

HRYHORIY MONATSKYY

WOLNOŚĆ I RÓWNOŚĆ  
JAKO PODSTAWOWE ELEMENTY  
LIBERALNEJ DEMOKRACJI

Liberalna demokracja, przyznając wolności i równości, jako podstawowym wartościom, prymat przed procedurą demokratycznego podejmowania decyzji, stanowi podstawę prawnych struktur podziału władz w państwie i innych mechanizmów, które są powszechne w zachodnich konstytucyjnych demokracjach. Warto pamiętać, że człowiek musi, korzystając ze swojej wolnej woli, aktualizować i uzupełniać to, co zostało w ogólnych zarysach wyryte w jego naturze. Inaczej mówiąc – człowiek musi stać się człowiekiem. Jest on podmiotem wszelkich działań, jest wolny w wyborze, a zatem może zwracać się ku dobru tylko w sposób wolny. Sobór Watykański II twierdzi: „Ponieważ wszyscy ludzie posiadający duszę rozumną i stworzeni na obraz i podobieństwo Stwórcy mają tę samą naturę i [...] cieszą się tym samym przeznaczeniem, należałoby uwzględnić równość między wszystkimi ludźmi”<sup>1</sup>. W tej pracy chcę się zająć kwestią związaną z koncepcjami wolności i równości i udzielić odpowiedzi na pytanie: czy istnieje związek pomiędzy tymi dwiema ważnymi wartościami kształtującymi życie społeczne?

---

Dr HRYHORIY MONATSKYY – doktorant Katedry Samorządu Terytorialnego KUL; adres do korespondencji: grigoriy@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 29.

## WOLNOŚĆ

Dzisiaj do słownika pojęć z zakresu demokracji, których najczęściej się używa, należy pojęcie *wolność*. Niejednokrotnie jest ono nadużywane przez badaczy różnych nauk. Sens słowa *wolność* budzi wielkie zainteresowania oraz przyczynia się do tego, że jest ono zaliczane przez każdego człowieka do własnych kategorii światopoglądowych. Akceptacji wolności towarzyszy wielość jej znaczeń i uzasadnień. Pojęcie wolności interpretowano różnorodnie. Na początku rozważań podejmę analizę niektórych jej interpretacji, aby później ocenić tę koncepcję. Jak już wspomniałem wyżej, idea wolności jest fundamentalnym problemem myśli filozoficzno-politycznej naszych czasów. Zdaniem historyka idei M. Króla wolność może się przejawiać tylko wtedy, kiedy ma wszystkie warunki do tego, aby być realizowana<sup>2</sup>. I słusznie – w ustroju, który nazywamy demokratycznym, jednostka winna posiadać wszystkie możliwości wykorzystania swojej wolności w życiu codziennym. Nawet konstytucja i prawo nie mogą zagwarantować wolności, jeżeli człowiek jest zdeterminowany przez jakieś zewnętrzne siły. Podobnie jak nie do przyjęcia jest ograniczenie wszelkich typów wolności, tak nie jest dopuszczalna sytuacja, kiedy ludziom nie chce się korzystać ze swoich podstawowych i prawnie zagwarantowanych wolności<sup>3</sup>. Innymi słowy jest to przeciwstawianie się własnej samorealizacji. Takie sytuacje również mają miejsce w życiu. „Wykorzystanie wolności – twierdzi Król – to tworzenie, kształtowanie świata własnego i świata wspólnego według swoich wyobrażeń”<sup>4</sup>.

Nie każdy człowiek potrafi w dostatecznej mierze zrealizować siebie w działalności twórczej, przezwyciężyć wszelkie bariery stojące na drodze do samodoskonalenia się, dlatego nie każdy staje się panem własnego losu. Taka sytuacja może doprowadzić do niewłaściwego rozwoju wolności; wolność nie mająca żadnych wzorów do jej wykorzystania staje się często własnym przeciwieństwem. W konsekwencji powstają różnego rodzaju autorytarne reżimy. Polski uczony wiodącą rolę w realizacji wolności przypisuje takim cechom ludzkiej psychiki, jak odwaga i ryzyko: „Tak jak nie ma wol-

<sup>2</sup> *Słownik demokracji*, Kraków: Znak 1989, s. 101-103.

<sup>3</sup> Tamże, s. 101-102. Por. O. Hoffe, *Etyka państwa i prawa*, tłum. Cz. Porębski, Kraków: Znak 1992 s. 62-71. Według niego prawa człowieka ściśle łączą się z prawami wolności, dlatego wolność jest mocno akcentowana w modelu demokracji liberalnej. Wymienia się trzy grupy praw człowieka uzupełniających się, a zarazem składających się na ideę wolności w ustroju demokratycznym: prawa do wolności osobistej, prawa socjalne, prawa kulturalne.

