

Łukasz Machaj
(Wrocław)

LIBERALIZM A PRAWA CZŁOWIEKA

ABSTRAKT

Artykuł omawia trzy koncepcje liberalizmu: liberalizm klasyczny Johna Locke'a, utylitarny liberalizm Jeremy'ego Benthama oraz socjalny liberalizm Leonarda T. Hobhouse'a, w odniesieniu do idei praw człowieka. Liberalizm Locke'owski, oparty na zasadach prawa natury, daje się pojęciowo łatwo pogodzić z kategorią praw człowieka, ale prowadzi on do radykalnych konsekwencji politycznych, tj. zakłada moralną konieczność ustanowienia państwa minimalnego (a ta idea jest zdecydowanie odrzucana przez większość współczesnych zwolenników praw człowieka). Liberalizm utylitarystyczny, który odrzuca wszelkie aprioryczne zasady moralne i uznaje pierwszeństwo użyteczności, jest niemal z definicji przeciwny pojęciu nienaruszalnych i uniwersalnych praw jednostki. Jakkolwiek liberalizm socjalny broni prawdziwie rozbudowanego zestawu praw jednostki, ich natura jest jednak generalnie nie do pogodzenia z rozumieniem praw człowieka. W przekonaniu autora artykułu problemy liberalizmu z pojęciem praw człowieka wydają się ujawniać wewnętrzne napięcia i poważne niespójności obecne we współczesnym paradygmacie praw człowieka.

SŁOWA KLUCZOWE: liberalizm, liberalizm klasyczny, John Locke, prawo natury, prawa człowieka, liberalizm utylitarny, Jeremy Bentham, liberalizm socjalny, Leonard T. Hobhouse

Zakorzeniona w ontologicznym, epistemologicznym i moralnym indywidualizmie oraz w przekonaniu o nadrzędności i niewymienialnej wartości jednostkowej wolności koncepcja powszechnych i uniwersalnych uprawnień przysługujących każdemu człowiekowi pozostaje z genetycznego, doktrynalnego i aksjologicznego punktu widzenia ściśle związana

z polityczną filozofią liberalizmu¹. Nie sposób polemizować z polskim badaczem doktryny liberalnej, który wskazuje, iż jednym z fundamentów („twardym rdzeniem”) liberalizmu jest indywidualizm, tj. uznanie jednostki (dysponującej równymi prawami w zestawieniu z innymi jednostkami) „za absolutny punkt odniesienia refleksji nad porządkiem społecznym”². Właściwie truizmem jest konstatacja, że liberalizm pozostaje doktryną wielce zróżnicowaną³, co w interesującym nas tu kontekście przekłada się na odmienne postrzeganie (a przynajmniej rozłożenie akcentów) tej kwestii w rozmaitych wariantach rzeczony filozofii politycznej.

Niewątpliwie słuszne wydaje się stanowisko Johna Graya, który dostrzega w ideałach i w tradycji liberalnej istotne napięcie pomiędzy koncepcjami poszukującymi przede wszystkim *modus vivendi*, umożliwiającego – w konkretnych realiach obowiązujących w danej zbiorowości – pokojową i względnie harmonijną koegzystencję jednostek odmiennie definiujących „dobre życie” oraz dążących do osiągnięcia samorealizacji „na wiele sposobów”, a koncepcjami upatrującymi w liberalnych aksjomatach ucieleśnienia uniwersalnych zasad, stanowiących, choćby potencjalnie, źródło „racjonalnego konsensusu w kwestii najlepszego sposobu życia”⁴. Ostatecznie Gray twierdzi jednoznacznie, iż w ramach całościowo pojmowanego liberalizmu (rozumianego oczywiście jako teoria, a nie praktyka) triumfuje drugi ze wspomnianych paradygmatów. Angielski filozof podkreśla więc, że „liberalizm, który w odniesieniu do zachowań jednostek ma za swój cel tolerancję, a nawet pluralizm, stanowi w sferze swych postulatów politycznych wyraz nietolerancji, ponieważ zaprzecza

-
- ¹ W ramach tekstu będziemy posługiwać się maksymalnie zobiektywizowanym i opisowym rozumieniem pojęcia „prawa człowieka”. W tym ujęciu idea praw człowieka zakłada, że istnieją pewne przynależne każdej jednostce dobra, wartości, wolności lub roszczenia, które nie mogą – z moralnego punktu widzenia – być naruszane lub ograniczane przez aktywność pozostałych podmiotów życia społecznego (inne osoby, państwo, Kościół itp.).
 - ² Z. Stawrowski, *Liberalizm a demokracja*, [w:] J. Miklaszewska (red.), *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków 1999, s. 61.
 - ³ Wbrew częstokroć przedstawianym poglądom, nie traktuję tego zróżnicowania jako *differentia specifica* liberalizmu. Sądzę bowiem, iż podobny pluralizm dotyczy także choćby doktryny konserwatywnej (cóż łączy tak naprawdę np. Josepha de Maistre’a z Normanem Podhoretzem?) oraz socjalistycznej (jak wiele wspólnych elementów możemy odnaleźć chociażby w myśli Ferdinanda Lassalle’a i Anthony’ego Giddensa?).
 - ⁴ J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001, s. 7–8.

