pragnień, co oczywiście skłania człowieka do walki o możliwość ich realizacji. Wrodzony i radykalny egoizm człowieka ustawia go w sytuacji konfliktowej wobec innych ludzi. Hobbes posuwa się nawet do stwierdzenia, że ludzie są wrogo do siebie nastawieni (*homo homini lupus*). Gdyby więc nie postawić tamy wrodzonemu egoizmowi człowieka, to życie codzienne byłoby walką wszystkich ze wszystkimi. Angielski autor przytacza wiele argumentów,

³ Por. T. C a m p b e l l. *Seven Theories of Human Society*. Oxford 1981 s. 70-91.

⁴ *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa 1954 s. 84-92.

które mają podważać stanowisko Arystotelesa, iż człowiek jest istotą społeczną⁵. Oto najważniejsze z nich: Człowiekiem kieruje zwykle zawiść i nienawiść, co prowadzi do wojen. W miejsce dobra wspólnego na plan pierwszy wysuwa zawsze dobro osobiste. Władza intelektu, poszukująca zawsze innowacji, powoduje pośrednio różnorodność opinii i niezgodę. Język, choć sam w sobie będący czynnikiem komunikacji pomiędzy ludźmi, również może prowadzić do zafałszowań i niepokojów.

Z powyższych rozważań Hobbes wyciąga wniosek, iż jedynymi czynnikami, które mogą zaprowadzić pokój w ludzkim społeczeństwie, są: ugoda i „moc, która ich wszystkich wspólnie trzyma w strachu i kieruje ich działaniami dla dobra powszechnego”⁶. Źródłem życia społeczno-państwowego jest więc, w proponowanej interpretacji, umowa zawarta przez ludzi. Celem tej umowy jest pragnienie zachowania siebie, a więc własny interes. Ludzie z natury swej są aspołeczni i wrodzy sobie. Alternatywa powszechnej walki skłania ich do zawarcia kompromisu, tj. ugody. „Ostateczną przyczyną, celem czy zamiarem ludzi (którzy z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi), gdy nakładają na siebie ograniczenia (którym, jak widzimy, podlegają w państwie), są widoki na zachowanie własnej osoby”⁷. Prawa natury, których Hobbes nie utożsamia z prawami etycznymi, ale z prawami rozumu, zakazują człowiekowi autodestrukcji. Wymaga to jednak przyjęcia niezbędnych ograniczeń: ile chcemy zachować wolności dla siebie, tyle musimy jej zagwarantować innym. Decydując się na utworzenie państwa, ludzie poddają własną indywidualną wolę jednej woli suwerena. Ludzie przekazują uprawnienia do rządzenia swoją osobą indywidualnemu człowiekowi lub zgromadzeniu. Wówczas „wielość ludzi, zjednoczoną w jedną osobę, nazywa się państwem”; ono „jest jedną osobą, której działań i aktów każdy człowiek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między osobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony”⁸. Dzięki tej społecznej umowie każdy obywatel zyskuje prawo do pomocy innych wówczas, gdyby wspomniana umowa została przez kogoś naruszona. Celem państwa jest więc obrona interesów indywidualnych.

Konsekwencją umowy społecznej jest powstanie państwa, na czele którego stoi władca. Hobbes był rzecznikiem absolutyzmu państwowego, władzę su-

⁵ Tamże s. 149-150.

⁶ Tamże s. 150.

⁷ Tamże s. 147.

⁸ Tamże s. 151-152.

werena uznał bowiem za niepodzielną i nienaruszalną⁹. Władca jest twórcą prawa pozytywnego, któremu podlegają obywatele. Poddani nie mogą detronizować władcy ani też władzy przekazać innej osobie. Nie można również oskarżyć suwerena, gdyż posiada on najwyższą władzę sądowniczą¹⁰. Tezę o absolutnej władzy suwerena angielski autor uzasadnia tym, iż w przeciwnym wypadku życiu społecznemu zagraża anarchia. Zresztą skoro raz przekazało się upoważnienie do dysponowania własną osobą suwerenowi, to posłuszeństwo wobec niego jest posłuszeństwem wobec siebie. W powyższej koncepcji państwa społeczeństwo zatraciło swą podmiotowość na rzecz władzy. Ten ostatni nie podlega żadnej kontroli społecznej, a więc stoi poza i ponad prawem. Państwo jest identyfikowane z władzą, której przyznane zostało nieograniczone „prawo miecza”.