<sup>4</sup> Dz. cyt., s. 101.

ności bez jej realizacji, tak niemożliwa jest realizacja wolności bez odwagi, bez ryzyka”<sup>5</sup>. Autor chce powiedzieć, że życie społeczne kierowane przez system totalitarny sprawia, iż odwaga traci wówczas na swoim znaczeniu, staje się podstawą do zastrzeżeń dotyczących braku ostrożności.

Oprócz odwagi fizycznej wyróżnia się jeszcze odwagę wyobraźni oraz odwagę cywilną<sup>6</sup>. Ta pierwsza odnajduje swoje miejsce wówczas, kiedy człowiek nie czuje się skrepowany przez kogoś w realizacji swojego działania, kiedy posługując się własnym rozsądkiem, realizuje swoje zamysły. Drugi typ odwagi – odwaga cywilna – wynika z tej pierwszej. Chodzi w niej przede wszystkim o to, by ludzki zamysł lub kreatywność bez żadnych obaw i zastrzeżeń ujawniły się na arenie publicznej w celu przedstawienia swych racji.

W inny sposób do tej problematyki podchodzą przedstawiciele personalizmu w filozofii społecznej. S. Kowalczyk, na przykład, koncepcję wolności analizuje na gruncie dwóch światopoglądów: marksizmu i chrześcijaństwa<sup>7</sup>. Chrześcijaństwo, mówiąc o prawie człowieka do wolności, różni się – jego zdaniem – od interpretacji zarówno liberalizmu, jak i marksizmu. W ujęciu chrześcijańskim wolność w znaczeniu ontologicznym poprzedza wolność ujmowaną socjologicznie, ta pierwsza implikuje istnienie władzy wolnej woli uzdalniającej człowieka do swobodnego wyboru jednej z wielu realnych możliwości. Człowiek posiada zdolność do samostanowienia i samokierowania, którą należy respektować w życiu społecznym<sup>8</sup>. Wolność powinna służyć dobru człowieka, w tym również dobru różnego rodzaju wspólnot: rodzinie, narodowi, ludzkości. W ujęciu personalistycznej filozofii społeczny wymiar człowieka implikuje możliwość ograniczeń wolności jednostek. Warto przypomnieć, iż ograniczenie wolności nie powinno naruszać fundamentalnych praw człowieka. Prawo do wolności ujmowanej w znaczeniu socjologicznym jest realizowane przy zapewnieniu człowiekowi minimum warunków ekonomiczno-społecznych.

Marksistowskie rozumienie wolności opiera się na rozróżnieniu wolności „od czegoś” i „do czegoś”<sup>9</sup>. Ta pierwsza w rozumieniu marksizmu implikuje wolność od zniewolenia ekonomiczno-społecznego i od religii. Natomiast wolność „do czegoś” wyjaśnia się głównie na bazie aksjologii, a realizacja

<sup>5</sup> Tamże, s. 102.

<sup>6</sup> Tamże, s. 102-103.

<sup>7</sup> *Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, „Collectanea Theologica” 1972, nr 2, s. 53-70.

<sup>8</sup> Tamże, s. 60-65.

<sup>9</sup> Tamże, s. 53-54.

tej wolności zależy od wyboru ideału życia przez człowieka. Jeżeli ta pierwsza wolność dominuje w marksizmie w odniesieniu do życia ekonomicznego, to tę drugą wolność ocenia się bardzo pozytywnie w myśli chrześcijańskiej. Mimo doktrynalnych rozbieżności poglądów obu nurtów w tej kwestii istnieją również tendencje do zbliżenia stanowisk w sprawach wolności. Tak na przykład współczesne chrześcijaństwo, podobnie jak marksizm, akcentuje ekonomiczno-społeczne uwarunkowania wolności<sup>10</sup>.

Analizując problematykę wolności, Giovanni Sartori ogólnie omawia bardziej znane typy wolności oraz ich interpretacje ze względu na wieloaspektowość tego terminu<sup>11</sup>. Według niego na uwagę zasługuje jeden z kontekstów wolności, mało poruszany przez teoretyków demokracji, mianowicie wolność polityczna. Co więcej – autor dzieła *Teoria demokracji* przypisuje czołową rolę wolności politycznej wśród podstawowych wolności w swoim słowniku pojęć demokratycznych. Skoro człowiek potrzebuje nie tylko jakiejś jednej wolności, ale rozwija się w obszarach wielu wolności, to należy jednak te typy wolności od siebie odróżniać. O wolności można mówić w różnych aspektach: psychologicznym, intelektualnym, moralnym, społecznym, ekonomicznym, prawnym i – oczywiście – politycznym<sup>12</sup>. Wolność polityczna jest najważniejsza z wyżej wymienionych typów, z tego powodu została umieszczona przez Sartoriego na ostatnim miejscu wśród wolności. Autor wysuwa również argument, iż błędem jest mieszanie analiz opartych na badaniach empirycznych z dyskusjami opartymi na filozoficznej analizie<sup>13</sup>. Swoje stanowisko motywuje tym, że każdy z poziomów ma swoje całkowicie odrębne pole badań. Tak na przykład filozofowie powinni zajmować się pojęciami związanymi z naturą człowieka, ujmującymi istotę wolności – są to takie pojęcia, jak samookreślenie bądź samodoskonalenie. Natomiast badacze o profilu empirycznym powinno interesować to, co wynika z kon-

<sup>10</sup> Tamże, s. 65-70.