ewidentnej prawdzie, zgodnie z którą wiele bardzo różnych form rządów może, każda na swój własny sposób, przyczynić się do urzeczywistnienia autentycznego ludzkiego dobrobytu. Liberalizm od samego początku (...) zawzięcie odrzucał to banalne spostrzeżenie, ponieważ siłą rzeczy podważało ono roszczenia liberalizmu (...) do powszechnego panowania (...). Żaden liberala nie może (nie przestając być liberałem) zgodzić się (...) iż liberalna praktyka polityczna stanowi wyraz i ucieleśnienie jedynie jednego spośród wielu, często pozostających ze sobą w konflikcie, a niekiedy niewspółmiernych, wzorców ludzkiej samorealizacji”. Gray pisze także, iż „uniwersalizujący doktrynerski zapał” ujawniany przez myśl liberalną prowadzi do jej autointerpretacji jako zbioru pryncypiów pretendujących do miana jedynie racjonalnych oraz do postrzegania wprowadzenia społeczności liberalnej jako moralnej konieczności (a nie jako „jednej z dostępnych ludzkim istotom opcji”), co w konsekwencji owocuje potępieniem wszystkich społeczeństw nieliberalnych „wraz ze wszystkimi zaletami i cnotami, które w ich ramach rozkwitały”⁵. O ile nietrudno dostrzec pejoratywny wydźwięk powyższych supozycji (z którym oczywiście niekoniecznie trzeba się zgadzać), o tyle sugestywny opis liberalizmu w kategoriach doktryny nieneutralnej aksjologicznie wydaje się w pełni przekonujący⁶. Ocenę tę podzielają zresztą także orędownicy teorii liberalnej. Wystarczy przywołać tutaj przykładowo ультимatywny pogląd Williama A. Galstona, według którego „liberalizm nie może się obyć bez nieneutralnej koncepcji ludzkich dóbr – i taką koncepcję zakłada”. W przekonaniu Galstona, podstawowym elementem rzeczonyj koncepcji jest przekonanie o prawie wolnej jednostki do poszukiwania subiektywnego zadowolenia (osobistego szczęścia) i do normalnego rozwijania swoich elementarnych predyspozycji⁷. Zasady powyższe bez trudu można wyrazić w języku praw człowieka.

Jeśli zatem zgodzić się z Galstonem, to afirmacja koncepcji praw człowieka staje się konstytutywnym komponentem każdej teorii liberalnej. Także i w polskiej literaturze przedmiotu pojawia się częstokroć podobna optyka. Jak odnotowuje między innymi Stanisław Kowalczyk, „tym,

5 *Idem, Po liberalizmie*, Warszawa 2001, s. 5–6.

6 Tę niemożność konsekwentnej konceptualizacji oraz obrony doktryny liberalnej jako manifestacji neutralnych światopoglądowo reguł dobitnie ilustruje chociażby znamienna ewolucja poglądów Johna Rawlsa (poczynając od fundamentalnej *Teorii sprawiedliwości*, a kończąc na *Liberalizmie politycznym*).

7 W.A. Galston, *Cele liberalizmu*, Kraków–Warszawa 1999, s. 185, 195–197.

co szczególnie charakteryzuje indywidualistyczny liberalizm, jest obrona praw człowieka. Zagadnienie to jest kontynuacją i uszczegółowieniem indywidualistycznej koncepcji wolności⁸. Podobną konkluzję przedstawia także Zbigniew Rau, w którego ocenie liberalna konstrukcja teoretyczna jest oparta m.in. na założeniu, że jednostka stanowi podmiot „praw czy uprawnień naturalnych”. Wzmiankowani autorzy rekonstruują, rzecz jasna, pewien typ idealny liberalizmu. Nawet jeśli jednak zgodzimy się z mniej kategorycznymi wnioskami Jacka Bartyzela (w którego przekonaniu aprobatą zeświecczonej koncepcji prawnonaturalnej bądź idei praw człowieka jest tylko fakultatywną cechą liberalizmu, aczkolwiek o „wybitnej częstotliwości występowania”), to i tak zasadne jest stwierdzenie, że te właśnie elementy doktrynalne są zasadniczymi komponentami liberalnego światopoglądu¹⁰. Nie można jednakże uznać, że związek między ideą praw człowieka a liberalizmem pozostaje całkowicie wolny od kontrowersji. Przedmiotem artykułu jest prezentacja miejsca, jakie koncept przyrodzonych indywidualnych uprawnień zajmuje w myśli trzech wybitnych reprezentantów liberalizmu, tj. Johna Locke’a (przedstawiciel liberalizmu klasycznego), Jeremy’ego Benthama (orędownik liberalizmu utylitarystycznego) i Leonarda T. Hobhouse’a (rzecznik liberalizmu socjalnego). W mojej ocenie, już nawet zwięzła analiza filozoficznych fundamentów wskazanych doktryn i/lub płynących z nich politycznych konsekwencji czy też dyrektyw pozwoli nam adekwatnie zademonstrować wielce problematyczny status idei praw człowieka w myśli liberalnej.

Aksjomatycznym elementem klasycznego liberalizmu w wariacie postulowanym przez ojca–założyciela wskazanej doktryny Johna Locke’a było przesvědadczenie, że „istnieje prawo natury, prawo, które nakłada na nas zobowiązania i określa, co jest złe, a co dobre, całkowicie niezależnie od instytucji państwowych oraz od przykazów ludzkiego ustawodawcy”. Według brytyjskiego filozofa prawo natury zawiera racjonalne reguły, poznawalne przez uniwersalny rozum człowieka oraz wiążące wszystkie jednostki nie z uwagi na ewentualne nakazy jakichś pozytywnych organów czy instytucji bądź też ze względów instrumentalnych,

8 S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 143.

9 Z. Rau, *Liberalizm*, [w:] K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembroniewicz (red.), *Doktryny polityczne i prawne XIX i XX wieku*, Kraków 2000, s. 14.