Zwolennikiem liberalizmu był w Anglii również John Locke (1632-1704), autor *Dwu traktatów o rządzeniu* (*Two Treatises on Government*, 1689). Jego teoria życia społecznego była powiązana z teizmem, w tym także teoria przyrodzonych praw człowieka. Locke akcentował teorię „umowy społecznej” jako podstawy życia społecznego, ale w odróżnieniu od Hobbesa – uznał podmiotowość ludu. Jeżeli suweren nadużyje swej władzy w sposób istotny, to naród ma prawo do jego depozycji. Prawo państwowe, formułowane przez władcę, nie powinno naruszać prawa naturalnego. Jeśli ma to jednak miejsce, to obywatele zwolnieni są z posłuszeństwa wobec władcy.

Kolejnym przedstawicielem angielskiego liberalizmu był Anthony Shaftesbury (1671-1713), który podlegał wpływom Locke’a, a równocześnie przeciwstawił się ideom Hobbesa. Wbrew temu ostatniemu uznawał obecność w człowieku dwu skłonności: egoistycznej i społecznej. Człowiek, postępując zgodnie z naturalnymi skłonnościami, realizuje dobro. Rozróżnienie kategorii dobra i zła jest konsekwencją posiadania przez człowieka „zmysłu etycznego”. Etyka jest autonomiczna wobec religii, ale ostatecznie obie są powiązane z Bogiem jako źródłem wszelkiej życzliwości.

W powyższej panoramie angielskiego liberalizmu, obok niewątpliwych różnic, jeden element jest wspólny wszystkim myślicielom. Jest nim teoria umowy społecznej jako podstawy państwa.

⁹ Tamże s. 153 nn.

¹⁰ Tamże s. 156, 158.

3. LIBERALIZM FRANCUSKI

Głównym przedstawicielem liberalizmu francuskiego był Jean Jacques Rousseau (1712-1778), urodzony w Szwajcarii¹¹. Był autorem zarówno pism filozoficznych, jak i powieści. Problematykę społeczno-polityczną podejmują głównie prace: *Rozprawa o pochodzeniu nierówności* (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1754), *Umowa społeczna* (*Du Contrat Social*, 1760), *Emile* (1762). Rousseau był zwolennikiem skrajnego indywidualizmu, w życiu osobistym – indywidualizm łączył z postawą narcyzmu. W powieści *Emil*, prezentując swój system pedagogiczny, pośrednio absolutyzował jednostkę. Indywidualizm łączył z apoteozą natury, dlatego naukę i sztukę uznał za czynniki moralnie deformujące człowieka. Jego antropologia i filozofia społeczna mają dwa podstawowe założenia metodologiczne. Pierwszym z nich jest ahistoryczne ujęcie człowieka, związane z hipotezą o istnieniu „naturalnej”, czyli przedspołecznej fazy ludzkiej historii. Drugim założeniem jest pesymizm w ocenie życia społecznego. Pejoratywne spojrzenie na społeczeństwo łączy się równocześnie z niezwykle pozytywną oceną „naturalnego” stanu człowieka, tj. człowieka ujmowanego poza jakąkolwiek grupą społeczną.

Rousseau, prezentując swoją filozofię człowieka, dostrzegł różnicę dzielącą świat ludzki od świata zwierzęcego. Choć idealizował świat natury, to jednak przyznał, że dopiero na etapie życia społecznego człowiek wykracza poza prawa biologii i wkracza w rzeczywistość kierowaną etosem. „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku zmianę bardzo ambitną, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego przedtem brakło”¹². Tak więc dostrzegalna jest pewna ambiwalencja autora w ocenie życia społecznego: z jednej strony widzi w nim zagrożenie wolności człowieka¹³, z drugiej zaś uznaje aksjologiczną promocję osoby ludzkiej. Człowiek żyjący w stanie naturalnym jest ze swej istoty dobry. Złym czynią go okoliczności, inni ludzie, a więc społeczeństwo. Zarazem jednak dopiero w społeczeństwie uzyskuje świadomość różnicy pomiędzy dobrem a złem.