<sup>11</sup> *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa: PWN 1994, s. 365-368.

<sup>12</sup> Na ten temat wypowiedział się J. Rawls (*Teoria sprawiedliwości*, tłum. J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1994, s. 275-280). Wszystkie wolności warto ujmować w kontekście całościowym jako jeden system. To znaczy, że każda z wolności nie może całkowicie realizować się w oderwaniu od innych, przy czym ten system powinien opierać się o system prawno-polityczny. Tak rozumianą wolność autor ujmuje w trzech wymiarach: równa wolność sumienia, równa wolność polityczna i prawa polityczne oraz równy stosunek osoby do sprawowania władzy.

<sup>13</sup> Dz. cyt., s. 366.

kretnego działania. Mieszanie metod może prowadzić do niewłaściwego rozumienia wolności. Wolność polityczna nie zawsze jest uwzględniana w analizach filozoficznych. Sartori, mówiąc o wolności, podobnie jak Kowalczyk, rozróżnił „wolność do” i „wolność od”<sup>14</sup>. „Wolność od” jest wolnością polityczną, natomiast „wolność do” należy ujmować w trojakim znaczeniu – jest ona składnikiem znaczeń „wolno mi”, „mogę”, „mam władzę do”. Z kolei każde z tych znaczeń ma jeszcze swoje uzasadnienie w gotowości człowieka do posługiwania się tymi wolnościami. Tak na przykład wolność w znaczeniu „wolno mi” jest wyjaśniana prawem do wykonania jakiejś czynności, wolność w znaczeniu „mogę” oznacza to, że mam wszystkie predyspozycje wewnętrzne do tego, aby czynność ta była zrealizowana, natomiast trzecie znaczenie wolności – „mam władzę do” – jest to nic innego jak środki, przez które ta czynność ma szansę na realizację. Autor próbuje jednoznacznie te typy wolności, co mu się – mówiąc szczerze – nie udaje, twierdzi więc, że łączenie tych znaczeń jest jałowe, a nawet może doprowadzić do zaniku wolności.

Liczni autorzy w inny jeszcze sposób wyróżniają odmiany wolności, usiłując uzasadnić swoje stanowisko doktrynalne. Na przykład przedstawiciel ideologii liberalnej I. Berlin uważa, że pojęcie wolności ma dwojaki sens<sup>15</sup>. Znaczenie „negatywne” tego słowa oznacza, że wolność osoby ma miejsce wówczas, kiedy żaden człowiek lub grupa ludzi nie ingeruje do jej spraw<sup>16</sup>. W sensie „pozytywnym” osoba jest wolna tylko wtedy, kiedy jest panem własnego losu, a „decyzje zależą od niego samego, a nie od zewnętrznych sił jakiegokolwiek rodzaju”<sup>17</sup>. Innymi słowy – człowiek wolny w sensie „pozytywnym” to człowiek autonomiczny, posiadający zdolność samodzielnego myślenia. Berlinowskiej wolności „negatywnej” włoski uczoney proponuje nadać inną nazwę ze względu na pejoratywny sens słowa „negatywna”. Określenie wolność „negatywna” – jego zdaniem – ma oznaczać zakwalifikowanie wolności politycznej do najgorszych typów wolności. Dlatego proponuje nazwę bardziej przejrzystą, np. jest to wolność „ochronna” albo „obronna”<sup>18</sup>. Polega ona na tym, iż w relacji państwo–obywatel ten ostatni w sto-

<sup>14</sup> Tamże, s. 368.

<sup>15</sup> Ch. Kukathas, *Wolność*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, P. Petit, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 682-692.

<sup>16</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa: PWN 1994, s. 178-191.

<sup>17</sup> Tamże, s. 192.