10 J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 238.

lecz z powodów deontologicznych¹¹. Locke'owska koncepcja jest wręcz urzekająco prosta¹². Punktem wyjścia jest tu oczywiście określone wyobrażenie stanu przedpaństwowego. W takowym stanie natury jednostki cieszą się doskonałą i absolutną wolnością w kierowaniu swym postępowaniem oraz w dysponowaniu swoją własnością¹³. Jest to również stan równości, albowiem żadna z osób nie posiada większego zakresu władzy i uprawnień od innych. Jak zarazem podkreślał Locke, w sytuacji poprzedzającej pojawienie się instytucji państwowych (tj. przed zawarciem umowy społecznej) ludzie bynajmniej nie dysponują całkowitą swobodą determinowania osobistych zachowań; nikomu nie wolno bowiem pozbawiać drugiej osoby jej życia, zdrowia, wolności i własności prywatnej. Jednostki naruszające wspomnianą zasadę oraz wykraczające poza sferę przysługujących im *ex naturae* uprawnień stają się przestępcami łamiącymi prawo naturalne i mogą podlegać karze¹⁴.

Egzekwowanie sprawiedliwości (w zgodzie z wymogami sumienia i zdrowego rozsądku) leży w kompetencjach każdego człowieka. Locke postuluje zatem zasadę indywidualnego samoposiadania, obejmującą prawa naturalne do życia, wolności i własności prywatnej. Oczywiście rzeczony uprawnienia nie mają charakteru absolutnego. Prawo do życia nie pociąga za sobą – w przeświadczeniu Locke'a – prawa do popełnienia samobójstwa. Wolność naturalna oznacza wprawdzie niezależność

11 R. Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy*, New York 2003, s. 176–177.

12 Poniższe wywody koncentrować się będą wyłącznie na najogólniejszej warstwie Locke'owskiej teorii, którą w pewnym sensie wyabstrahujemy z całościowego kontekstu doktrynalnego. Oczywisty jest przy tym fakt, że w swoich szczegółowych eksplikacjach Locke wielokrotnie zaprzeczał podstawowym pryncypiom swej koncepcji. Wystarczy wspomnieć tu chociażby o wykluczeniu katolików oraz ateistów spod zasięgu oddziaływania zasady tolerancji religijnej (stanowiącej logiczną konsekwencję i rozwinięcie założenia o indywidualnej wolności jako prawie naturalnym jednostki) czy też o bardzo enigmatycznym upoważnieniu władzy publicznej (zawartym w sześćdziesiątej sekcji *Drugiego traktatu o rządzie*) do regulowania kwestii związanych z własnością prywatną. Wewnętrzna niekoherencja filozofii Locke'a w niczym nie uszczupla jednakowoż spójności i zupełności jego generalnych wywodów na temat uprawnień naturalnych, które konstytuują autonomiczną i wyczerpującą całość.

13 J. Locke, *Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, [w:] *idem, Two Treatises of Civil Government*, London–New York 1966, s. 118 i n.

14 Pokrzywdzony posiada także prawo do domagania się odszkodowania za pogwałcenie jego uprawnień.

od jakiegokolwiek władzy bądź też autorytetu, ale implikuje zarazem podległość prawu natury. Szczególnie ważne w kontekście artykułu wydają się rozważania Locke'a w kwestii prawowitości własności prywatnej. Myśliciel niewątpliwie aprobował koncepcję powszechnego przeznaczenia dóbr. Wskazywał jednak, że ludzie mogą (a nawet muszą) zabiegać o przedmioty materialne, by zapewnić sobie przeżycie. Skoro tedy każdej jednostce przysługuje uprawnienie do swobodnego dysponowania własnym ciałem (w granicach jednakowej wolności innych podmiotów), to pomieszenie przez nią swojej pracy z określonymi obiektami materialnymi („wyjęcie ich ze stanu natury”) upoważnia taką osobę do objęcia wskazanych rzeczy w prywatne posiadanie. W ujęciu Locke'a własność okazuje się zatem funkcją indywidualnego wysiłku, w którego rezultacie do przedmiotu pozostającego w stanie natury dodany zostaje nowy komponent. Locke argumentuje, że aprobata wspomnianej supozycji jest właściwie nieunikniona z logicznej perspektywy. Uzależnianie nabycia rzeczy na własność od arbitralnej woli innej osoby (lub ewentualnie) ciała zbiorowego kolidowałoby bowiem z obowiązującą w stanie natury zasadą równości. Gdyby natomiast determinantą tego nabycia miała okazać się powszechna akceptacja, to ludzie najzwyczajniej pomarliby z głodu. Locke wprowadza także dwa zastrzeżenia, limitujące zakres prawomocnego nabycia własności. Po pierwsze, zawłaszczenie musi wiązać się z pozostawieniem wystarczającej ilości dóbr dla innych osób. Po drugie, rozmiar nabytej własności nie może być tak znaczny, aby zawłaszczenie go prowadziło do marnotrawstwa¹⁵.