Istotnym zagadnieniem jest problem genezy życia społecznego. Rousseau wyraża przekonanie, że życie społeczne – oraz związany z nim porządek prawny – nie wynika z natury ludzkiej. Nawet rodzina, sądzi on, nie jest tworem całkowicie naturalnym. Społeczeństwo jest wynikiem „umowy społecznej”, a

¹¹ F. C o p l e s t o n. *A History of Philosophy*. Vol. 6. P. 1. New York 1960 s. 75-96.

¹² *Umowa społeczna*. Tłum. A. Peretkiewicz. Poznań 1920 s. 24.

¹³ „Człowiek urodził się wolnym, a wszędzie jest w okowach” (tamże s. 11).

funkcjonujące w nim prawo „opiera się na układach”¹⁴. Teza Rousseau, podobnie jak poprzednio Hobbesa, jest zmianą rewolucyjną w dotychczasowej interpretacji źródeł życia społecznego. Prawo pozytywne, łącznie z samym faktem zaistnienia społeczeństwa, nie opierało się ani na naturze człowieka ani na idei Boga. Cała struktura życia społecznego została wyeksplikowana jako akt indywidualnej decyzji człowieka. Przejście człowieka ze stanu naturalnego do społecznego nie jest więc konsekwencją zewnętrznego i uprzedniego aktu, lecz realizacją woli samego człowieka. Genezą przemiany natury ludzkiej jest człowiek – jednostka.

Idea umowy społecznej nie była sama w sobie nowa. Już św. Augustyn i myśliciele średniowieczni wzmiankowali o *pactum societatis*, mając na myśli pakt zawierany pomiędzy władcą a poddanymi, tj. suwerenem a wasalami. Ci ostatni obiecywali posłuszeństwo, władca zaś zobowiązywał się do zapewnienia bezpieczeństwa i troski o poddanych. Była to umowa dobrowolna (*quasi-pactum*), która mogła być – w razie niedotrzymania warunków którejsz ze stron – zerwana. Otóż zwolennicy liberalizmu społecznego wprowadzali całkowicie inny sens terminu „umowa społeczna”, przy jego bowiem pomocy wyjaśniali fakt powstania życia społecznego.

Liberalna koncepcja życia społecznego, zwłaszcza w ujęciu Rousseau, jest apologią skrajnego indywidualizmu. Sensem i podstawą życia społecznego jest zabezpieczenie własnych indywidualnych interesów. Człowiek zrzesza się z innymi ludźmi w tym celu, aby „słuchać tylko siebie i pozostać równym wolnym jak poprzednio”¹⁵. Oczywiście, życie społeczne wymaga podporządkowania woli indywidualnego człowieka „woli powszechnej”. Istota umowy społecznej sprowadza się do twierdzenia: „Każdy z nas społem oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej, i traktujemy każdego członka, jak część niepodzielną całości”¹⁶. Submisja jednostek wobec społeczeństwa nie jest ani całkowita, ani nieodwołalna. Społeczeństwo jest przecież tylko medium interesów jednostki wobec innych ludzi. „Wola powszechna” nie jest kulminacją woli jednostek ludzkich, ponieważ ich różnorodność dalej pozostaje faktem. Posłuszeństwo wobec prawa państwowego nie narusza autonomii jednostki, gdyż nie istnieje prawo do zniewalania ludzi¹⁷.

¹⁴ Tamże s. 12. Por. Cl. S a l o m o n - B a y e t. *Jean-Jacques Rousseau*. W: *Histoire de la philosophie*. Sous la direction de F. Chataler. T. 4. Paris 1972 s. 190 nn.

¹⁵ *Umowa społeczna* s. 20. Por. R. B r a n t. *Rousseau Philosophie der Gesellschaft*. Stuttgart 1973 s. 70-98.

