

JERZY GOCKO SDB

## DOKTRYNA LIBERALIZMU

Renesans teorii ekonomicznej liberalizmu, który nastąpił w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, jest jednym z najbardziej zastanawiających wydarzeń intelektualnych ubiegłego wieku. Doktryna leseferyzmu<sup>1</sup> ostatecznie prawie bez żalu pogrzebana w latach trzydziestych poprzedniego stulecia, pojawiła się nagle w centrum życia intelektualnego i społecznego. Wraz z ontologicznym indywidualizmem oraz koncepcją jednostkowej wolności stała się ona fundamentem nie tylko dla licznych nurtów liberalnego porządku gospodarczego, ale także dla wielu innych modeli różnych obszarów życia społecznego. Liczne instytucje i struktury, wyrosłe w nurcie tradycji liberalnej, stały się niewątpliwie trwałymi elementami współczesnego życia społecznego.

Liberalizm jest nurtem zróżnicowanym. W aspekcie merytoryczno-przedmiotowym inny jest liberalizm ekonomiczny, inny społeczno-polityczny, a jeszcze inny filozoficzno-aksjologiczny. Wszystkie jednak odmiany i nurty liberalizmu wyrażają z tego samego – oświeceniowego korzenia, co sprawiło, że od samego początku znalazł się on w opozycji wobec chrześcijańskiej myśli społecznej. Celem

---

<sup>1</sup> Określenie *leseferyzm* pochodzi od francuskiego wyrażenia *laissez faire* – nie sprzeciwiać się. *Laissez faire, laissez passer* było hasłem sformułowanym przez fizjokratów i służyło pierwotnie uzasadnieniu swobody ekonomicznej w systemie agrarno-paternalistycznym. Z czasem leseferyzm zaczęto coraz powszechniej wiązać z angielskim liberalizmem, koncepcją, która uznawała, że wolna gospodarka jest tylko jednym z przejawów życia wolnego społeczeństwa, obok swobód politycznych, tolerancji w dziedzinie kultury, pluralizmu przekonań, itp. Stąd przyjął się pogląd, że chociaż pojęcie *laissez – faire* stosuje się tylko do sfery ekonomicznej, to pośrednio zakłada ono afirmację wolności jako ideału nadrzędnego, stanowiąc tym samym fundament teorii społeczeństwa ludzi wolnych. Por. R. Legutko. *Dylematy kapitalizmu*, Paris 1986 s. 7-62; T. Mianowski. *Idee wiodące liberalizmu. W: Doktryna i ruch neoliberalny we współczesnym kapitalizmie (wybrane problemy)*. Red. F. Budziński i in. Kraków 1987 s. 8.

niniejszych rozważań jest ukazanie podstawowych założeń doktrynalnych liberalizmu. Punktem wyjścia stanie się refleksja nad jego ideami przewodnimi: koncepcją wolności, filozofią indywidualizmu oraz wizją człowieka [I]. Przyjęcie indywidualizmu ontologicznego i jednostkowej wolności za wiodące założenia liberalizmu znalazło swoje odbicie w koncepcji życia społecznego oraz w poglądach na typ państwa w ujęciu liberalnym [II]. W końcowej części rozważań przyjdzie zatrzymać się pokrótce nad filozofią wolnego rynku, która stała się fundamentem dla wszelkich nurtów liberalnego porządku gospodarczego [III].

### I. ZAŁOŻENIA FILOZOFICZNE I KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Przy rozważaniu historii myśli liberalnej podstawową trudność sprawia samo określenie liberalizmu. Etymologicznie wyraz liberalizm wywodzi się od łacińskiego przymiotnika *liber*, który w języku polskim oznacza *wolny*. Do powszechnego użycia określenie to weszło dopiero w połowie XIX wieku. Od samego początku pojęcia *liberalny* i *liberalizm* były stosowane polemicznie w podwójnym sensie: zwolennicy używali je dla samookreślenia, a przeciwnicy, konserwatyści, Kościół katolicki i socjaliści w znaczeniu polemicznym i krytycznym. Do języka politycznego zostało wprowadzone po raz pierwszy przez parlament hiszpański w 1812 r.<sup>2</sup>

Liberalizm zrodził się u schyłku epoki feudalnej jako przeciwstawienie się porządkowi feudalnemu i wynaturzonej monarchii absolutystycznej. Był on racjonalną reakcją na zastaną osiemnastowieczną rzeczywistość i stworzoną w owym wieku wizję przyszłości. Prężne mieszczaństwo, aspirujące do należnej mu pozycji w ustroju oraz zbliżone tu swymi interesami niektóre grupy szlacheckie czy arystokratyczne, poszukiwały ideologii, która z jednej strony sprzeciwiałaby się monarchizmowi, absolutyzmowi i wszelkim przeżytkom feudalizmu, z drugiej zaś wyrażałaby ich własne pragnienia i aspiracje. Postawy te były charakterystyczne dla dominującego nurtu myśli politycznej Oświecenia i programów głównych sił wielkich rewolucji mieszczańskich, zwłaszcza angielskiej i francuskiej<sup>3</sup>.

Właśnie w Oświeceniu i w specjalnych uwarunkowaniach politycznych i społecznych przy końcu *ancien régime* oraz w końcowej fazie stanowego społeczeństwa na przełomie XVIII i XIX wieku, należy szukać czasowych korzeni liberalizmu. Jednak jego decydujące polityczne, gospodarcze, społeczne, jak i duchowo-kulturalne zasady zostały sformułowane już na długo przed ogólnym rozpo-

<sup>2</sup> Por. W. A. Boelcke. *Liberalismus*. W: *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft*. Bd. 5. Stuttgart-New York 1988 s. 33.

<sup>3</sup> Por. R. Tokarczyk. *Współczesne doktryny polityczne*. Lublin 1987 s. 272.

wszecznieniem pojęcia liberalizmu, a mianowicie w pismach fizjokratów, w odpowiednich artykułach *Encyklopedii* oraz w *Inquiry into the Nature and Causes of the Nations* A. Smitha z 1776 r.<sup>4</sup>

Za ojczyznę liberalizmu przyjmuje się Anglię. Za prekursora oraz jednego z najwybitniejszych przedstawicieli myśli liberalnej w pierwszym okresie uchodzi powszechnie J. Locke. Klasykiem ekonomii liberalnej stał się natomiast już wspomniany Smith. We Francji koncepcja Locke'a przejmuje i popularyzuje przede wszystkim Ch. L. Montesquieu. W niemniejszym stopniu twórczość większości filozofów i pisarzy francuskiego Oświecenia – Woltera, encyklopedystów oraz fizjokratów pozostawała najwyraźniej pod wpływem liberalizmu. Liberałami byli również twórcy Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Pomimo, że można dość dokładnie określić czasowe i przestrzenne początki liberalizmu, dawne poglądy, które cechowały liberałów, obecnie straciły swoje znaczenie. Bardzo trudno jest podać jakieś konkretne, definitywnie i jednoznacznie określone kategorie, wspólne wszystkim „liberalizmom”. Dlatego podejmowano się prób ograniczenia zakresu pojęcia liberalizmu (np. F. Watkins: „The political tradition of the West”<sup>5</sup>; Dahrendorf: „Mizantropia plus nadzieja”), które podkreślały elementy dynamiczno-aktywne w liberalizmie, jego wiarygodność postępu i jego progresywne, ciągle na nowo podejmowane starania, aby zapewnić wzrastającej liczbie ludzi największy zakres wolności i indywidualnych szans na samorealizację. Pozostają one – jak się wydaje – wciąż obowiązujące<sup>6</sup>. W literaturze polskiej wyliczenia cech liberalizmu dokonał J. Lutyński wskazując na indywidualistyczną i racjonalistyczną koncepcję człowieka, atomistyczną koncepcję społeczeństwa oraz przyjęcie idei państwa – stróża nocnego<sup>7</sup>. Z kolei L. von Mises uważa, że liberalizm jako system społeczno-ekonomiczny „nie ma nic innego na widoku, jak tylko postęp ludzi w ich zewnętrznym materialnym dobrobycie i nie interesuje się bezpośrednio ich wewnętrznymi i metafizycznymi potrzebami. Liberalizm nie przyrzeka ludziom szczęśliwości i zadowolenia, ale tylko możliwie najobfitsze zaspokojenie wszystkich tych pragnień, które mogą być zaspokojone rzeczami zewnętrznymi świata”<sup>8</sup>. Zaś wydany w Stanach Zjednoczonych podręcznik współczesnych doktryn wskazuje na następujące cechy doktryn liberalnych: „Mające tendencje do faworyzowania zmian; posiadające wiarę w rozum ludzki; skłonne

<sup>4</sup> Por. L. Gall, *Liberalismus*, w: *Staatslexikon*. Bd. 3. Freiburg 1988 s. 918.