Kluczowym elementem koncepcji Locke'a jest również teza, że zawarcie umowy społecznej nie rzutuje na wskazaną triadę naturalnych uprawnień. Celem instytucji politycznych jest wręcz – jak pisze angielski filozof – zachowanie szeroko rozumianej własności. Jedynym skutkiem powołania państwa jest utrata przez jednostki kompetencji do samodzielnego wymierzania sprawiedliwości. Instytucje polityczno-prawne są zobowiązane i legitymowane wyłącznie do skorygowania defektów stanu natury, utrudniających skuteczną ochronę indywidualnych uprawnień, a usprawiedliwiony zakres działania legislatywy stanowi pochodną jednostkowej decyzji

¹⁵ Zastrzeżenia te wydają się pozbawione znaczenia w dzisiejszej rzeczywistości. Współczesna gospodarka z całą pewnością nie jest grą o sumie zerowej, a nadmiar (jeśli to określenie w ogóle można uznać za adekwatne) własności może być bez trudu wymieniony w drodze dobrowolnych transakcji rynkowych.

o transferze części swoich kompetencji na rzecz państwa. Jak przyznawał Locke, w wyniku kontraktu społecznego wolność naturalna ulega przekształceniu w wolność społeczną. Ta ostatnia oznacza jednak po prostu podleganie rządowi, w którego powstaniu jednostka miała udział i który nie wykracza poza właściwy mu obszar działania. W tym kontekście, Locke dobitnie akcentował tradycyjną i oczywistą zasadę: *nemo plus iuris ad alium transferre potest quam ipse habet*. Człowiek nie mógł przeto poprzez umowę społeczną upoważnić państwa do ingerencji w sferę naturalnych uprawnień innych osób. Uwzględniając ewidentną niechęć człowieka do przyznania władzy publicznej możliwości interweniowania w obszar jego indywidualnych praw, należy uznać, że rola państwa ogranicza się faktycznie do gwarantowania bezpieczeństwa i sprawowania wymiaru sprawiedliwości. Rząd przekraczający zarysowany tu zakres umocowania jest kwalifikowany przez Locke'a jako tyrański i zasługujący na obalenie.

Zastąpienie terminów „prawa naturalne” czy „uprawnienia naturalne” pojęciem „prawa człowieka” w najmniejszym stopniu nie uchybiłoby wewnętrznej spójności doktryny Locke'a. *Prima facie* można zatem potraktować brytyjskiego filozofa jako jednego z patronów koncepcji zakładającej respektowanie przyrodzonych i powszechnych uprawnień indywidualnych. Bez trudu można bowiem dostrzec, że Locke'owskie uprawnienia naturalne posiadają uniwersalny charakter, niezależny od akcydentalnych okoliczności czasoprzestrzennych. Identyczne reguły moralne winny bowiem zarządzić relacjami między Robinsonem Crusoe i Piętaszkiem, jak i normować stosunki zachodzące w ramach wielomilionowej społeczności. Na gruncie też Locke'a, prawa jednostek są obiektywne i relatywnie łatwe do rozpoznania; możliwa jest też względnie precyzyjna delimitacja obszarów indywidualnej autonomii przynależnych danemu podmiotowi (tj. sfer, w które – przy braku stosownego upoważnienia – nie mogą wkraczać inne osoby czy ciała kolektywne). Zauważmy również, że, zgodnie z ujęciem Locke'a, poprawnie rozumiane i zidentyfikowane uprawnienia jednostek nie kolidują ze sobą¹⁶. Wskazany katalog atrybutów Locke'owskiej koncepcji z całą pewnością pozwala umiejscowić ją w ramach idei praw człowieka. Dlatego zatem słuszny okazuje się pogląd George'a Mace'a, wedle którego istnieje nie-

16 Nie oznacza to oczywiście, że niemożliwe jest powstanie konfliktów wynikających z niepewności co do stanu faktycznego (np. na tle kwestii, która osoba jest prawnym właścicielem konkretnego przedmiotu).

usuwalna antynomia między postulowaną przez Locke'a ochroną trzech uprawnień naturalnych a współczesną interpretacją doktryny praw człowieka, a w jego teorii nie sposób odnaleźć aksjologicznego usprawiedliwienia dla dwudziestowiecznego podejścia do kwestii indywidualnych uprawnień¹⁷? Wyjaśnienia tego paradoksu należy poszukiwać nie tyle w treści samej Locke'owskiej teorii praw naturalnych, ile w jej politycznych implikacjach w aspekcie zadań, kompetencji, obowiązków i celów państwa. Koncepcja Locke'a legitymizuje bowiem wyłącznie państwo-minimum, a każdą aktywność instytucji politycznych wykraczającą poza gwarantowanie jednostkowego bezpieczeństwa i karanie przestępców traktuje *ex definitione* jako podważającą indywidualne uprawnienia (choćby z uwagi na fakt, że działalność taka wymaga finansowania z podatków albo też wiąże się z ograniczaniem zasad swobody umów i autonomii woli stron stosunku prawnego). Nie jest przecież przypadkiem, że doktryna Locke'a stanowiła inspirację dla licznych przedstawicieli libertarianizmu, tak w jego minarchistycznym (Robert Nozick), jak i anarchokapitalistycznym (Murray N. Rothbard, Hans-Hermann Hoppe) wariancie. Konkludując, w ramach Locke'owskiego paradygmatu praw naturalnych nie sposób pomieścić rozmaitych roszczeń o charakterze ekonomicznym, socjalnym czy też kulturowym, które zdaniem wielu współczesnych myślicieli konstytuują kolejne generacje praw człowieka.