¹⁶ *Umowa społeczna* s. 21.

¹⁷ Tamże s. 18, 33.

Rousseau interesował się nie tylko genezą życia społecznego, ale także jego kształtem. Efektem umowy społecznej jest to, iż zewnętrzno-fizyczna nierówność ludzi przemienia się w ich równość w sensie moralnym i prawnym¹⁸. Wola indywidualna poszukuje własnych przywilejów, wola powszechna implikuje równość wszystkich członków danego społeczeństwa. Istnieją różnorodne modele życia społeczno-państwowego. Najważniejsze z nich to ustrój demokratyczny, arystokratyczny i monarchiczny. Demokracja bezpośrednia byłaby modelem najlepszym, ale w praktycznej realizacji jest unikalna¹⁹. Francuski myśliciel, charakteryzując model życia państwowego, akcentuje potrzebę trójpodziału władzy. Będzie to mianowicie władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza²⁰. Władza ustawodawcza została nazwana sercem państwa, natomiast władza wykonawcza jego mózgiem. Państwo, o ile ma zapewnić ochronę interesów jednostek, winno dysponować ustawodawstwem karnym. Rousseau akceptuje karę śmierci zbrodniarza, gdyż ten dobrowolnie naruszył umowę społeczną z innymi ludźmi.

Elementem życia społecznego jest religia. Rousseau uznaje w zasadzie jej funkcję pozytywną, ale kwestionuje istnienie religii objawionej. Był deistą, wyjaśniając fenomen religii w sposób naturalistyczny. Akceptował tzw. religię państwową, do której dogmatów zaliczył: istnienie Boga, życie wieczne, ideę sprawiedliwości oraz tolerancję²¹. Choć swego czasu przeżył konwersję na katolicyzm, to był niezycywiście usposobiony do chrześcijaństwa.

Przedstawicielem francuskiego liberalizmu był również Charles Montesquieu (1689-1775), który wślawił się zwłaszcza poprzez teorię trójpodziału władz na: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Ta ostatnia zapewnia równowagę pomiędzy uprawnieniami parlamentu a rządem, zapobiegając w ten sposób despotyzmowi. Monteskiusz miał koncepcję życia społecznego podobną do koncepcji Rousseau, choć różnił się od niego ideą prawa naturalnego. Był również zycywiście usposobiony do chrześcijaństwa, które uznał za lepiej korelujące z ustrojem demokratycznym aniżeli np. islam (ten ostatni ma skłaniać się ku despotyzmowi)²².

¹⁸ Tamże s. 27-28.

¹⁹ Tamże s. 61-70.

²⁰ Tamże s. 29 nn, 54 nn., 81-88.

²¹ Tamże s. 113-121.

²² M o n t e s k i u s z. *O duchu prawa*. T. 2. Tłum. B. Żeleński. Warszawa 1957 s. 175-177.

4. LIBERALNA KONCEPCJA PRAW CZŁOWIEKA

Każda teoria praw człowieka musi uwzględnić problem wolności, dlatego od niej należy rozpocząć analizy. Liberalna koncepcja wolności jest w pewnej mierze kontynuacją kartezjanizmu, w którym wolność jest rozumiana głównie jako możliwość wyrażenia indywidualnego „ja” wobec reszty świata. Wola jednostkowa jest ujmowana w opozycji do innych ludzi, niejako aktualizuje się w konfrontacji z nimi.

Współtwórcy liberalizmu, mówiąc o mechanizmie życia społecznego, poruszali często problematykę wolności. Hobbes rozumiał wolność w aspekcie negatywnym, mianowicie jako brak zewnętrznych przeszkód w trakcie realizacji podejmowanych planów. Człowiek wolny może czynić to, co chce czynić²³. Wolność i konieczność nie są sobie przeciwstawne. Angielski myśliciel wyróżnił wolność trojako: wolność cielesną – „od więzów i więzienia”, wolność społeczną – obejmującą ten obszar ludzkiego życia, w którym nie podlegamy prawom, oraz wolność suwerena²⁴. Jest to niewątpliwie również negatywno-tyczne rozumienie wolności, sprowadzające ją do braku takich czy innych ograniczeń.