<sup>5</sup> F. Watkins, *The Political Tradition of the West. A Study in the Development of Modern Liberalism*, Cambridge 1948.

<sup>6</sup> Por. Boelcke s. 33.

<sup>7</sup> Por. *Pojęcie liberalizmu w badaniach nad myślą społeczną XIX w.* „Przegląd Socjologiczny” 1957 s. 173-174.

<sup>8</sup> *Liberalizm w klasycznej tradycji*, Wrocław 1990 s. 3.

używać władzy rządu dla polepszenia warunków bytu ludzi; faworyzujące wolności jednostkowe; ambiwalentne w odniesieniu do ludzkiej natury”<sup>9</sup>.

Naczelną ideą liberalizmu w każdej jego postaci jest idea wolności człowieka, którą pozwala ograniczać tylko wtedy, gdy ta wolność gwałci wolność drugiego człowieka. Dlatego liberalizm domaga się nieskrępowanej niczym wolności koalicji, słowa, prasy, szkoły itd., a państwu wyznacza rolę „stróża nocnego”, który przechodzi ulicami miasta, ale nie interesuje się tym, co się dzieje w domach<sup>10</sup>. Dla liberała wolność to naturalny atrybut oraz niezbywalne prawo każdego człowieka: prawo do indywidualnego rozwoju, do urzeczywistniania własnych celów, dążeń i aspiracji.

Indywidualistyczne koncepcje wolności były w historii filozofii różnorodnie formułowane. Dla T. Hobbesa wolność to brak przymusu (*libertas a coactione*)<sup>11</sup>. U Montesquieu i J. J. Rousseau widzimy typowe dla całego Oświecenia sprzężenie idei wolności i idei realizacji praw człowieka. Idea wolności ma się urzeczywistnić przede wszystkim przez właściwą działalność prawodawczą. Obaj myśliciele uznają zgodnie wolność jednostki za wartość naczelną i za właściwość samej natury ludzkiej. W wolności też dostrzegają fundament społeczeństwa i gwarancję jego przyszłego rozwoju, choć inaczej ją rozumieją. Monteskiusz chce osiągnąć wolność przez wyzwolenie ludzkiej spontaniczności i brak arbitralnego przymusu. U Rousseau wolność jest tożsama z naturą człowieka<sup>12</sup>.

Z określeniem wolności podanym przez Monteskiusza i Rousseau są związane dwie koncepcje wolności jednostki. Wolność jednostki zostaje uznana za postulat nieodłączny od istoty człowieka i ideału racjonalnego społeczeństwa. Rous-

<sup>9</sup> L. T. Sargent. *Contemporary Political Ideologies* [b.m.w.], 1972 s. 101. Cyt. za: B. Sobolewska, M. Sobolewski. *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*. Warszawa 1978 s. 9.

<sup>10</sup> Por. J. Piwowarczyk. *Wobec nowego czasu*. Kraków 1985 s. 271-272.

<sup>11</sup> Por. H. Vetter. *Freiheit*. W: *Katholisches Soziallexikon*. Innsbruck-Graz 1980 s. 770. Hobbes określa zakres jednostkowej wolności zarówno w stosunku do reguł rozumowych, spośród których główną jest nakaz „nie czyni drugiemu tego, czego nie chcesz, by tobie czyniono”, jak i w stosunku do ustaw regulujących życie społeczne, przy założeniu, że ich celem jest ochrona i gwarancja jednostkowych praw. „Człowiekiem wolnym jest ten, kto w odniesieniu do rzeczy, które jest w stanie dokonać mocą swych sił i swojej inteligencji nie napotyka przeszkody, by czynić to co chce czynić”. Tak rozumiana wolność to nie swawola, czy realizacja każdej zachcianki. T. Hobbes. *Lewiatan*. Warszawa 1954 s. 185; por. F. Draus. *Liberalizm a chrześcijaństwo*. „Znak” 42:1990 nr 10-11 s. 36.

<sup>12</sup> Por. J. Majka. *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982 s. 47-49. Rousseau w jednym ze swych dzieł pisał: „Zrzec się swej wolności to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków. Nie może być żadnego wynagrodzenia dla tego, kto się zrzeka wszystkiego. Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności czynom odejmując wolność swej woli” (*Umowa społeczna*. Kraków 1918 s. 7).

seau określa pozytywnie wolność jednostki w społeczeństwie jako pragnienie współodpowiedzialności za własne życie i za życie innych. Nie można bowiem żyć w społeczeństwie i być od niego niezależnym. Człowiek żyjąc w dotychczasowym społeczeństwie traci jednak swoją naturalną wolność, przestaje być panem samego siebie. Rodzi się bolesne rozdarcie między prawdziwą naturą człowieka – wolnością, a jego empirycznym bytowaniem – sytuacją pozbawienia wolności. Mimo tego rozdarcia jednostka nie może się wyrzec wolności, należącej przecież do natury człowieka. Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa. Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynom, odejmuje wolność swej woli<sup>13</sup>. Stąd też zadaniem ponadindywidualnej wspólnoty jest „ugiąć ludzi pod jarzmo, aby ich uczynić wolnymi”<sup>14</sup>.

W koncepcji autora *Umowy społecznej* tę pozytywną wolność ma zrealizować prawo, które dla Rousseau staje się zarazem ekspresją wolności, jak i jej ograniczeniem, samookreśleniem moralnym jednostki ze względu na jej wolność<sup>15</sup>. Rousseau odrzuca zatem tradycyjne dla szkoły prawa natury rozumienie wolności jako instytucjonalnej gwarancji bezpieczeństwa, własności i naturalnych dążeń jednostki. W jego doktrynie warunkiem i przejawem wolności obywatela jest partycypacja w życiu politycznym zbiorowości. U Monteskiusza z kolei wolność w znaczeniu filozoficznym polega na „wykonywaniu swojej woli lub przynajmniej na przekonaniu, iż się wykonywa swoją wolę”<sup>16</sup>, natomiast wolność osobista oznacza niezawisłość od arbitralnych poczynań innych członków społeczeństwa. Jest to taka kondycja człowieka, w której przymus stosowany przez pewne jednostki wobec innych jest maksymalnie ograniczony. Tak ujmowana wolność odnosi się jedynie do stosunków międzyludzkich, zakłada istnienie wewnątrz człowieka pewnej sfery prywatności, której innym nie wolno naruszać. Istotna rola przypada tu wolności słowa i myśli. Wolność nie polega więc na tym, aby robić to, co się chce, ale „aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”<sup>17</sup>.

Na płaszczyźnie społecznej wolność w liberalizmie jest manifestacją indywidualizmu człowieka zmierzającego do osobistej kariery. Na płaszczyźnie poli-

<sup>13</sup> Por. Rousseau. *Umowa*, s. 7.

<sup>14</sup> Tenże. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956 s. 294.

<sup>15</sup> Rousseau tak pisał o prawie: „Prawo to wyłącznie zawdzięczają ludzie sprawiedliwość i wolność; ono to, zbawienne narzędzie woli powszechnej, naturalną równość między ludźmi przywraca jako stan prawny; ono to jest tym głosem niebiańskim, który każdemu obywatelowi dyktuje jak postępować zgodnie z zasadami własnego rozumu i z samym sobą nie być w sprzeczności” (tamże s. 295).

<sup>16</sup> Ch. L. Montesquieu. *O duchu praw*. T. 1. Warszawa 1957 s. 276.

<sup>17</sup> Tamże.

tycznej wolność była długo utożsamiana z brakiem ingerencji państwa w ekonomiczne przedsięwzięcia jednostki. Stopniowo zaczęła ona oznaczać również współudział ogółu w rządach. Pierwszym stopniem tego współdziałania stało się oddanie głosu w wyborach, dalszym etapem zaś przejęcie szeregu spraw związanych z funkcjonowaniem państwa przez rozległą i wielostronną sieć samorządów lokalnych i poprzez poszczególnych obywateli. Rozwiązanie to określano jako „rozdzielenie władzy” (R. Aaron), „zdrową podejrzliwością wobec władzy centralnej” lub „decentralizacją władzy” (F. A. Hayek), czy też „socjoekonomicznym rozproszeniem władzy” (G. Sartori)<sup>18</sup>.