O ile liberalizm klasyczny zakłada specyficzną interpretację idei praw indywidualnych, niemożliwą do uzgodnienia z dominującą dzisiaj perspektywą, o tyle liberalizm nawiązujący do filozofii utylitaryzmu wydaje się całkowicie wykluczać samą racjonalność czy sensowność jakiegokolwiek posługiwania się kategorią nienaruszalnych uprawnień jednostki przy ocenie politycznej, społecznej, ekonomicznej bądź normatywnej rzeczywistości. Warto odwołać się w tym miejscu do poglądów twórcy tego nurtu liberalnej refleksji, tj. do Jeremy'ego Benthama, który pojmował swą teorię etyczną jako radykalną alternatywę w stosunku do (między innymi Locke'owskiej) koncepcji prawa naturalnego i naturalnych uprawnień¹⁸.

W ujęciu Benthama, idea przyrodzonych i niezbywalnych praw, przysługujących każdej jednostce z samego tytułu bycia człowiekiem,

17 G. Mace, *Locke, Hobbes, and the Federalist Papers: An Essay on the Genesis of the American Political Heritage*, Carbondale 1979, s. 124–125.

18 R. Hudelson, *Modern Political Philosophy*, Armonk 1999, s. 23.

to niebezpieczne fałszerstwo, logiczny absurd i „nonsens na szczytach”. W pierwszej kolejności brytyjski filozof odwoływał się do argumentów natury historycznej i genetycznej. Jak przekonywał, obiektywna obserwacja rzeczywistości jasno pokazuje, że nie istnieją „jakiegokolwiek uprawnienia jednostki poprzedzające ustanowienie państwa”. Wszelkie wypowiedzi sugerujące egzystencję prawa naturalnego należy przeto traktować jedynie jako przenośnię, która „z chwilą, gdy zaczniemy ją interpretować dosłownie, prowadzi do błędu, i to do nader niebezpiecznego błędu (...) brak państwa oznacza brak prawa; brak prawa oznacza brak uprawnień; brak uprawnień to w konsekwencji brak własności, bezpieczeństwa prawnego i wolności”. Jak komentował Bentham, istnieją powody, by życzyć sobie obowiązywania tych przyrodzonych uprawnień; jednak nie można utożsamiać takiej chęci z rzeczywistością: „wola ustanowienia jakiegoś uprawnienia nie jest tym samym, co uprawnienie; pragnienie rzeczy nie jest rzeczą; głód nie jest chlebem”. Zdaniem twórcy utilitaryzmu, koncepcja praw naturalnych jest narzędziem wywrotowym, służącym do wzniecania ducha insurekcji przeciwko wszystkim państwom i rządóm. Doktryna ta legitymizuje bowiem stawianie oporu rozstrzygnięcióm władz publicznych w imię obrony rzekomych indywidualnych uprawnień. Jak sarkastycznie konkludował Bentham, zgodnie z rzeczoną teorią „jeżeli konstabl wzywa cię do służby wojskowej, zastrzel jego, a nie wroga (...) jeżeli urzędnik sprawia ci jakieś kłopoty, wyrzuć go przez okno; jeśli sędzia skazuje cię na karę pozbawienia wolności lub karę śmierci, miej przy sobie gotowy do użycia sztylet, by dźgnąć go jako pierwszy”. Koncept naturalnych uprawnień jest więc z założenia anarchiczny i osłabia niezbędny do przetrwania społeczności nawyk posłuchu. Bentham podkreślał również, iż idea jusnaturalistyczna godzi w uprawnienia zbiorowości do samostanowienia i podejmowania decyzji motywowanych wolą obrony dobra ogółu (definiowanego nominalistycznie). Implikuje bowiem prawomocność wyłącznie jednego uniwersalnego modelu ustrojowego, którego funkcjonowanie zostaje totalnie uniezależnione od wszelakich akcydentalnych okoliczności czasoprzestrzennych. Skoro zatem partycularne społeczeństwa pozbawione są *de facto* możliwości wprowadzania do tego systemu korektur, zmierzających do jego dostosowania do danych warunków lokalnych (uniwersalny porządek normatywno-aksjologiczny musi być wszak przestrzegany rygorystycznie i bezwyjątkowo), to w praktyce „rządy i obywatele są po wsze czasy zakute w łańcuchy”. Podstawowy argument Benthama przeciw doktrynie jusnaturalistycz-

nej wiązał się jednak z przyjęciem założenia, że uprawnienia jednostek mogą być albo absolutne, albo też poddane określonym ograniczeniom. Opowiedzenie się za pierwszym z członów rzeczonyj alternatywy pociąga za sobą absurdalne konsekwencje. Przykładowo, nieskrępowana wolność oznacza „prawo do czynienia bądź też nieczynienia w każdej sytuacji wszystkiego, czego tylko człowiek zapragnie; nieograniczona własność to prawo do czynienia ze wszystkim dookoła (jeżeli nie z każdym człowiekiem, to z każdym przedmiotem) wszystkiego, co tylko jednostka sobie zażyczy, łącznie ze swobodnym przekazywaniem tego uprawnienia innym oraz z możliwością wykluczania pozostałych osób z dysponowania rzeczą; nieograniczone bezpieczeństwo oznacza bezpieczeństwo wolności, własności i osoby” wobec wszelkich działań naruszających te wartości. Tymczasem, jak pisał Bentham, jeśli sądzimy, iż „natura dała każdemu prawo do wszystkiego, to właściwie mówimy, że nie dała żadnych praw nikomu (...) prawo każdego to prawo nikogo”¹⁹.