<sup>18</sup> Dz. cyt., s. 369-375.

sunku do państwa, bez względu, jakiego ustroju ono jest, będzie kierował się własnymi decyzjami. Tu może pojawić się problem, jak długo znajdować się będą rządzi pod presją rządzących. Sartori do końca nie wyjaśnia tego problemu, ale zaznacza, iż zadaniem wolności politycznej jest właściwie ochrona obywateli przed nadużyciami władzy, dodając, że ważną rolę w tym mechanizmie działania przypisuje się samym ludziom, którzy powinni wiedzieć, o co walczą. Jak widać na pełną wolność składa się sytuacja, która charakteryzuje się realizacją pięciu cech: niezależności, prywatności, zdolności, szansy, władzy. Wolność polityczna jako niezależność pozwala dokonywać jednostkom wyboru; wolność polityczna jako prywatność ma umożliwić podjęcie decyzji bez wpływu zewnętrznego; wolność polityczna jako zdolność ma miejsce wtedy, kiedy wyborów jest wiele; wolność polityczna jako szansa realizuje się wówczas, kiedy istnieje dużo dostępnych możliwości; wolność polityczna w sensie „władza” powinna się troszczyć o równą wolność wyboru dla każdego. Ważne jest to, iż ta wolność polityczna w całości kształcie swojego wymiaru realizuje się wówczas, gdy spełniony jest jeden podstawowy warunek – została nakierowana na innych ludzi.

Liberałowie, jak Berlin czy Rawls, ujmują wolność w relacji do całego społeczeństwa. Twierdzą oni bowiem, że istnieje wolność liberalna oraz republikańska, ale nie wszyscy uznają różnice pomiędzy tymi typami wolności<sup>19</sup>. Na przykład F. A. Hayek i Rawls twierdzą, iż wolność może się realizować całkowicie tylko w społeczeństwie liberalnym<sup>20</sup>. To znaczy, że liberalizm preferuje negatywną wolność, a tym samym rozumie ją jako brak wszelkiego zewnętrznego narzucania woli jednostkom. Natomiast, jeżeli chodzi o wolność w znaczeniu republikańskim, to wolność ta powinna szukać wsparcia w zbiorze instytucji, które to instytucje troszczą się o wolność jednostkową. Mankamentem tego rodzaju wolności jest to, że instytucje te stoją na straży indywidualnych praw jednostek.

Wolność polityczna oraz wolność liberalna mają ze sobą coś wspólnego. W wolności politycznej wiodącą pozycję przypisuje się ochronie prawnej. Istnieją trzy sposoby jej uzasadnienia: jest to przede wszystkim teoria grecka, oparta na zasadzie legislacyjnej, następnie teoria rzymska, która znalazła swoją realizację w rządach prawa w Anglii, oraz teoria liberalna albo konstytucjonalna<sup>21</sup>. Dokonując analizy, musimy stwierdzić, że teoria grecka nie

<sup>19</sup> Kukathas, dz. cyt., s. 693-696.

<sup>20</sup> Tamże, s. 693.

<sup>21</sup> Dz. cyt., s. 375-380.

zdobyła uznania tylko dlatego, iż w toku historycznych dziejów nie udało się odnaleźć równowagi pomiędzy prawami uniwersalnymi, niezmiennymi a prawami czasowymi czy konwencjonalnymi w tej teorii. Teoria rzymska, z której wywodzi się nasz system prawny, jest o wiele łatwiejsza do zrozumienia. Oparta jest ona na idei legalnego zastosowania prawa. Jeżeli chodzi o teorię liberalną, to sięga swymi korzeniami tradycji angielskiego konstytucjonalizmu, w którym państwo poprzez konstytucję gwarantuje prawa jednostkom.

Realizacja wolności zarówno w życiu prywatnym, jak i społecznym wymaga zaistnienia prawości i życia moralnego. Człowiek jest ontologicznie wolny, godny bycia wolnym, co więcej – człowiek ma wszystkie predyspozycje do tego, aby ta wolność była w należyty sposób wykorzystana. Oczywiście, w życiu społecznym wolność może się w pełni realizować w najlepszym ustroju społecznym. Do tworzenia takiego ustroju powinni przyczyniać się nie tylko obywatele, ale i elity władzy. Sprawą ważną jest również to, że nie wolno zapominać o społeczeństwach, w których wolność we wszystkich swoich wymiarach znajduje się na wstępnym etapie rozwoju. Upowszechnienie idei wolności i jej społeczna realizacja wymaga zwrócenia uwagi na niektóre teorie wolności. Od dawna wiadomo, iż wolność idzie w parze z równością, lecz musimy pamiętać, że wolność i równość wymagają odrębnych analiz, ponieważ równość z jednej strony może dopełniać wolność, a z drugiej strony może również przyczyniać się do jej zniekształcenia. Problemem równości bardziej szczegółowo zajmiemy się w następnej części artykułu.

## RÓWNOŚĆ

Idea równości, podobnie zresztą jak problem wolności, jest tematem często analizowanym w ogólnej teorii demokracji. Jest to chyba jedno z najbardziej trudnych pojęć z zakresu filozofii społecznej. Ze względu na ogólność tego pojęcia, wielość definicji oraz wynikających z tych definicji zastrzeżeń niełatwo jest znaleźć jedno wzorowe określenie. Mimo wszystko postaram się przedstawić najważniejsze postulaty i teorie w świetle wypowiedzi współczesnych autorów dysponujących dużą wiedzą na ten temat, a także wyczerpująco zaprezentować to pojęcie.