Filozoficznego źródła liberalizmu upatruje się w indywidualizmie, czyli praktycznej postawie społeczno-moralnej, która cechuje się naturalną tendencją do podkreślenia siebie, zaznaczenia i utrwalenia swojej niezależności oraz zabezpieczenia sobie tego wszystkiego, co mogłoby zapewnić zachowanie własnego istnienia i rozwoju. U podstaw indywidualizmu filozoficznego tkwi teza o jednostkowym charakterze bytu i zaprzeczenie realności tego, co ogólne i uniwersalne. Dotyczy to całej rzeczywistości, lecz w szczególności koncepcji człowieka<sup>19</sup>. Indywidualizm polega na afirmacji jednostki ludzkiej, która jest sama w sobie i z siebie samowystarczalna i niezależna, jest miarą rzeczywistości, zwłaszcza zjawisk społecznych, gospodarczych, jest celem sama dla siebie, jest w końcu źródłem wszelkiego prawa, a zwłaszcza jest wolna od wszelkich zobowiązań.

Do filozofii indywidualizm zostaje wprowadzony w całej pełni przez Kartezjusza. Sprawdzianem prawdy była dla niego bezpośrednia rzeczywistość, z jaką indywidualny umysł poznaje dane zjawiska. W swojej koncepcji człowieka Descartes autonomizuje duszę ludzką, degradując tym samym ciało i uniezależniając przez to człowieka od środowiska społecznego<sup>20</sup>.

Należy rozróżnić podwójny indywidualizm jako filozoficzną podstawę liberalizmu: ontologiczny (człowiek jest bytem pierwotnym, społeczeństwo pochodnym – co zostanie ukazane w koncepcji życia społecznego) i etyczny (wola ludzka jest źródłem moralności), czyli amoralizm. Zgodnie z tym indywidualistycznym założeniem, że człowiek sam jest prąródłem prawa i moralności społecznej, liberalizm – szczególnie w tradycji europejskiej – nie przyjmuje obiektywnego porządku moralnego<sup>21</sup>.

Od czasów I. Kanta można mówić o etyce liberalnej, w której idea woli i wolności człowieka sprowadzona jest do roli wartości absolutnej, jedynej i obiektywnej. Podstawowe kryterium stanowiła już nie wola Boża – niedostępna czysto ro-

<sup>18</sup> Por. D. Filar. *Być liberałem*. „Przegląd polityczny” 1988 nr 10 s. 23-24.

<sup>19</sup> Por. J. Majka. *Katolicka nauka społeczna*. Rzym 1986 s. 179.

<sup>20</sup> Por. Tenże. *Etyka społeczna*. Lublin 1965 s. 17 (mps).

<sup>21</sup> Piwowarczyk s. 278-279.

zumowemu poznaniu empiryków, ani „naoczności” fenomenologów – lecz wola człowieka (rozum praktyczny). Działanie człowieka jest dobre moralnie nie ze względu na swój przedmiot, który rozum ujmuje jako słuszny, ani też nie ze względu na cel, ku jakiemu zmierza, lecz tylko ze względu na to, że wypływa z dobrej woli człowieka. A jest ona dobra według Kanta, gdy utożsamia się z „obowiązkiem-prawem”, gdy jest to wola czynienia tego, co powinniśmy czynić, dlatego, że powinniśmy. Działanie człowieka winno być nie tylko zgodne z prawem, ale dlatego, że jest motywowane prawem. Dobre jest to, co bezwarunkowo nakazane przez prawo. Prawo zaś to określa człowiek-podmiot, w którym istnieje jedyne na świecie bezdyskusyjne światło – rozum praktyczny. Autorem prawa moralnego jest każde „ja” – człowiek. Naturalnie, w celu sformułowania jak najbardziej obiektywnego prawa każdy winien trzymać się trzech zasad: powszechności, autonomii woli i doskonałości człowieka<sup>22</sup>.

W sprawach światopoglądowych liberalizm pierwotnie czerpał z deizmu Oświecenia. Istnienie Boga nie zostało wprawdzie zanegowane, lecz Jego działalność została ograniczona do aktu stworzenia. W stosunku do tego ważniejsze jest istnienie *utrzymywanego porządku*, pewnego *ordre naturel*, niewidzialnej ręki, która wszystko kieruje ku dobremu<sup>23</sup>.

Obecnie stosunek liberalizmu do samego faktu religijnej wiary można określić mianem sympatycznej obojętności. Choć z drugiej strony daleki jest od obojętności stosunek liberalizmu do religii jako faktu społecznego. Pozostawiając prawdy teologiczne sumieniu jednostkowemu, liberalizm uznaje religię za niezastąpioną szkołę moralności. Przyjęcie zasady neutralności rozumu w odniesieniu do prawd teologicznych pozwoliło liberałom na równorzędne traktowanie wszystkich wyznań religijnych. Jeżeli rozum nie może ani udowodnić, ani unieważnić takiej czy innej prawdy religijnej, to musi zaakceptować je jako fakty ludzkiej świadomości, jako przejawy wolności sumienia. Treść wiary staje się zatem rzeczą drugorzędną w zestawieniu z tym, jak żyją i jak się zachowują ludzie wierzący. W perspektywie liberalnej zatem religia jawi się jako ważna, a wedle niektórych nawet niezastąpiona, podpora moralności, o tyle, o ile uczy przyzwoitego życia i tolerancji. Tolerancja zresztą była warunkiem niezbędnym uznania religii przez liberałów. Liberałowie odrzucali religie roszczące sobie prawo do wyłącznej prawdziwości. Z tego względu zauważa się dystans i pewną niechęć wobec Kościoła rzymskokatolickiego, a sympatię względem protestanckich nurtów chrześcijaństwa<sup>24</sup>. Pewnym wyłomem w tym nurcie jest działalność M. Novaka, współczesnego amery-

<sup>22</sup> Por. H. Witczyk. *Współczesność a zasady etyki liberalnej*. „Znaki czasu” 1989 nr 16 s. 91-92.

<sup>23</sup> Por. J. Oelinger. *Liberalismus*. W: *Katholisches Soziallexikon* s. 1653-1654.

<sup>24</sup> Por. Draus s. 33-39.



kańskiego ekonomisty i katolickiego teologa, propagatora demokratycznego kapitalizmu oraz działalność ordoliberalistów<sup>25</sup>.

Należy podkreślić, że liberałowie rozprawiający na temat roli religii w nowoczesnym społeczeństwie rozpowszechniali równocześnie pewien uproszczony model religii, który niekoniecznie odpowiadał religiom rzeczywiście istniejącym. Wyobrażali sobie religię w postaci skrajnie zracjonalizowanej oraz oczyszczonej z wszelkich cudów i zbytecznych rytuałów. Wymagali, aby każda religia opierała się na wolności sumienia, na niezapośredniczonym stosunku wierzącego do Boga, oraz aby głosiła zasadę tolerancji. Zdaniem wielu liberałów, od Locke'a do Constanta, religia powinna zawierać tylko dwa dogmaty: że Bóg istnieje oraz że dusza człowieka jest nieśmiertelna<sup>26</sup>.

Poza tym dominującym nurtem, odznaczającym się poniekąd instrumentalnym podejściem liberalizmu do religii, byli również tacy ekonomiści jak I. Kristol, F. Meyer, wspomniany już Novak, czy wywodzący się z ordoliberalizmu W. Röpke czy W. Eucken, którzy nawet starali się odkryć religijny wymiar kapitalizmu. Röpke pisał, że „podstawowym źródłem choroby naszej cywilizacji jest duchowy i religijny kryzys. [...] Człowiek to przede wszystkim *homo religiosus*, a jednak przez ostatnie stulecie uczyniliśmy rozpaczliwy wysiłek, by żyć bez Boga, a na miejsce Boga zbudowaliśmy kult człowieka”<sup>27</sup>.