W przeświadczeniu twórcy utilitaryzmu, obowiązek to rewers uprawnienia. Wolność jednej osoby zawsze musi korespondować z ograniczeniem swobody działania innych jednostek, a własność prywatna wymaga od pozostałych osób powstrzymania się od ingerencji w uprawnienia posiadacza. W tym ujęciu uprawnienia indywidualne są zawsze poddane różnorodnym limitacjom. Ponieważ prawa jednostkowe *ex naturae* nie mogą być nieskrępowane, więc nie istnieją żadne dostateczne racje moralne, w oparciu o które usprawiedliwione jest pozbawienie społeczności możliwości wprowadzania – w celu realizacji podstawowych pryncypiów etycznych – stosownych ograniczeń indywidualnych uprawnień²⁰. Fundamentalną dyrektywą aksjologiczną w tym zakresie jest dla Benthama zasada użyteczności, nakazująca maksymalizację szczęścia jak największej liczby ludzi²¹.

Ostatecznie w ujęciu brytyjskiego filozofa koncepcja praw naturalnych stanowi przejaw werbalnej mitologii, opiera się na historycznym i logicznym fałszerstwie, wiąże się z przenoszeniem osobistych preferencji ideologiczno-aksjologicznych określonego myśliciela na płaszczyznę obiektywnej analizy rzeczywistości, zawiera błędne wnioskowanie z bytu na powinność oraz upraszcza i zaciemnia „kluczowe i skomplikowane

19 J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, www.ditext.com.

20 *Ibidem*.

21 *Idem*, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1996, *passim*.

kwestie²², z jakich składa się filozofia polityczno-prawna, wymagająca znuansowanego i ostrożnego podejścia²².

Nie wszyscy ideowi spadkobiercy doktryny Benthama wypowiedzieli się na temat idei praw człowieka z jednakową pasją i niechęcią. Niemniej jednak każdy wariant utilitaryzmu wydaje się nieuchronnie sprzeczny z koncepcją przyrodzonych uprawnień indywidualnych. Zgodnie z filozofią utilitarystyczną, implikującą etyczny konsekwencjalizm, kryterium moralnej oceny czynu (a zarazem wytyczną dla polityki państwa) nie są intencje działającego czy zgodność z apriorycznymi standardami, ale jego skutki i następstwa. Jeżeli zatem korzystanie przez jednostki z ich uprawnień prowadzi do niepożądanych rezultatów oraz koliduje z uznanymi za godne ochrony (czyli za użyteczne) dobrami, to rzezone prawa powinny zostać ograniczone. Podobna perspektywa (aczkolwiek zapewne w nieco złagodzonej postaci) wynika z przyjęcia doktryny utilitaryzmu zasad, zgodnie z którą etyczna ocena zachowania jest uzależniona od jego zgodności bądź niezgodności z regułami, których powszechne respektowanie pociąga za sobą wzrost użyteczności (zwiększenie sumy szczęścia)²³.

Z pozoru może wydawać się, iż zakwalifikowanie respektowania praw człowieka jako takiej uniwersalnej zasady pozwala na pogodzenie optyki utilitarystycznej z ideą przyrodzonych uprawnień indywidualnych. Ujęcie to nie rozwiązuje jednak problemu. Po pierwsze, utilitaryzm zasad okazuje się przeciwstawny wobec pewnych podstawowych intuicji moralnych (nie potępiamy kradzieży dlatego, że czyn taki zmniejsza społeczną sumę szczęścia, ale dlatego, że zachowanie to narusza aksjologiczne pryncypia – obowiązek poszanowania cudzej własności). Po drugie, na gruncie utilitaryzmu zasad determinantą przestrzegania praw człowieka stają się subiektywne kalkulacje, które są *de facto* niemożliwe w przeważającej liczbie przypadków do weryfikacji bądź też falsyfikacji. Po trzecie, w moim przekonaniu daremne – na płaszczyźnie faktualnej – pozostają wszelkie próby udowodnienia, iż rygorystyczne respektowanie praw człowieka zawsze zwiększa użyteczność. Istotą koncepcji nienaruszalnych uprawnień indywidualnych jest przecież uznanie moralnego zobowiązania – trak-

22 M.P. Mack, *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas*, New York 1967, s. 189; D. Lyons, *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford 1991, s. 8.