Obecnie istnieje powszechne przekonanie „iż ludzie są równi, całkowicie równi ze swej natury i wobec prawa [...]”<sup>22</sup>. Ta prawda tego stwierdzenia genetycznie wywodzi się z religijnego uzasadnienia idei równości. Kiedy czytamy Nowy Testament, odnajdujemy dużo wypowiedzi implikujących równość wszystkich ludzi wobec Boga, natomiast trudno jest odnaleźć sugestie mówiące o równości w znaczeniu politycznym czy chociażby społecznym. Na taką interpretację trzeba było czekać całe pokolenia. Jednym ze współczesnych dokumentów, w którym już odnajdujemy wzmianki na temat równości w odniesieniu do sytuacji społecznej, jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, która wyraźnie mówi o nierówności w aspekcie uzdolnień fizycznych człowieka lub też o nierówności ekonomicznej i intelektualno-umysłowej ludzi<sup>23</sup>. Dokument soborowy mówi dalej, że zadaniem każdego człowieka jest przeciwstawianie się różnym formom dyskryminacji „odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu”<sup>24</sup>. Chociaż trudno się z tym pogodzić, ale prawdą jest, że te podstawowe prawa są często naruszane. Sobór sugeruje, żeby na polu społecznym oraz gospodarczym działały aktywnie zarówno osoby prywatne, jak i instytucje publiczne. Zadania postawione przed instytucjami wynikają z faktu, że każdy człowiek ma prawo do równej godności. Zarówno struktury publiczno-państwowe, jak i osoby prywatne powinny zadbać o ochronę tej godności, przeciwstawiać się różnym próbom zniewolenia w życiu społecznym, a także dbać o ochronę prawną ludzi we wszystkich ustrojach politycznych. Jest to, oczywiście, cel niełatwy do realizacji. Widoczny rezultat działań podejmowanych w imię sprawiedliwości można osiągnąć tylko wspólnymi siłami. Wtedy zadanie jest do wykonania.

Potrzeba równości jest uznawana w różnych ustrojach państwowych – demokratycznych i autorytarnych. Równość demokratyczną od równości autorytarnej wyróżnia to, iż wszyscy obywatele w ustroju demokratycznym mają jednakowy wpływ na władzę, czyli realnie uczestniczą w zarządzaniu

<sup>22</sup> Król, dz. cyt., s. 61.

<sup>23</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 29. Na ten temat wypowiadał się Y. R. Simon w *Filozofia rządu demokratycznego* (tłum. R. Legutko, Kraków: Arka 1993, s. 145-157). Autor wyróżnia nierówność „naturalną” (ma swoje źródło w immanencji człowieka, jest to wolność tkwiąca w samym człowieku) oraz nierówność „strukturalną” (wynika z relacji władzy i zwykłego obywatela).

<sup>24</sup> Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 29.



państwem, a także mają równe prawa do samostanowienia w życiu społecznym. Już w czasie rewolucji francuskiej powstała *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* podkreślająca ważność i niezbędność w życiu społecznym praw związanych z równością. Deklaracja z 1789 r. w jednym z punktów głosiła: „Wszyscy obywatele, będąc równymi, są równie uprawnieni do wszelkich stanowisk publicznych, zgodnie ze swymi zdolnościami i tylko z uwagi na swe cnoty i inteligencję”<sup>25</sup>. Z powyższego stwierdzenia wynika, że wszyscy ludzie są równi ze względu na swą godność i mają prawo do zabierania głosu w życiu publicznym.

Problem do rozwiązania zawiera teza o równości ekonomiczno-materialnej. Zauważalnym jest fakt, że wszystkie rewolucje polityczno-państwowe poniosły porażkę ze względu na niewłaściwe rozumienie równości materialnej<sup>26</sup>. Rozwiązanie tego problemu nie miało szansy na powodzenie. Działacze rewolucjoniści zapewniali, że jeżeli ludzie czują się równi, to bez wątpienia powinni mieć identyczne warunki życiowe. Oni nie brali pod uwagę faktu, że każdy człowiek jest inny pod względem pracowitości, wykształcenia i zdolności. Wydaje się, że z ekonomiczną równością łączy się problem wolności, przecież ludzie są nie tylko równi, ale i wolni: chcą różnych rzeczy, mają różne poglądy na świat, w różny sposób działają. Sartori do tego problemu jednak podchodzi z ostrożnością. Mianowicie dokonuje typologizacji równości, mówiąc o pięciu najważniejszych; są to: równość prawna, równość społeczna, równość szans (składająca się z „równości dostępu” oraz „równości startu”), a także równość ekonomiczna (jest ona w swojej istocie analogiczna do równości materialnej według Króla)<sup>27</sup>.