Skrajnie odmienną postawę przyjmują libertarianie, „odcinający się od historii i od politycznych instytucji, które historia wytworzyła we wszystkich znanych cywilizacjach”<sup>28</sup>. Dla nich religia to przede wszystkim Kościół, a Kościół uznany jest na równi z państwem za odwiecznego i śmiertelnego wroga wolności i rynku. Jeszcze bardziej motyw antyreligijny widoczny jest u A. Rand, pisarki i filozofa, pozostającej poza ruchem libertarianów i broniącej kapitalizmu w oparciu o własną skrajnie racjonalistyczną filozofię. Religia jest dla niej czymś odrażającym i sprzecznym z kapitalizmem; moralność chrześcijańską nazywa ona „niegodziwością, której trudno dorównać, a o religijnej obronie rynku mówi: oprzeć argument na wierze oznacza przyznać, że rozum jest po stronie przeciwnika”<sup>29</sup>.

W tym miejscu należy jednak podkreślić, że liberalizm nigdy nie był równoznaczny z ateizmem. Nie tylko ze względów epistemologicznych, gdyż uważał, że wiary religijnej nie sposób ani udowodnić, ani jej zaprzeczyć, lecz także ze względu na potencjalną nietolerancyjność i słabość moralną ateizmu. Locke, którego

<sup>25</sup> Por. M. Novak. *Duch demokratycznego kapitalizmu*. [b.m.w.] 1986.

<sup>26</sup> Por. Draus s. 38.

<sup>27</sup> *A Humane Economy*. London [b.r.w.] s. 8.

<sup>28</sup> E. van Haag. *Libertarians and Conservatives*. „National Review” 1979 nr 8 s. 731.

<sup>29</sup> A. Rand. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York 1966 s. 198; A. Rand. *Atlas Shrugged*. New York 1955 s. 1025. Cyt. za: R. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu*. „Znak” 36:1984 s. 1096. Por. także: tenże. *Dylematy kapitalizmu* s. 107-140.



*Letter concerning Toleration* (1686) zawiera wykładnię liberalnego stanowiska w sprawie religii, twierdził, że społeczeństwo liberalne nie może tolerować wrogów demokracji, za których uważał właśnie ateistów ze względu na ich dogmatyzm nie-wiary (jak również i katolików, ze względu na ich dogmatyzm jednej prawdziwej wiary)<sup>30</sup>.

Należy w tym miejscu stwierdzić, że liberałowie, przyjmując indywidualizm za swoją centralną ideę, ukazują jednostkę ludzką jako wartość najwyższą, godną, pełną wolności i najgłębszego szacunku. Dobro jednostki, uznawanej za rozsądną z natury, przyjmują za cel działania instytucji społecznych, politycznych i gospodarczych. Zakładając, że rozumny człowiek może być wyjęty spod kontroli autorytetów religijnych i państwowych, liberałowie uznają prymat rozumu, prymat myślenia opartego na całkowitej wolności myśli, racjonalnym sprawdzianem wszystkiego i logicznym rygorze. Liberalny rozum jest autonomicznym, tzn. określa prawdy, reguły, twierdzenia swoją własną mocą, niezależnie od wszelkich uwarunkowań społecznych i historycznych oraz niezależnie od wszelkiej teologii. Jest to rozum niedogmatyczny, otwarty, zakładający swoją własną ograniczoność.

## II. WIZJA ŻYCIA SPOŁECZNEGO I KONCEPCJA PAŃSTWA

Przyjęcie indywidualizmu ontologicznego i jednostkowej wolności za wiódące założenia liberalizmu znalazło swoje odbicie w koncepcji życia społecznego oraz w poglądach na typ państwa w ujęciu liberalnym. Na gruncie indywidualizmu w dziedzinie życia społecznego i politycznego stają Hobbes, Locke oraz Rousseau głosząc tzw. teorię umowy społecznej. Naturalną rzeczą staje się fakt, że konsekwencją tak szeroko zakreślonego indywidualizmu musi być atomistyczna koncepcja ludzkich zbiorowości. Społeczeństwo, państwo, naród, grupy ludzkie to wyspekulowane przez teoretyków fikcje, nie znajdujące potwierdzenia w rzeczywistości społecznej. Istnieją realnie tylko poszczególni ludzie, a społeczeństwo, jego władza i jego uprawnienia powstają na zasadzie umowy społecznej.

Każdy z wyżej wymienionych trzech autorów inaczej uzasadnia powstanie tej umowy. Hobbes głosi, że na początku była „bellum omnium contra omnes”, gdyż „homo homini lupus” i jedynym ratunkiem dla ludzi żyjących w gromadzie była umowa społeczna. Bez niej by ginęli. Locke przeciwnie powiada, iż człowiek zawarł umowę w celu lepszego zabezpieczenia swej naturalnej wolności, do której ma niezaprzeczone prawo. Obydwaj zgodnie zapewniają, że kto raz zawarł umowę społeczną, ten nie może się z niej wycofać i w ten sposób uzasadniają absolutyzm. Rousseau jest zdania, że człowiek jest z natury dobry i samowystar-

<sup>30</sup> Por. Draus s. 38.

czalny, ale ma nieszczęście żyć w społeczeństwie. Wszyscy członkowie odniosą pewne korzyści, będzie im się żyło lepiej, jeśli zawrą umowę społeczną. Rousseau pozwala się każdemu z tej umowy wycofać i w ten sposób u niego umowa teorii społecznej jest uzasadnieniem demokracji i to w miarę możliwości bezpośredniej<sup>31</sup>. Koncepcje umowy społecznej nie potwierdzają istnienia autentycznie wspólnych interesów zbiorowości ludzkich, lecz są one – jak trafnie określa Kristol – co najwyżej „arytmetyczną sumą poszczególnych egoistycznych celów”<sup>32</sup>.

Ostatecznie problem relacji między społeczeństwem a jednostką rozwiązała w politycznej myśli liberalizmu demokracja liberalna wskazując na potrzebę respektowania woli większości przy jednoczesnym uszanowaniu wolności jednostki. W mechanizmie politycznym winno być miejsce dla każdego z osobna: „Gdyby cała ludzkość z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”<sup>33</sup>.

W historii zachodniej myśli demokratycznej przewijają się dwie tradycje pojmowania demokracji. W pierwszej demokracja jest metodą rządzenia, przy pomocy której najlepiej można odkryć prawdziwe wartości. W drugiej demokracja jest metodą znajdowania kompromisów między konkurencyjnymi ze sobą interesami i preferencjami społecznymi. Oczywiście jest, że wszystkie nurty demokratyczne przyznają specjalną, uprzywilejowaną rolę większości społeczeństwa. Ale rola tej większości jest odmienna w obu tradycjach. W pierwszej, określanej niekiedy „populistyczną” rządzi większość, bo ma „rację”. Specjalny status większości wynika stąd, że jest ona niejako bliżej odkrycia prawdziwych, właściwych ideałów i celów politycznych. W konstrukcji Rousseau, który jest najwybitniejszym myślicielem reprezentującym tę właśnie tradycję myśli demokratycznej, wola większości jest co prawda niedoskonałym, ale jedynym dostępnym przybliżeniem „woli powszechnej”.

W tradycji drugiej, określanej „liberalną”, większość rządzi nie dlatego, iż jest bliższa odkrycia „prawdy” – cel taki w ogóle nie ma zastosowania do polityki. Wola większości musi przeważyć dlatego, że interesy i preferencje wszystkich obywateli powinny mieć równą wagę w kształtowaniu praw i polityki, a zatem w przypadku konkurencji między interesami i preferencjami ze sobą sprzecznymi, zastosowanie w równej mierze dla interesów każdej osoby oznacza, że preferencje większości zyskują priorytet.

<sup>31</sup> Majka. *Etyka* s. 17-18.

<sup>32</sup> *On the Democratic Idea in America*. New York 1972 s. 163. Cyt. za: Tokarczyk. *Współczesne doktryny* s. 280.

<sup>33</sup> J. S. Mill. *Utylitaryzm. O wolności*. Warszawa 1959 s. 139.