23 G. Scarre, *Utilitarianism*, London 1996, s. 122–132.

townego jako etyczna konieczność, a nie tylko pragmatyczne zalecenie – do tolerowania aksjologicznie wątpliwego korzystania przez jednostkę ze swoich praw (choćby publikowania pornograficznych książek albo głoszenia antypatriotycznych haseł), jeżeli tylko nie wiąże się ono z inwazją w sferę praw przynależnych innym osobom. Czy społeczeństwo jako całość czerpie jednak korzyści np. z maksymalistycznie pojmowanej wolności słowa? W mojej ocenie zasadna jest raczej odpowiedź przecząca. O ile więc swoboda wypowiedzi może być interpretowana jako prawo człowieka na gruncie etyki deontologicznej, o tyle stanowisko konsekwencjalistyczne (w tym także utylitaryzm zasad) nie dostarcza nam usprawiedliwienia dla takiej kategoryzacji²⁴. Oczywiście można podjąć próbę kontekstualnego przeformułowania (i materialnego zawężenia) zasady statuującej konieczność respektowania danego uprawnienia jednostki, stwierdzając np., że wolność ekspresji stanowi prawo człowieka pod warunkiem, iż korzystanie z niej nie przynosi więcej szkód aniżeli korzyści. W moim przekonaniu wskazane ujęcie zawiera jednak *contradictio in adiecto* i implikuje odmowę uznania swobody ekspresji za przyrodzone prawo człowieka, przysługujące mu w każdych okolicznościach faktycznych.

Socjalno-kolektywistyczny liberalizm Leonarda T. Hobhouse'a udział doktrynalnej oraz aksjologicznej legitymizacji radykalnemu (w zestawieniu m.in. z postulatami Johna Locke'a) zintensyfikowaniu aktywności państwa w sferze społeczno-gospodarczej. Jak wskazuje James L. Richardson, „Hobhouse przedstawia w sposób najbardziej systematyczny doktrynę »nowego liberalizmu«. Wychodząc od nieco idiosynkratycznego sformułowania tradycyjnej liberalnej aksjologii – związanej z szeroko rozumianymi wolnościami negatywnymi – pokazuje on historię liberalizmu jako postęp w kierunku bardziej całościowej koncepcji, adekwatnej w większym stopniu do współczesnych mu czasów”²⁵. Niewątpliwie socjalny liberalizm promowany przez brytyjskiego teoretyka jest *sui generis* koncepcją „trzeciej drogi” między kapitalizmem oraz komunizmem, wynikającą ze spotkania etycznego socjalizmu z myślą wolnościową²⁶. Według Hobhouse'a, klasyczny liberalizm usiłował „nie tyle budować, ile rozbijać, usuwać przeszkody

24 Na temat konsekwencjalizmu zob. np.: P. Pettit, *Konsekwencjalizm*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 1998, s. 272–281.

25 J.L. Richardson, *Contending Liberalisms in World Politics*, Boulder 2001, s. 37.

26 T. Wright, *Liberal Socialism: Then and Now*, [w:] N. Lawson, N. Sherlock (eds.), *The Progressive Century: The Future of the Centre-Left in Britain*, New York 2001, s. 26.

dla rozwoju człowieka, a nie wskazywać na pozytywne cele działania czy kształtować tkaninę cywilizacji”. Element destrukcyjny (aczkolwiek w znacznej mierze uzasadniony) miał przeto priorytet nad elementem konstruktywnym, a indywidualistycznie interpretowane uprawnienia jednostki służyły przede wszystkim jako instrument w walce z uzurpatorskimi tendencjami zbiorowości i państwa. Tymczasem, w przekonaniu Hobhouse’a, liberalizm musi położyć większy nacisk na kwestię społecznego uwarunkowania praw indywidualnych. Prawdziwa wolność lub własność prywatna nie mogą jednak funkcjonować niezależnie od dobrze zorganizowanej społeczności, strzegącej tych właśnie uprawnień. Tym samym wszelkie prawa jednostkowe winny być rozpatrywane i pojmowane w kontekście społecznym. Jak dowodził Hobhouse, teoretycznie wolność człowieka może być oczywiście konceptualizowana jako jego absolutna i aspołeczna swoboda realizacji swoich interesów. Jednakowoż wolność w ramach zbiorowości to wolność ograniczona, „którą mogą cieszyć się wszyscy członkowie społeczeństwa”. Tak interpretowana wolność polega zaś na „swobodzie wyboru drogi postępowania pod warunkiem nieczynienia krzywdy innym”, na możliwości rozwoju indywidualnego potencjału i osobowości. Zdaniem Hobhouse’a tylko tak ujmowana wolność jest wolnością realną. Podobnie przedstawia się też kwestia własności prywatnej, z której korzystanie nie może wiązać się z wyrządzeniem innej osobie krzywdy (czego wyrazem jest chociażby płacenie przez właściciela środków produkcji robotnikowi pensji w haniebnie niskiej wysokości). Ostatecznie zatem Hobhouse konkluduje, że uprawnieniem jednostki nie jest możliwość skierowania do innych podmiotów skutecznego żądania pozostawienia jej samej sobie, ale roszczenie o bycie traktowanym przez innych jako istota racjonalna. Tym samym „rządy wolności to po prostu zastosowanie racjonalnej metody” w zarządzaniu zbiorowością, harmonizującej zakres indywidualnych uprawnień oraz swobód z moralnym zobowiązaniem ludzi do świadczenia pomocy wzajemnej, zasadami solidarności społecznej czy wymogami dobra wspólnego. Wszelkie prawa jednostki (w szczególności ich zakres) powinny być oceniane z punktu widzenia racjonalnego i obiektywnego obserwatora, który będzie waloryzował ich zasadność z perspektywy ogólnospołecznej. W konsekwencji, zdaniem Hobhouse’a, „prawo do pracy i prawo do godnej płacy są tak samo obowiązujące, jak prawa osobiste czy prawa własności”²⁷. *Summa summarum* Hobhouse zdecydowanie odrzuca klasycznie liberalne