Każda z tych równości ma swoje miejsce w liberalnej demokracji. Jeżeli chodzi o równość polityczną, to liberalizm do tej równości podchodził z dystansem z tego powodu, że realizowana ona była poprzez powszechne prawo wyborcze. Równość społeczna w swojej postaci miałaby za cel troskę o szacunek dla człowieka niezależnie od jego cech i pozycji. Bardziej przyjazny jest stosunek liberalizmu do idei równości szans. Taka równość ma miejsce wtedy, kiedy poprzez upowszechnienie równych szans życiowych istnieje tendencja do rozwoju i pogłębienia wolności jednostkowej.

Odmianą równości szans jest zasada równego dostępu, co oznacza, „że rzeczywista jakość działania jest dostrzegana i wynagradzana, dzięki czemu

<sup>25</sup> Sartori, dz. cyt., s. 418-421.

<sup>26</sup> Król, dz. cyt., s. 61-65.

<sup>27</sup> Sartori, dz. cyt., s. 418-425.

realizowana jest równość zasług, zdolności i talentów”<sup>28</sup>. Sedno sprawy tkwi w tym, że kto ma równe zdolności, ten ma równy dostęp. Natomiast pojęcie równego startu ma całkowicie odmienne znaczenie. Chodzi przede wszystkim o stworzenie sytuacji, w której byłoby możliwe równe kształcenie przedyspozycji jednostek. Teoretycznie między tymi dwoma kwestiami nie ma zasadniczych rozbieżności, chociaż mają niejednoznaczne uzasadnienie. Dlatego więc potraktujemy je jako dwa elementy jednej i tej samej zasady równości szans. Zastrzeżenie budzi tylko jedno, która z równości ma mieć pierwszeństwo: równość dostępu przed równością startu, czy odwrotnie? Ta pierwsza zajmuje jednak ważniejsze miejsce w hierarchii, ponieważ „środki zapewniające równość dostępu są nieporównywalnie proste i mniej kosztowne, niż środki umożliwiające wyrównanie warunków startu”<sup>29</sup>.

Równość ekonomiczną (materialną) bardziej akcentuje nurt socjalizmu. Nie znaczy to, że w liberalizmie nie ma miejsca na ten typ równości, gdyż jest ona związana z zasadą równości szans, która postuluje wyrównanie różnic początkowych w imię sprawiedliwości. Jednak należy być ostrożnym z wyciąganiem wniosków i z dystansem podchodzić do zasady równości ekonomicznej mającej odmienne interpretacje w ustroju demokratyczno-liberalnym i ustroju komunistyczno-marksistowskim. Jest to problem, który wymaga szczególnego podejścia. Richard J. Arneson pisze: „Polityczny ideał egalitaryzmu obejmuje coś więcej niż równość demokratycznego obywatelstwa. Każdy naród świata dzieli się na posiadaczy i biedaków”<sup>30</sup>. Niewątpliwie najbardziej trudna jest analiza i właściwe rozwiązanie idei równości ekonomicznej. Ona jest podstawą do analizy aktualnej sytuacji – świat dzieli się na państwa bogate i państwa biedne, jedni ludzie żyją na bardzo wysokim poziomie, a inni nie są zamożni; są wielorakie różnice majątkowe, w obowiązkach, w wykształceniu itd.

Ale powróćmy jeszcze do zaprezentowanego przez Sartoriego podziału typów równości. Pierwszorzędnym celem tego autora była próba dokonania typologizacji koncepcji równości, a także wyjaśnianie każdego z poszczególnych typów w zależności od sytuacji im towarzyszących. Drugim, nie mniej ważnym, krokiem postępowania powinna być próba odpowiedzi na pytanie: czy jest jakiś związek między różnymi rodzajami równości? Podob-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 424.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> *Równość*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, P. Petit, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 629.

nie jak Arneson, włoski uczony kategorycznie zaprzecza stwierdzeniu, że człowiek nie może być całkowicie równy pod każdym względem innemu człowiekowi. Jak istnieje różnorodność opinii na temat demokracji, tak samo ludzie różnią się zdrowiem, wiekiem, urodą i innymi cechami psychologiczno-intelektualnymi. Aby podsumować swe badania, Sartori ogranicza się do niewielu uwag, twierdząc, że są takie różnice, „[...] które w danym momencie historycznym uważamy za ważne, jawnie niesprawiedliwe, oraz – co niejawnie przyjmujemy – za usuwalne”<sup>31</sup>. Mogą to być na przykład różnice urody, które w dzisiejszych czasach są możliwe do pokonania. Autor przedstawia kilka kryteriów, którymi należy się kierować. Jednym z nich jest zasada: wszyscy powinni mieć to samo. Inaczej mówiąc – system prawny ma gwarantować wszystkim ludziom równe prawa i równe obowiązki wobec prawa. Drugie kryterium brzmi: tacy sami powinni mieć to samo. Ta formuła ma swoje zastosowanie szersze, powinna ona być – jak określa autor – „elastyczna”, aby realizować sprawiedliwość na terenie określonych podgrup społecznych<sup>32</sup>. Należy zauważyć, że w zastosowaniu praktycznym tych dwóch kryteriów pierwsze ma przewagę nad drugim ze względu na gwarancję, jakie realizuje.