Hobbes, zwolennik absolutyzmu państwowego, był również rzecznikiem ograniczeń wolności poddanych na rzecz suwerena. Radził więc ludziom, aby nie domagali się krzykliwe wolności w życiu społecznym. Wolność poddanego harmonizuje z nieograniczoną władzą suwerena, nie „ograniczając [jego] suwerennej władzy nad życiem i śmiercią”²⁵. Władca decyduje o tym, co jest niezbędne dla państwa.

Inaczej interpretował wolność, zarówno jej naturę, jak i zakres, Rousseau. Przede wszystkim twierdził, że wolność jest niezbywalnym prawem każdego człowieka. „Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków. [...] Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynom. Wreszcie jest to układ bezzasadny i sprzeczny, by z jednej strony istniała władza bezwzględna, z drugiej posłuszeństwo bez granic”²⁶. Wolność jest niezbędna dla zachowania godności ludzkiej.

Francuski myśliciel wyróżnił kilka typów wolności, a mianowicie: wolność przyrodzoną, społeczną i moralną²⁷. Wolność naturalna, związana z przedspo-

²³ *Lewiatan* s. 185-186.

²⁴ Tamże s. 187.

²⁵ Tamże s. 188.

²⁶ *Umowa społeczna* s. 16.

²⁷ Tamże s. 25.

łecznym stanem człowieka, jest ograniczona tylko jego możliwościami. Wolność społeczna jest ograniczona wolą powszechną, obejmując swym zakresem wszystko, co człowiek posiada. Wolność moralna jest brakiem wewnętrznego zniewolenia, człowiek jest wówczas panem siebie samego. Stosunkowo najwięcej uwagi poświęcił Rousseau problematyce wolności społecznej. Implikuje ona wprawdzie posłuszeństwo prawu określonej społeczności, ale to nie narusza istoty wolności. Umowa społeczna, inicjująca powstanie państwa, odnosi się w równej mierze do wszystkich obywateli. Są oni równi wobec prawa. Naruszenie przez kogokolwiek umowy, zwalnia pozostałych od przyjętych zobowiązań²⁸. Tak więc ostatecznie wola powszechna nie znosi wolności społecznej indywidualnych ludzi.

Temat wolności podjął również Monteskiusz. Wyróżnił on wolność w sensie filozoficznym i społeczno-politycznym. Wolność filozoficzna „polega na wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej [...] na przeświadczeniu, iż się wykonywa swoją wolę. Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”²⁹. Zakres wolności społecznej jest oczywiście odmienny w różnych ustrojach politycznych, np. znacznie większy jest w ustroju demokratycznym niż w innych. Prawdziwa wolność nie polega jednak na możliwości robienia wszystkiego, co się chce, a tym bardziej na nadużywaniu wolności; m.in. na gwałceniu praw innych ludzi. „Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają”³⁰. Monteskiusz był przeciwny absolutyzowaniu wolności, ale samą wolność ujmował zbyt negatywistycznie.

Wolność jest fundamentalnym prawem człowieka, ale nie jedynym. Hobbes, jako rzecznik absolutnej władzy państwowej, nie mógł mówić o prawach człowieka. Mówił o nich natomiast inny myśliciel angielski, J. Locke. Łączył on teorię umowy społecznej z uznaniem prawa natury oraz doktryną utilitaryzmu. Zasady społecznego współżycia wynikają z natury ludzkiej w tym znaczeniu, że mają one charakter ponadpaństwowy. Państwo zapewnia jedynie niezbędne warunki zewnętrzne dla „społecznej moralności”, ale jej nie tworzy. Prawo natury opiera się na woli Bożej, zarazem zaś służy dobru ogólnemu. Do naturalnych praw człowieka należy prawo do życia, wolności oraz mienia. Celem społecznej umowy jest ochrona własności obywateli; tak więc zadaniem państwa jest zabezpieczenie własności prywatnej³¹.

²⁸ Tamże s. 20-21, 24-25.