Najważniejszym wynalazkiem demokracji liberalnej jest konstytucjonalizm. Nie chodzi tu tylko o fakt posiadania przez jakiś system polityczny konstytucji (Wielka Brytania nie posiada konstytucji pisanej, niemniej jest to system konstytucyjny), lecz bardziej o złożony proces, w którym granice decyzji politycznych (w tym także norm prawnych) wytyczone są – w sposób pryncypialny, z góry znany i niepowtarzalny – przez ogólne reguły, określające nie tylko procedury podejmowania decyzji politycznych i prawnych (a także struktury naczelnych organów, ich kompetencje itd.), ale także nienaruszalne prawa jednostki. Konstytucjonalizm, z samej swojej natury, nie ogranicza bowiem demokracji, pojmowanej jako władza większości. Większość bowiem nie może działać w sposób niezgodny z procedurami konstytucyjnymi, a organy reprezentujące większość elektorów nie mogą podejmować decyzji o sprawach, w których nie mają kompetencji. Istotnym założeniem jest to, iż pewne decyzje w ogóle nie mogą być podejmowane, nawet jeśli chce tego większość, gdy naruszają one konstytucyjne prawa i wolności jednostkowe. Testem demokracji liberalnej, coraz częściej podkreślanym, jest respekt dla uprawnień i interesów tych, którzy znaleźli się w mniejszości<sup>34</sup>.

W tradycji liberalnej ważne miejsce zajmuje prawo. W prawie liberałowie szukali wyraźnego zapisu wyznawanych przez siebie ideałów i jednocześnie gwarancji ich powszechnego respektowania. W tradycji liberalnej dotyczącej prawa występują dwa różniące się nurty. Dla jednych wolność może istnieć jedynie pod kontrolą prawa (Locke: „któż mógłby czuć się wolny, kiedy uzależniony byłby od cudzych nastrojów”). Inni zaś twierdzą, że prawo sprzeciwia się wolności (J. Bentham: „każde prawo jest złem, gdyż każde prawo jest pogwałceniem wolności”)<sup>35</sup>.

W historii liberalizmu wypracowano dwie zasadnicze koncepcje prawa: koncepcję niezbywalnych naturalnych praw człowieka oraz koncepcję podziału władzy. Myśl liberalizmu przyjmuje istnienie prawa natury jako obiektywnych, niezmiennych, absolutnych i uniwersalnych uprawnień człowieka. Człowiek liberalizmu jest przede wszystkim istotą wyposażoną w naturalne i równe prawa, którymi są prawo do życia i wolności (Hobbes), czy wolność, własność, bezpieczeństwo i prawo oporu wobec tyranii (Locke), czy wreszcie prawo do życia, wolności oraz do poszukiwania szczęścia (Amerykańska Deklaracja Niepodległości)<sup>36</sup>. Prawa natury, wcześniejsze od władzy państwowej, sytuowane są ponad prawem stanowionym, określając zasadnicze jego zarysy i treści. Nie będąc same rezultatem

<sup>34</sup> Por. W. Sadurski. *Racje liberała. Eseje o państwie liberalno-demokratycznym*. Warszawa 1992 s. 72-83.

<sup>35</sup> Por. A. Zwoliński. *Kościół a ideologia. Komunizm, faszizm, kapitalizm*. Kraków 1991 s. 90.

<sup>36</sup> Szerzej na ten temat por.: R. Tokarczyk. *Historia doktryn prawa natury*. „Studia Filozoficzne” 1977 z. 2 s. 119n.

prawotwórczej działalności państwa, powinny podlegać jego ochronie jako zespół uprawnień należnych jednostce z samej natury człowieczeństwa. Ta koncepcja prawa ponad prawem charakterystyczna dla pierwszego okresu liberalizmu obecnie przyjęła postać praw podmiotowych i praw człowieka.

Gwarantem realizacji praw naturalnych miało być państwo. Ideą liberałów ze szkoły Locke'a i Monteskiusza była władza państwowa, skrepowana, poddana rozlicznym ograniczeniom i kontroli. Liberalizm zakłada, że człowiek jest czymś wcześniejszym niż państwo. Dlatego rozwinął teorię przedpaństwowego naturalnego stanu człowieka. W stanie tym człowiek był jakoby panem samego siebie. Miał nieograniczoną wolność zewnętrzną i dysponował swobodnie swoją własnością. Stan ten był jednak nie do utrzymania przez brak porządku prawnego, co było przyczyną ustawicznego zagrożenia człowieka przez człowieka. Dlatego wolni ludzie drogą wolnej umowy (teoria umowy) założyli państwo. Wszystkie uprawnienia państwa zostały mu nadane umownie przez wolnych ludzi. Dlatego państwo jest we wszystkich swoich uprawnieniach odpowiedzialne przed ludem<sup>37</sup>.

Montesquieu do niezbędnych elementów umiarkowanego państwa zalicza przede wszystkim związek tworzących wolność polityczną praw z ustrojem państwa, istnienie ciał pośredniczących oraz funkcjonowanie podziału władzy. K. Grzybowski monteskiuszowską teorię podziału władz ujmuje w następujących tezach: z istniejących trzech władz – ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, każda powinna być powierzona innemu organowi; władza ustawodawcza powinna być sprawowana przez panującego (szefa egzekutywy), arystokrację (czynnik dziedziczno-kolegialny) oraz przedstawicieli ogółu ludności; funkcjonowanie władz winno być tak zorganizowane, by wzajemnie na siebie wpływały i wzajemnie się hamowały; stosunek legislatywy i egzekutywy do władzy sądowej winien być ukształtowany na innych zasadach niż wzajemny stosunek legislatywy i egzekutywy<sup>38</sup>.

Podział władz i wynikające z tego konsekwencje w strukturze aparatu państwowego stanowiły dalsze skuteczne ograniczenie roli państwa, co było zgodne z ideami liberałów. Dodatkowym postulatem stał się postulat praworządności, czyli istnienie państwa prawa. W ostatnich czasach coraz większe znaczenie ma postulat poszanowania praw opozycji, występujący razem z koncepcją tzw. rządów alternatywnych. Klasyczny podział władzy między władzą ustawodawczą i wykonawczą (parlamentem a rządem) został zastąpiony ideą podziału władzy między partią rządzącą a opozycją.

Liberalizm zdobył także duże zasługi około tak zwanych praw wolnościowych, których bronił jako przedpaństwowych praw człowieka przeciw ingerencji państwa. Wystarczy tu wspomnieć wolność nauczania, prasy, sumienia itd. Te pra-

<sup>37</sup> Por. A. Anzenbacher. *Einführung in die Philosophie*. St. Pölten-Wien 1985 s. 283.

<sup>38</sup> Por. *Nauka o państwie*. Kraków 1949 s. 177-195.

wa wolnościowe stanowią zawsze przestrzeń zewnętrznej wolności, w której ob-  
rębie każdy może czynić, co chce. Liberalne państwo praworządne jest więc systemem  
koordynującym współistniejące wolności.

Z ograniczeniem funkcji państwa związany jest ścisły rozdział społeczeń-  
stwa od państwa. Do społeczeństwa należy wszystko, co wolne jednostki w ra-  
mach praw wolnościowych organizują i rządzą między sobą, podczas gdy pań-  
stwo, jak już powiedziano, ogranicza się do swych ściśle wytyczonych uprawnień.  
Państwu nie wolno ingerować w autonomiczne sfery życia społecznego (rodzinę,  
zrzeszenia, gospodarke, kulturę)<sup>39</sup>.

Współcześnie, określając stosunek liberalizmu do państwa na płaszczyźnie  
społeczno-politycznej, coraz częściej mówi się o tzw. *neutralności moralnej pań-  
stwa*. Filozoficzne korzenie koncepcji neutralności moralnej państwa należy szu-  
kać w dwóch tradycjach nowożytnej etyki europejskiej: w etyce niemieckiego fi-  
lozofa Kanta i w utylitaryzmie, wywodzącym się z myśli politycznej Hobbesa.  
Kantowska filozofia jednostki prowadzi do konkluzji, że nie szanując autonomicz-  
nego wyboru moralnego człowieka, łamie się imperatyw domagający się trakto-  
wania ludzi jako celów samych w sobie, nigdy jako środków. Hobbesowska fi-  
lozofia polityki opiera się z kolei na przekonaniu, że skoro w *stanie natury* nie ma  
przesłanek rozsądzenia między spornymi kryteriami moralnego dobra i zła, to przeto  
władza polityczna powinna skoncentrować się wyłącznie na stworzeniu warun-  
ków, w ramach których ludzie mogą prywatnie realizować swe własne koncepcje  
moralne, tzn. na zabezpieczeniu pokoju i bezpieczeństwa. Liberalizm nie domaga  
się zatem państwa słabego, lecz właśnie państwa ograniczonego, które między  
innymi nie wtrącająca się do sfery prywatnych moralności obywateli.