Realizacja każdego z typów równości wymaga uwzględnienia konkretnych sytuacji. Powinny być one realizowane w takiej kolejności, w jakiej zostały zaprezentowane – najpierw równość prawno-polityczna, społeczna i równość dostępu, następnie równość startu i równość ekonomiczna. Co więcej – trzy pierwsze typy równości należy oddzielić od dwu pozostałych, ponieważ równość: prawna, społeczna i dostępu kształtowały się pod wpływem uwarunkowań historycznych. Można więc powiedzieć, że są one osiągalne. Jeśli chodzi o pozostałe odmiany równości, to są one przedłużeniem tych pierwszych, gdyż zakładają ich istnienie i dopiero zadaniem każdego człowieka jest ich osiągnięcie. Powinniśmy jednak być ostrożni, mówiąc ogólnie o równości, jest to bowiem uproszczenie sytuacji albo próba ucieczki od problemów związanych z analizą idei równości<sup>33</sup>. Na ogół sądzi się, że separowanie poszczególnych typów z całości problematyki równości doprowadzić może tylko do absurdu lub też zostanie otwarta droga do faktycznych nierówności. I tu Sartori nie wyklucza sytuacji, w których można wymagać – jak sam nazywa – „maksymalizacji równości”. Ona jest możliwa, ale pod

---

<sup>31</sup> Dz. cyt., s. 425.

<sup>32</sup> Tamże, s. 425-431.

<sup>33</sup> Tamże, s. 431-437.

warunkiem harmonijnego współdziałania czy porozumiewania się równości ludzi biorących udział w dyskusji. W procesie tworzenia maksymalizacji równości trzeba być skoncentrowanym w postępowaniu, bo może nam się wydawać, iż bliski jest punkt maksymalny, ale wystarczy tylko najmniejszy konflikt wewnątrz konstrukcji i w rezultacie nasze wysiłki są bezowocne.

Na początku postawiono pytanie: jaki jest związek pomiędzy koncepcją wolności a koncepcją równości? Jak wiadomo do dziś istniał pogląd w myśli filozoficzno-politycznej, iż równość nie może wykluczać wolności, a wolność jest składowym elementem równości. Dzisiaj mówi się jednak, że „równość nie tylko może wspomóc wolność, ale również może ją zniszczyć”<sup>34</sup>. Wydaje się, że równość zawsze będzie w konflikcie z wolnością, ponieważ ile razy ten problem był poruszany w dyskusjach, to kończyły się one bezowocnie. Doświadczenie uczy nas, że u podstaw wszelkich napięć społecznych zawsze leżał problem relacji między wolnością a równością.

Równość powinna zakładać wolność, wolność ma pierwszeństwo, i to z bardzo prostego powodu: „[...] bez wolności nie można żądać równości”<sup>35</sup>. Innymi słowy – wolność ma przewagę, bo tylko wolny człowiek ma prawo do głosu w sprawach równości. Nie wyklucza się sytuacji odwrotnej, która może powstać wtedy, „jeśli równych pozbawi się wolności słowa, [...] stają się oni równi w milczeniu i wystawieniu na przemoc i nadużycia”<sup>36</sup>. Równość może poprzedzać wolność, ale jest to już równość osób pozbawionych wolności lub równość niewolników.

Temat demokracji pojawia się niemal w każdym, nawet najbardziej elementarnym traktacie czy podręczniku z zakresu nauk filozoficzno-politycznych. Uwzględniając zarówno ten fakt, jak i sytuację społeczno-ustrojową naszego czasu, należy stwierdzić, iż analiza owego problemu w kręgach akademicko-naukowych jest szczególnie ważna. Głównym motywem skłaniającym dzisiaj do refleksji nad teorią demokracji jest to, że problematyka ta należy do grupy zagadnień o niezwykle wysokim stopniu trudności. Ponadto, należy stawiać przed autorami zajmującymi się istotą demokracji odpowiednie wymagania, aby dokonywali dokładnych i przejrzystych interpretacji. Nie sposób jednak zaprzeczyć, iż obecnie przeżywamy zamęt w pojmowaniu demokracji. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy wydaje się fakt, że zbyt mało uwagi poświęcono tej problematyce w nauczaniu akademickim. Drugą

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 438.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 438.