²⁹ M o n t e s k i u s z. *O duchu praw*. T. 1. Poznań 1957 s. 276.

³⁰ Tamże s. 232.

³¹ Por. F. C o p l e s t o n. *A History of Philosophy*. Vol. 5. P. 1. New York 1959 s. 133-140.

Liberalizm francuski więcej poświęcał uwagi tematyce praw człowieka. Rousseau idealizował przedspołeczny stan naturalny, ale przyznawał, iż łączył się on z pewną nierównością pomiędzy ludźmi. Ludzie różnią się przecież wzrostem, stanem zdrowia, umysłowymi zdolnościami itd. Państwo, powstałe drogą umowy społecznej, nierówność zewnętrzną zamienia na równość wobec prawa. System prawny nie jest zniewoleniem człowieka, powstał bowiem nie przez zewnętrzny przymus, ale poprzez społeczną umowę. Społeczność nie jest więc a przynajmniej nie powinna być stanem zniewolenia.

Naturalistyczny indywidualizm francuski miał wielu zwolenników. Należeli do nich współtwórcy *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*: Diderot, d'Alembert, Helvetius, Holbach, Voltaire. Do podstawowych praw człowieka zaliczyli oni wolność i równość. Wolność była rozciągana na sferę działalności ekonomicznej, gdzie oznaczała: prawo do własności prywatnej, wolność obrotu majątkiem, pomnażania go itd. Życie społeczne narzuca ograniczenie wolności, ale zapewnia w zamian za to poczucie bezpieczeństwa we wspólnocie społecznej. Egalitaryzm był drugim hasłem francuskiego indywidualizmu. Wszyscy ludzie rodzą się równi, co nie wyklucza oczywiście wtórnych różnic pomiędzy ludźmi. Rewolucja francuska znosiła przywileje rodowe i arystokratyczne, ale otworzyła drogę dla nowych nierówności ekonomiczno-społecznych.

W historii praw człowieka istotną rolę odegrały dwie deklaracje: amerykańska i francuska. W roku 1798 została ogłoszona *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*³². Jest ona deklarowaniem istniejących z natury praw człowieka, a nie ich stanowieniem. Prawa człowieka obejmują: prawo do wolności, własności, bezpieczeństwa i prawo oporu. Prawa obywatela, związane z faktem życia społecznego, to: prawo do demokracji (współkształtowania państwa bezpośrednio lub pośrednio), prawo do równości wobec prawa, wolności przekonań (w tym także wolności religii), wolności słowa i druku oraz odpowiedzialności urzędników. Deklaracja francuska mówiła także o prawie narodu do suwerenności.

Jeszcze przed deklaracją francuską miała miejsce *Deklaracja Praw Człowieka* w USA: najpierw w Deklaracji niepodległości w r. 1776, a następnie w Konstytucji Stanów Zjednoczonych w r. 1787. Amerykańska deklaracja głosiła, że wszyscy są równi, wolni i niezależni; wszyscy mają prawo do: życia, wolności, własności, szczęścia i bezpieczeństwa. Państwo nie znosi własności prywatnej, lecz ją gwarantuje. Zapewniono wówczas również prawa wyborcze, choć dyskutowano nad ich zakresem (niektórzy proponowali przyznać je tylko właścicie-

³² Por. K. G r z y b o w s k i. *Historia doktryn politycznych i prawnych*. Warszawa 1967 s. 406-420.

lom posiadłości). Deklaracja amerykańska praw człowieka, w odróżnieniu od francuskiej, odwoływała się do idei Boga.