27 L.T. Hobhouse, *Liberalism*, www.gutenberg.org

przeciwstawienie państwa (społeczeństwa) i jednostki²⁸. Spoglądając na poglądy Hobhouse'a pod kątem płynących z nich wniosków natury politycznej, niewątpliwie można dojść do przekonania, iż jego koncepcja pozostaje w zgodzie z współczesnym rozumieniem idei praw człowieka. Czy jednak kwalifikowanie przewidywanych przezeń uprawnień osoby w ten właśnie sposób rzeczywiście jest zasadne? W moim przekonaniu odpowiedź musi być przecząca. Po pierwsze, uzależnienie praw jednostki od społecznych okoliczności pozbawia je wymiaru uniwersalnego. Oczywiście zwolennicy stanowiska Hobhouse'a mogliby replikować, że generalne prawo do bycia traktowanym jako istota racjonalna posiada charakter *ius cogens* i obowiązuje w każdej sytuacji. Jednak jakakolwiek próba wyprowadzenia z niego szczegółowych roszczeń i wolności klarownie uświadamia nam, że zakres precyzyjnie zdefiniowanych praw jednostki jest radykalnie różny np. w średniowiecznej Anglii i dziewiętnastowiecznej Rosji, w niewielkich wspólnotach plemiennych i społeczeństwie przemysłowym, w relacjach między Robinsonem a Piętaszkiem i stosunkach wewnątrz wielomilionowej zbiorowości. Po drugie, na gruncie tez Hobhouse'a nie istnieje możliwość obiektywnej delimitacji zakresu uprawnień indywidualnych, a ich treść okazuje się funkcją subiektywnych doktrynalnych preferencji oraz pochodną ideologicznego sporu. Po trzecie, jeśli wolność (tj. podstawowe prawo jednostkowe) oznacza możliwość rozwijania swojego potencjału, to właściwie z konieczności uprawnienia poszczególnych osób do cieszenia się swobodą postępowania muszą pozostawać ze sobą – już na płaszczyźnie juredykcyjnej, a nie tylko faktualnej – w konflikcie. Wszystkie te argumenty zdają się konkluzywnie przesądzać o niemożności nadawania zaproponowanym przez angielskiego pisarza uprawnieniom jednostki statusu uniwersalnych i przyrodzonych praw człowieka.

W podsumowaniu możemy stwierdzić, iż praktycznie każdy nurt myśli liberalnej jest nader trudny (a wręcz niemożliwy) do uzgodnienia z koncepcją praw człowieka w jej współcześnie dominującej interpretacji. W moim przekonaniu rzeczony fakt nie tyle świadczy pejoratywnie o liberalizmie, ale znamionuje wewnętrzną niekoherencję paradygmatu *human rights*, którego dzisiejsi orędownicy usiłują, by użyć słów Leszka Kołakowskiego, umocować różnorakie „godziwe życzenia” jako uniwersalne prawa człowieka²⁹. Uzasadniona wydaje się zatem teza, iż

28 Por. G. de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston 1959, s. 156.

29 L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka?*, Gazeta Wyborcza, 24.10.2003.

istnieją tylko dwa prawomocne intelektualnie sposoby rozwiązania dylematu związanego z próbą pogodzenia liberalizmu z ideą przyrodzonych uprawnień jednostki: albo akceptacja (ze wszystkimi politycznymi konsekwencjami takowego kroku) stanowiska Locke'a i powrót do klasycznego postrzegania praw jednostki, sformułowanych w ramach pierwszej generacji praw człowieka, albo rezygnacja z kategorii praw człowieka *per se* (a przynajmniej z traktowania zasady ich bezwzględnego poszanowania jako absolutnie wiążącej dyrektywy normatywnej) i rozpatrywanie porządku polityczno-prawnego z jakiejś odmiennej perspektywy filozoficznej (choćby utylitarystycznej, konserwatywnej, komunitariańskiej czy też socjalistycznej), która nie postrzega zagrożenia uprawnień jednostki jako podstawowego punktu odniesienia przy ocenie systemów ustrojowych i stanowisk doktrynalnych.

SUMMARY

Łukasz Machaj

LIBERALISM AND HUMAN RIGHTS

The article describes three concepts of liberalism—John Locke's classical liberalism, Jeremy Bentham's utilitarian liberalism, and Leonard T. Hobhouse's social liberalism—with respect to the idea of human rights. Lockean liberalism, founded on the principles of natural law, can easily be conceptually reconciled with the notion of human rights, but it leads to radical political consequences, i.e. implies the moral necessity of establishing the minimal state (the latter idea is staunchly rejected by the majority of contemporary supporters of human rights). The utilitarian version of liberalism, which rejects all *a priori* moral rules of behavior and recognizes the priority of utility, is almost by definition contrary to the notion of the inviolable and universal rights of individual. Though social liberalism advocates quite an elaborate set of individual rights, their nature is generally incompatible with the understanding of human rights. The author concludes that liberalism's problems with the notion of human rights seem to reveal inner tensions and serious inconsistencies present in the contemporary paradigm of human rights.

Translated by Łukasz Machaj

KEYWORDS: liberalism, human rights, natural law, classical liberalism, John Locke, Jeremy Bentham, utilitarian liberalism, Leonard T. Hobhouse, social liberalism