Liberałowie, odwołując się do ideału moralnej neutralności podkreślają fakt,  
że gdy relatywizm jest postawą zrodzoną z desperacji i niemożności, to neutra-  
lizm, będąc postawą konstruktywną, głosi, iż w społeczeństwie moralnie plurali-  
stycznym (a wszystkie społeczeństwa współczesne, w przeciwieństwie do staro-  
żytnej polis czy małej odizolowanej wioski, są pluralistyczne) należy rozdzielić  
sferę osądów o wartości moralnej od sfery moralnych obowiązków i uprawnień  
ludzi względem siebie. Liberalna filozofia moralności rozbija więc osobowość  
moralną na sferę „obowiązków moralnych” i na sferę „moralnego dobra”: pierw-  
sza jest domeną sprawiedliwości, druga – domeną ideałów cnoty. Pierwsza jest  
obszarem działania racjonalnego, druga – sferą zmysłów: osiągnięcia szczęścia i uni-  
kania cierpienia. Neutralność państwa w tej drugiej sferze umożliwiona jest dzie-  
ki przymusowej realizacji nakazów wynikających z pierwszej. Stąd też zakazy  
dotyczyć mogą tylko działań szkodliwych, a nie po prostu niemoralnych. Było to  
zgodne z millowskim zakazem prawnej ingerencji w życie jednostki dla ochrony

<sup>39</sup> Por. Anzenbacher s. 283.

tej jednostki przed skutkami jej własnego działania oraz zgodne z jego przytoczonym w tej pracy rozumieniem wolności, opartym na ideale równości ludzi jako podmiotów moralnego działania. Ingerencja państwa zaprzeczyłaby zasadzie, że każdy winien mieć równe prawo decydowania o swoim własnym życiu, o tym, co przesądza o moralnym spełnieniu i moralnej klęsce, o kryteriach moralnej cnoty i moralnego grzechu. W przekonaniu liberałów neutralność moralna państwa nie jest ideałem samym w sobie, lecz dobrem instrumentalnym, realizującym zasadę wolności jednostki w społeczeństwie pluralistycznym. A w społeczeństwie takim, ponieważ nie ma szans na *consensus* co do kryteriów cnoty i doskonałości, należy przyjąć, że państwo i prawo powinny zajmować się tylko tworzeniem warunków, w ramach których ludzie mogą realizować swe własne wyobrażenia o życiu godziwym, będąc same neutralne pod względem poszczególnych etyk normatywnych w społeczeństwie<sup>40</sup>.

Z neutralnością moralną państwa bardzo silnie związany jest postulat neutralności religijnej państwa. Zasada neutralności religijnej państwa okazuje się być konkretyzacją ogólniejszej zasady neutralności moralnej państwa. Postawa tolerancji religijnej, odrzucającej ateizm, jak i fundamentalistyczny dogmatyzm, dostrzegający pozytywną rolę religii zwłaszcza w dziedzinie moralności, znalazła odzwierciedlenie w proponowanym przez liberałów stosunku państwa do religii. Dyskusje nad rolą państwa wobec zinstytucjonalizowanych religii najdłuższą tradycję mają w Stanach Zjednoczonych. Konstytucja Stanów Zjednoczonych określa stosunki między państwem a religią w społeczeństwie liberalnym przez dwie fundamentalne, choć bardzo ogólne zasady: zasadę rozdziału państwa od religii (która w amerykańskim tekście konstytucyjnym określana jest jako zakaz ustanawiania religii państwowej) i zasadę wolności religii. W praktyce okazuje się, że są sytuacje, w których pełna realizacja jednej z tych zasad sprzeczna jest z pełną realizacją drugiej zasady. Najbardziej typowe dla takiego konfliktu są okoliczności, w których zasada wolności religii tworzy pewne uprawnienia dla wyznawców drugiej religii (urealnijając wolność wyznania), które to uprawnienia z kolei mogą być postrzegane przez wykonawców innych religii (lub przez osoby niewierzące) jako przywileje religijne, sprzeczne z zasadą rozdziału państwa od religii. Z drugiej strony, ścisłe powstrzymanie się państwa od jakichkolwiek świadczeń na rzecz określonego wyznania, traktowane może być jako ograniczenie swobody uprawiania kultu religijnego. Konflikty te są rozwiązywane praktycznie poprzez istniejące poprawki do Konstytucji lub interpretacje Sądu Najwyższego USA<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Por. Sadurski s. 14-19.

<sup>41</sup> Np. I Poprawka do Konstytucji wprowadzona jeszcze przez Ojców Założycieli w 1791 r.: „Kongres nie będzie stanowił praw, ustanawiających religię, ani zakazujących swobodnego uprawiania religii”.



Analogicznie jak neutralność moralna państwa nie oznaczała amoralizmu<sup>42</sup>, lecz tylko gwarancję równych praw wyznawców różnych moralności, tak w przypadku neutralności religijnej nie jest to postawa wrogości wobec religii, lecz raczej zasada umożliwiająca zwolennikom różnych religii (i ludziom niewierzącym) współzycie w społeczeństwie na równych prawach. Nie tylko więc określona religia nie może mieć dominującej pozycji w państwie, ale także religia jako taka nie może być przez państwo traktowana w uprzywilejowany sposób. Konsekwencją liberalnej doktryny neutralności państwa względem religii jest również rozgraniczenie sfery praw publicznych i sfery prywatnych uczuć jednostki – do której należą także przekonania światopoglądowe i religijne. W przypadkach, gdy jakiegokolwiek stanowisko państwa będzie miało jakiś wpływ na sprawy, o których jakaś religia się wypowiada<sup>43</sup>, zasadą jest to, by cel danej działalności był neutralny religijnie, tzn. by dana działalność nie opierała się na motywacji pro- lub antyreligijnej<sup>44</sup>.

Chcąc ukazać w miarę całościowo koncepcję życia społecznego i koncepcję państwa, należałoby w tym miejscu omówić zagadnienie wpływu państwa na sprawę ekonomii, gospodarki, własności środków produkcji<sup>45</sup>. Dla liberalizmu ekonomicznego problem interwencji państwa stanie się zagadnieniem tak wielce kluczowym, że po wielkim kryzysie w latach trzydziestych naszego wieku, sprawa interwencji państwa doprowadziła do dużej polaryzacji poglądów, zwłaszcza w dziedzinie produkcji<sup>46</sup>.

Koncepcja ograniczonej funkcji państwa, zwana też koncepcją jego instrumentalnej wartości, stanowiła sedno liberalizmu klasycznego. Jednak w XIX w. funkcja państwa jako „stróża nocnego” – jak to określił F. Lassalle – nie była już tak powszechnie i bez zastrzeżeń przyjmowana przez liberałów. Sukcesywnie coraz więcej pojawiało się dziedzin, w których liberałowie skłonni byli uznać prawo, a nawet konieczność działalności ze strony państwa. Mill domagał się np. państwowego systemu oświaty i liberałowie właśnie ustanowili we Francji w 1883 r. państwowy, obowiązkowy i bezpłatny system nauczania. Najbardziej znanym teoretykiem interwencjonizmu państwowego był J. M. Keynes. Z jego prac wyrosły powojenne doktryny interwencjonizmu państwowego – „państwa dobrobytu” i „kapitalizmu ludowego”<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Niektórzy etycy czy filozofowie katolicycy określają indywidualizm etyczny liberalizmu jako amoralizm. Zob. Piwowarczyk s. 278.

<sup>43</sup> Przykładem może być nauczanie w szkole teorii Darwina, co osłabia szanse przyjęcia tzw. kreacjonizmu, a zatem może działać zniechęcająco do religii, która przyjmuje kreacjonizm jako teorię objaśniającą powstanie życia na Ziemi.

<sup>44</sup> Por. Sadurski s. 20-31.

<sup>45</sup> Zagadnienie to zostało szerzej omówione przez autora w innej publikacji. Por. J. Gocko. *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*. Lublin 1996 s. 318-327.

<sup>46</sup> Por. A. Haber. *Ordoliberalizm – typologia*. Wrocław 1961 (mps) s. 19, przyp. nr 4.

<sup>47</sup> Por. np: J. Sołdaczuk. *Teoria ekonomiczna J. M. Keynesa*. Warszawa 1959.