5. OCENA

Liberalna koncepcja państwa znalazła swe zwieńczenie w ekonomii kapitalistycznej. Pierwotny kapitalizm charakteryzowały następujące właściwości: rozdział kapitału i pracy, pauperyzacja świata pracy, płynność kapitału (anonimowość operacji giełdowych), czerpanie dochodu bez osobistej pracy (wyplata odsetek posiadanych kapitałów)³³. Późniejszy liberalizm i kapitalizm dokonał wielu zmian. Przede wszystkim uznano niezbędność interwencjonizmu państwowego w celu zapobieżenia kryzysom społecznym. W tym celu podejmowano państwowe inwestycje, dokonywano redystrybucji dóbr, stymulowano konsumpcję, dotowano niektóre sektory gospodarki (zwłaszcza rolnictwo). Kapitalizm współczesny niewątpliwie dowartościował rolę rodziny i państwa, a także wartości związanych z tradycją historyczną³⁴. Zorganizowano opiekę społeczną, przeprowadzono wiele reform ekonomiczno-społecznych. Reformowanie liberalizmu i kapitalizmu dokonuje się jednak zawsze wewnątrz tych systemów, zachowując podstawowe ich założenia. Z tego względu, mając świadomość przemian doktryny liberalno-indywidualistycznej, podjęta będzie próba jej oceny w odniesieniu do formy pierwotnej.

Istnieje znaczna różnica pomiędzy Hobbesem a Rousseau w poglądach na życie społeczne. Łączy ich jednak przekonanie, że człowiek nie jest istotą społeczną ze swej natury. Życie społeczne jest interpretowane jako konsekwencja międzyludzkiej konwencji – umowy. Człowiek ze swej natury ma być istotą społeczną, w przekonaniu Hobbesa, nawet antyspołeczną. Jest to ewidentne rozmiżanie się z realiami bytu ludzkiego: tak w aspekcie somatyczno-fizycznym, jak i psychiczno-duchowym. Hipoteza istnienia człowieka w fazie przedspołecznej jest historycznie fałszywa. Nauki przyrodnicze jednoznacznie wskazują, że geneza człowieka mogła zrealizować się tylko w wymiarze społecznym. Poligenizm jest dziś powszechnie przyjmowany. Liberalna koncepcja życia społecznego jest faktycznie podważaniem jego istoty. Społeczeństwo jest wyjaśniane jako agregat jednostek ludzkich, a nie wspólnota osób. Brak w tej koncepcji idei dobra wspólnego, różnego jakościowo od interesów indywidualnych. Innym mankamentem jest brak pluralizmu w zakresie życia społecznego, tj. społeczności pośrednich pomiędzy państwem a indywidualnym człowiekiem. Rousseau

³³ Cz. S t r z e s z e w s k i. *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985 s. 106 nn.

³⁴ Por. M. N o v a k. *The Spirit of Democratic Capitalism*. New York 1982.

podważał naturalny charakter każdej społeczności, nawet rodziny. Genezę życia społecznego widział wyłącznie w arbitralnej decyzji jednostki. Taka koncepcja życia społecznego była przepojona duchem egotyzmu i egoizmu, zabrakło w niej postawy odpowiedzialności osoby za osobę.

Ostrą krytykę liberalizmu przeprowadził J. Maritain³⁵. Współtwórca indywidualizmu, Rousseau, mówiąc o bytowaniu człowieka w fazie życia przedspołecznego, pomieszał dwa znaczenia pojęcia natury. Natura może oznaczać: 1. istotę człowieka; 2. stan pierwotnego egzystowania człowieka, kiedy np. człowiek rodzi się nagi. Z powyższego nie wynika, aby brak ubrania należał do natury człowieka. Analogicznie nie wolno wnioskować, że życie społeczne nie należy do natury człowieka, będąc jedynie konsekwencją jego decyzji.

Teoria umowy społecznej, odgrywająca centralną rolę w liberalizmie angielskim i francuskim, jest ahistoryczna i metodologicznie kontrowersyjna. Nie potwierdzają tego badania historyczne. Rousseau i Hobbes opierali się na metodzie introspekcji, co jest wysoce dyskusyjne. Ich osobiste postawy, kwestionujące altruizm człowieka, nie muszą być interpretowane jako uniwersalna prawda bytu ludzkiego. Zwłaszcza nie do przyjęcia jest mechanistyczno-egoistyczny model człowieka Hobbesa, będący jawną deformacją natury ludzkiej. Teoria umowy społecznej nie jest wewnętrznie spójna. Jakakolwiek umowa – porozumienie pomiędzy ludźmi dokonuje się, co jest oczywiste, za pośrednictwem języka. Korzystanie z języka nie jest możliwe bez kontaktu ze środowiskiem społecznym. Tak więc umowa społeczna nie dokonuje się w hipotetycznej fazie przedspołecznej, ale w istniejącej już społeczności. Umowa byłaby w takim razie zbędna. Oczywiście, międzyludzkie kontakty dotyczą modelu społecznego, ale sam fenomen życia społecznego jest uprzedni wobec jakichkolwiek konwencji. Człowiek ze swej wewnętrznej natury jest nakierowany na społeczną wspólnotę. Liberalizm i indywidualizm usiłują rozszyfrować zagadkę życia społecznego w optyce fakultatywnej konwencji. Jest to spojrzenie z zewnątrz, pomijające to, co istotne w tym względzie – naturę ludzkiej osoby.