– jak sędzę – jest brak u zwykłych ludzi zainteresowania poszukiwaniem rozwiązań prowadzących do poprawy życia, co w konsekwencji powoduje różne formy degradacji społecznej. Pesymizm, który zapanował nad umysłami ludzkimi, negatywnie wpływa na oczekiwania. Wątpliwości te biorą się nie tylko ze stopnia trudności owego problemu. Przyczyną są także zakłócenia, jakie zrodziły historyczno-polityczne perypetie. Rozważania nad modelem i procedurą demokracji często wywołują emocjonalne zastrzeżenia, które nierzadko uniemożliwiają filozoficzną debatę i zastępują ją obroną istniejących warunków lub nawoływaniem do wprowadzenia w życie nowego niesprawdzonego społecznie modelu politycznego. Osiemnastowieczne koncepcje demokracji doprowadziły do konfliktów i rewolucyjnych wydarzeń historycznych, mających swoje źródła w założeniach często fałszywych o charakterze ideologiczno-filozoficznym. Przyznać należy, że literatura traktująca o demokracji otwiera duże pole do dyskusji, szczególnie nad wolnością i równością.

#### BIBLIOGRAFIA

- Berlin I.: Cztery eseje o wolności, tłum. H. Bartosiewicz, D. Grinberg, Warszawa: PWN 1994.
- Bocheński J. M.: Lewica, religia, sowietologia, Warszawa: AWM 1996.
- Böckenförde W.: Wolność, państwo, Kościół, tłum. P. Kaczorowski, Kraków: Znak 1994.
- Brandt R. B.: Rozkosze demokracji, tłum. A. Motusiak, Warszawa: 1995.
- Buttiglione R.: Chryścijanie a demokracja, Lublin: TN KUL 1993.
- Condry J., Popper K. R.: Telewizja – zagrożenie dla demokracji, tłum. M. Król, Warszawa: Sic! Cop. 1996.
- Dahl R.: Demokracja i jej krytycy, tłum. J. Pasek, A. Romaniuk, Kraków–Warszawa: 1995.
- Demokracja chrześcijańska, Warszawa: Znak 1906.
- Hallowell J. H.: Moralne podstawy demokracji, tłum. J. Marcinkowski, Warszawa: PWN 1993.
- Höffe O.: Etyka państwa i prawa, tłum. Cz. Porębski, Kraków: Znak 1992.
- Kelsen H. O.: O istocie i wartości demokracji, tłum. F. Turynowa. Warszawa: Księgarnia Powszechna 1936.
- Kowalczyk S.: Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku, Warszawa: „Michalineum” 1990.
- Kowalczyk S.: Człowiek, społeczność, wartość, Lublin: 1995.
- Kowalczyk S.: Filozofia wolności. Rys historyczny, Lublin: 1999.
- Kowalczyk S.: Liberalizm i jego filozofia, Katowice: Unia 1995.
- Kowalczyk S.: Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności, „Collectanea Theologica” 42(1972), nr 2, s. 53-70.

- Kowalczyk S.: U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne, Lublin: TN KUL 2001.
- Kowalczyk S.: Wolność naturą i prawem człowieka, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 2000.
- Król M.: Słownik demokracji, Kraków: Znak 1989.
- Maritain J.: Człowiek i państwo, tłum. A. Grobler, Kraków: Znak 1993.
- Nozick R.: Anarchia, państwo, utopia, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999.
- Piwowarski W.: Państwo – obywatel, Lublin: TN KUL 1964.
- Popper K. R.: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie, tłum. T. Korczyc, Warszawa: PWN 1987.
- Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, red. R. E. Goodin, P. Petit, Warszawa: Książka i Wiedza 1998.
- Putnam R.: Demokracja w działaniu, tłum. J. Szacki, Kraków: Znak 1995.
- Rawls J.: Teoria sprawiedliwości, tłum. J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1994.
- Rousseau J. J.: Umowa społeczna, tłum. B. Baczek, Poznań: PWN 1966.
- Sartori G.: Teoria demokracji, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa: PWN 1994.
- Schaff A.: Marksizm a jednostka ludzka, Warszawa: PWN 1965.
- Simon Y. R.: Filozofia rządu demokratycznego, tłum. R. Legutko, Kraków: Arka 1993.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965.

LIBERTY AND EQUALITY  
AS THE FUNDAMENTAL ELEMENTS OF LIBERAL DEMOCRACY

S u m m a r y

In the article liberty and equality as important values in democracy are presented. Political theory advances the thesis that liberal democrats do not consider power of the people as the highest and ultimate political value. Liberals include among fundamental values various types of liberty and various kinds of equality that are connected with them, that is, liberty of speech, liberty of religion, the right to property, the right to voice one's opinion or the right to assume public offices. It is these values that are the foundations of the ideal of the society of free and equal human beings.

**Słowa kluczowe:** wolność, równość, liberalizm, demokracja, teoria demokracji.

**Key words:** liberty, equality, liberalism, democracy, theory of democracy.