## III. FILOZOFIA WOLNEGO RYNKU

Teoria wolnego rynku, jako opisująca świat wolnej konkurencji i wolnej kooperacji, w powszechnym odczuciu winna być rzeczywistością mało poddającą się próbom ujęcia jej w zdogmatyzowane reguły, a bardziej rozwijającą się samistnie, niezależnie od spekulatywnych i syntetycznych wyników teoretyków. Mówiąc inaczej, uzasadnionym wydawałby się wniosek, że wolność rynku realizuje się przez niemożność wyrażenia go w rygorystycznej, zamkniętej i wyczerpującej formule. W rzeczywistości teoria wolnego rynku była jedną z pierwszych nowożytnych koncepcji całościowych, obejmujących swoim zakresem wszystkie autorytety, kryteria i trybunały oceniające. Teoria liberalizmu wolnorynkowego zaanektowała niejako wszystkie podstawy sfery rzeczywistości i użyła ich do uzasadnienia systemu wolnej konkurencji. Kapitalizm mógł być tłumaczony jako wynik działania jednostkowego i teren zaspokajania indywidualnych potrzeb; mógł być on wyjaśniany jako porządek odzwierciedlający wieczne zasady idealnego boskiego ładu lub mógł być on wreszcie uzasadniany jako produkt długiego procesu dziejowego kumulującego doświadczenia społeczne i kulturowe.

W filozofii społecznej te trzy kierunki przyjęły określenia utylitaryzmu, racjonalizmu i ewolucjonizmu. Teoria wolnego rynku ujednoczyła i wprzęgła w jeden schemat uzasadniający trzy dziedziny rzeczywistości (świat pojedynczego człowieka, świat abstrakcji, świat historii), trzy perspektywy oceniania świata (indywidualistyczną, uniwersalistyczną i kulturową) oraz trzy racje działania (rację jednostki, rację powszechnej rozumności i rację konkretnej społeczności)<sup>48</sup>.

Zasada utylitaryzmu była naczelną tezą angielskich etyków Oświecenia. Miała pokonać tę istotną trudność, w jaki sposób dążenia ludzkie mogą mieć charakter moralny, jeśli człowiek nie dąży i nie może dążyć do niczego innego, jak tylko do własnego interesu? Według niej użyteczność jest podstawowym kryterium działania i jego oceny. Poczucie użyteczności, czyli pragnienie każdego człowieka szukania przyjemności i unikania cierpienia (rozumiane bardzo szeroko), przyjmuje się za podstawową siłę twórczą świata ludzkiego. Naczelnym celem utylitaryzmu jest emancypacja jednostki i obrona jej prawa do życia zgodnie z własnymi pragnieniami i aspiracjami, bez nakazu podporządkowania się temu, co uchodzi za „obiektywne”, „szlachetne”, „powszechnie obowiązujące”, a co zwykle w opinii zwolenników utylitaryzmu, sprowadza się do arbitralnych i zniewalających nakazów paraliżujących działanie jednostki. Klasycy leseferyzmu uważali wolny handel, wolną wymianę, wolną konkurencję za najodpowiedniejsze warunki tego, aby zadziałał mechanizm przyjemności i bólu. Gdy ludzie pozostawieni będą samym sobie bez dławiącej maszyny państwowej, będą oddawać się z maksymalną ener-

<sup>48</sup> Por. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1077-1078.

gią realizacji własnych pragnień. Według nich, zasada użyteczności miała tak konsolidujący wpływ, że była zdolna utrzymać bezwzględnie bezkolizyjne i efektywne funkcjonowanie całego społeczeństwa. Producenci i konsumenci, którzy mając rozbieżne cele – ci pierwsi sprzedają po cenie jak najwyższej, ci drudzy kupić po jak najniższej – dochodzą w końcu do kompromisu korzystnego dla obu stron, mieli ilustrować pewien wzór życia i rozwiązywania problemów, który powinno się naśladować w każdej dziedzinie, w moralności, w polityce, w nauce<sup>49</sup>.

Drugi element filozoficznych założeń teorii wolnego rynku, a mianowicie leseferystyczna wersja racjonalizmu, tak jak każda inna odmiana tego kierunku zbudowana jest na założeniu, że pod powierzchnią nieskończone różnorodnych zjawisk istnieje ścisła logiczna forma, do której redukuje się cała rzeczywistość. Świat racjonalistów był przeniknięty logosem, koniecznym, czy innym tajemniczym bytem, który miał zawierać uniwersalną rację. Harmonia rynkowa była w świetle takiej interpretacji częścią szerszego porządku naturalnego i mogła być zestawiona z innymi przejawami rozumności Natury. Wiara w Opatrzność Natury była jednocześnie wiarą w Opatrzność Boską, a przekonanie to brało się z charakterystycznego dla Oświecenia obrazu świata. Bóg ograniczony jedynie do aktu stworzenia świata, wyraża swoją mądrość poprzez *ordre naturel* – niezmiennie prawa wszechrzeczy<sup>50</sup>.

Oczywiście myśliciele leseferystyczni nie twierdzili, że Bóg stworzył kapitalizm i uczynił go doskonałym, choć z drugiej strony nie negowali, iż Boska Opatrzność w jakimś sensie odzwierciedla się w wolnym rynku, tak jak odzwierciedla się ona w każdym innym fragmencie rzeczywistości. Dla nich logos przenikający rynek nie był wolą transcendentnego bytu, ale zobiektywizowanym prawem, systemem powszechnie obowiązujących zasad, prawdopodobnie pochodzenia boskiego, lecz całkowicie nie poddającym się żadnemu świadomemu działaniu modyfikującemu ani jednostki, ani grupy, ani też, gdyby było to możliwe, Boga. E. Burke pisał: „My ludzie winniśmy być świadomi, że prawa handlu, które są prawami natury, w konsekwencji prawami Boga, nie mogą nie być łamane i nie w łamaniu ich winniśmy pokładać nadzieję na przebłaganie boskiego gniewu, aby usunął on nieszczęścia, których doświadczamy lub które na nas czekają”<sup>51</sup>.

Wreszcie w myśl teorii ewolucjonizmu wolny rynek jest złożonym bytem cywilizacyjnym i kulturowym, a jego naturę i spistość zrozumieć można jedynie na tle politycznych instytucji, prawa, obyczajów, religii i innych elementów szeroko rozumianej kultury, które w wyniku materialnej i duchowej historii stały się

<sup>49</sup> Por. *Utylitaryzm*. Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych. Warszawa 1983 s. 413; W. Tatariewicz. *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa 1981 s. 122-126.

<sup>50</sup> Por. Oelinger s. 1652-1655.

<sup>51</sup> E. Burke. *The Works of E. B.* T. 2. New York 1851 s. 188. Cyt. za: Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1080.

instrumentem organizującym życie społeczeństwa. Zaproponowana przez Smitha czteroetapowa historia ludzkości, poprzez wiek myśliwych, pasterzy, rolnictwa i w końcu wiek handlu, ukazuje proste przekonanie, że postęp, jaki ludzkość uczyniła od początku swego istnienia, polegał na stopniowym doskonaleniu technik współżycia i działania, na stopniowym wzroście współzależności w dziedzinie społecznej, ekonomicznej i politycznej, na stopniowym łagodzeniu ludzkich obyczajów i zastępowaniu ludzkiej indywidualnej agresywności zbiorową kooperacją.

Duch współpracy, z którego wyrósł kapitalizm był więc kulminacją długiego procesu społecznej integracji, która zaczęła się przed wiekami, aby zatriumfować w epoce wolnego rynku. Dlatego porządek leseferystyczny winien być interpretowany jako coś więcej niż technologiczne osiągnięcie; wyraża on tendencję do humanizacji społeczeństwa, uczynienia go bardziej ludzkim, bardziej spontanicznym, wolnym od władzy autorytarnej czy prymitywnego biologicznego instynktu samozachowania<sup>52</sup>.

Ewolucjonizm, zawierający silną i często podkreślaną wiarę w postęp, zakłada nie tylko możliwość doskonalenia się ludzi i warunków, w jakich oni żyją, lecz także rzeczywiste doskonalenie się zachodzące w toku dziejów. Liberalna wiara w postęp zakłada empiryczny i pragmatyczny stosunek do zastanej rzeczywistości, skłonność do eksperymentowania i poszukiwania rozwiązań coraz to lepszych. Z drugiej strony wiarę tę cechuje pewien sceptycyzm, w osiągnięciu ostatecznej doskonałości; liberalizm daleki jest od wyobrażeń o możliwości osiągnięcia stanu idealnego, czyli ostatecznego „raju na ziemi”<sup>53</sup>.