Pozostaje jeszcze do poruszenia koncepcja wolności liberalno-indywidualistycznej. Jest to zawężona bezsprzecznie teoria wolności, mająca profil głównie negatywistyczny. Jest to wolność „od czegoś”, a nie wolność „do czegoś”. Wolność społeczną zawęża się do tej sfery życia ludzkiego, która nie jest objęta prawem państwowym. Autentyczna wolność człowieka nie da się wyeksplikować w optyce egocentryzmu, dlatego należy ją ujmować w kontekście życia społecznego. Zewnętrzno-jurydyczna wolność nie jest jeszcze wolnością wewnętrzną. Wolność jednostki ludzkiej, o której mówią indywidualizm i liberalizm, różni się od wolności osoby ludzkiej. Ta ostatnia nie jest wolnością egois-

³⁵ *Trzej reformatorzy*. Warszawa b.r.w. s. 123-132.

tyczną, ale wolnością odpowiedzialną – między innymi za jakość i formy życia społecznego.

Również teoria praw człowieka, związana z liberalizmem, budzi zastrzeżenia. Prawo do wolności jest rozumiane głównie w aspekcie działalności ekonomicznej. Hasło *laissez faire* jest w tym względzie charakterystyczne. Interwencja państwa narusza, w tej interpretacji, wolność człowieka i niszczy wolną konkurencję. Liberalizm głosi prawo do równości, zwalczając przywileje feudalne. Równocześnie jednak, dezaprobuując interwencjonizm społeczeństwa, dopuszczał nierówność ekonomiczno-społeczną. Własność prywatna stała się najważniejszym przykazaniem liberalnego dekalogu. Prawa ekonomiczne, społeczne i kulturowe były wyraźnie deprecjonowane, przynajmniej w odniesieniu do środowiska ludzi żyjących z własnej pracy. Tak np. pomija się całkowicie prawo do pracy i prawo do należytej płacy. U podstaw liberalnej koncepcji praw człowieka znajduje się w gruncie rzeczy egoizm, nie zaś życzliwość dla człowieka jako człowieka. Powyższa krytyczna ocena liberalizmu nie podważa jednak faktu, iż ma on znaczne zasługi dla upowszechnienia idei praw człowieka – łącznie z ideą wolności.

THE CONCEPTION OF SOCIAL CLASSICAL LIBERALISM

S u m m a r y

Classical liberalism represented, among others, by Th. Hobbes and J.J. Rousseau, explains the establishment of social life through the so-called theory of social contract. Radical individualism, nominalism and apersonal understanding of the human person undermines its ontological foundations of social character. That is why the liberal conception of social life may be defined as energetic interactionism. Social community is the place where individuals governed exclusively by private and egoistic aims encounter. The following principles are taken as the basis of social life: unrestrained freedom of the individual, free market and competition, pluralism and tolerance. The idea of the common good is wanting here or else it is understood as a group of economic values. The nature of the social character of the state is interpreted in the same manner. The state's aim being above all: ensuring citizens's life and security, respecting and guaranteeing their personal freedom; economic activity, political pluralism and parliamentary democracy dominate here. The *laissez faire* principle equals discarding the state's interventionism, its function being reduced to the role of quasi-policeman. Classical liberalism belittles the role of natural communities, such as family and nation, though Rousseau put more value on them.

Translated by Jan Kłós