Probiezmem zmian, za pomocą którego można sprawdzić czy społeczeństwo ewoluuje we właściwym kierunku, jest wspomniany już poprzednio obszar wolności obywateli<sup>54</sup>. Wolność kapitalistyczna, rozumiana nie jako wolność kapryśna i dzika, nie jako wolność naturalna i odwieczna, ale jako wolność obywatelska, będąca wytworem cywilizacji, a przejawiająca się w politycznych instytucjach, w kulturowych nawykach, w mnogości nieformalnych mechanizmów regulujących życie społeczeństwa i spajających je w jeden bogaty i dynamiczny organizm, jest właśnie świadectwem dojrzałości społeczeństwa, świadectwem osiągnięcia przez nie takiego kulturowego zaawansowania, że zminimalizowane być mogą środki przymusu i coraz zbędniejsze staje się zarządzanie centralne.

Zaproponowany potrójny argument filozofii leseferystycznej charakteryzował się tym, że jego części wydają się być niekiedy w stosunku do siebie rozbieżne. Utylitaryzm jako zasada użyteczności rozumiana indywidualistycznie i subiektywnie nie musi być wszak zgodna z racjonalizmem, czyli uniwersalną rozumno-

<sup>52</sup> Por. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1081.

<sup>53</sup> Por. Sobolewska, Sobolewski s. 10. Por. też: Mianowski s. 6.

<sup>54</sup> Por. Zwoliński s. 91.

ścią powszechnych praw, a z kolei ani utilitaryzm, ani racjonalizm nie musi zgadzać się z ewolucjonizmem, czyli teorią kulturowych źródeł społecznej integracji. Z drugiej strony jest wątpliwe czy byłoby pożądane, aby to, co jednostka ocenia za użyteczne było jednocześnie tym, co rozumne z punktu widzenia wiecznych praw i tym, co akceptowane jako wynik procesu ewolucyjnego w obrębie pewnej społeczności.

Wywodzące się z Oświecenia stare prawdy leseferystyczne w połowie XIX w. okazały się w wielu aspektach zbyt anachroniczne. Nową intelektualną formułą dla filozofii wolnego rynku stała się idea *społecznego darwinizmu*. Mimo nazwy, była ona tylko częściowo zainspirowana dziełem *O pochodzeniu gatunków*. Główny przedstawiciel społecznego darwinizmu H. Spencer w swoich badaniach wyszedł poza teorię Darwina, dla którego prawo rozwoju, było wyłącznie prawem biologicznym<sup>55</sup>. Wedle Spencera prawo rozwoju jest powszechne, działa wszędzie: od najprostszych form organicznych aż do złożonych cywilizacyjnych struktur. W każdej ze sfer zachodzi proces adaptacji – zwany przez Darwina *dobrem naturalnym*, a przez Spencera *przetrwaniem najlepiej przystosowanych* – która oczyszcza rzeczywistość z wszelkich zbędnych elementów i przekształca ją w całość doskonalszą, bardziej zintegrowaną i harmonijnie skoordynowaną.

Pojęcie powszechnej adaptacji, gdzie lepiej przystosowani w sposób naturalny wygrywają, a to, co lepsze wypiera to, co gorsze, stanowiło jądro nowej filozofii kapitalizmu wolnokonkurencyjnego<sup>56</sup>. Kategoria przetrwania najlepiej przystosowanych mogła być już teraz z łatwością zastosowana w interpretacji utilitarystycznej, racjonalistycznej i ewolucjonistycznej. Potrójny argument leseferystyczny przybrał nową postać, liberalizm wolnorynkowy nabrał zdecydowanie charakteru doktryny wszechobejmującej i agresywnej.

Trzy składowe społecznego darwinizmu, wzięte oddzielnie, nie wydają się być szczególnie kontrowersyjne z punktu widzenia etyki, praktyki, czy zdrowego rozsądku. Dopiero wtedy, gdy łączą się one ze sobą, a każdy przyjmie treść i funkcję innego, powstaje teoria wątpliwa i potencjalnie niebezpieczna. Gdy założą się, że pewne działania są użyteczne w zaspokajaniu ludzkich pragnień i są również racjonalne i konieczne w świetle ponadludzkiego kryterium, oraz gdy przymnie się, że istnieje jedna cywilizacja, jeden porządek, który ucieleśnia tę formę użyteczności i racjonalności, wtedy uzyskuje się zamknięty samopotwierdzający się system doktrynalny. Wtedy kategoria ekonomicznej walki o byt nie tylko rozgryza wszelkie działania efektywnie zaspokajające indywidualne czy zbiorowe cele, ale przekształca to działanie w uniwersalny model, który należy naśladować, a ze społeczno-politycznego porządku, który je umożliwił, czyni optymalny produkt

<sup>55</sup> Por. też: L. Jaskólska. *Herbert Spencer – liberalizm a organicyzm*. W: *Doktryna i ruch neoliberalny we współczesnym kapitalizmie* s. 115-117.

<sup>56</sup> Por. Tatarkiewicz. T. 3 s. 72-79.

ludzkiej historii. Cokolwiek jednostka uznaje za korzystne jest również akceptowalne z punktu widzenia wiecznych norm i z punktu widzenia wartości wyłonionych przez społeczny organizm w procesie ewolucji<sup>57</sup>.

Skutki tak totalnej legitymizacji wolnego rynku okazały się wnet widoczne. Zdogmatyzowanie teorii uczyniło ją odporną na jakąkolwiek krytykę. System, który słusznie szczylił się dynamicznością, elastycznością, brakiem uprzedzeń i dogmatów przekształcił się w zdogmatyzowany kanon prawd. Rynek działał jak Bóg Kalwina, w sposób nieubłagany i niepojęty, ale absolutnie sprawiedliwy, a każda indywidualna przegrana miała do odegrania rolę w ogólnym porządku rzeczy, warunkując wzrost cywilizacyjny i zwalniając miejsce dla nowych inicjatyw. Człowiek, który się bogacił, miał wiele powodów do zadowolenia, bo oprócz osobistej satysfakcji mógł odczuwać dumę z dostrojenia się do ogólnej racjonalności świata i ze świadomości wykonania misji cywilizacyjnej. Człowiek, który bankrutował, reprezentował również coś więcej niż indywidualną porażkę; porażka była dowodem braku akceptacji, a nieumiejętność adaptacji była złem, grzechem, oznaką wykroczenia przeciw regułom życia<sup>58</sup>. Przekonanie takie znaczyło kres entuzjastycznego indywidualizmu, postawy dumnie głoszonej przez klasyczną filozofię wolnego rynku, a obecnie zastępowaną fatalistycznym kolektywizmem wyrażającym się w poglądzie, że jednostka wygrywa bądź przegrywa nie na swój własny koszt, ale na chwałę systemu.

Od czterdziestu lat teoria wolnego rynku przeżywa swój na nowo niekwestionowany renesans. Trudnym do rozwiązania wydaje się problem, na ile jest to odrodzenie starej teorii, a jak dalece stworzenie nowej. Jednoznacznie można stwierdzić, że współczesne teorie wolnorynkowe różnią się od klasycznych w sposób dość istotny, a mianowicie wyraźnie odchodzą od modelu totalnego w stronę modelu cząstkowego. Zmiana ta wydaje się być reakcją obronną na przerosty doktrynalne liberalizmu wolnorynkowego, które doprowadziły teorię tę do wielkiego kryzysu, wyłączającego ją na kilka dziesięcioleci z żywego obiegu idei<sup>59</sup>.

Rezultatem odrzucenia totalnego liberalizmu jest rozbitcie potrójnego argumentu leseferystycznego na trzy niezależne i względnie antagonistyczne wobec siebie teorie. Zanika dziewiętnastowieczna wiara, że wolny rynek jest jednocześnie terenem indywidualnego zaspokojenia, uniwersalnym porządkiem rozumnym i optymalnym wytworem ewolucji kulturowej. Zamiast niej pojawia się przekonanie, że wolny rynek może być jedną z tych rzeczy, zaś dwie pozostałe są albo mniej ważne, albo wtórne, albo wręcz szkodliwe dla konstytucji kapitalizmu wolno-

<sup>57</sup> Por. Legutko. *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1087-1088.

<sup>58</sup> Por. tamże s. 1089.

<sup>59</sup> Por. na ten temat szerzej: J. Gocko. *Ewolucja porządku gospodarczego w koncepcji liberalnej*. „Seminare” 16:2000 s. 389-419.

konkurencyjnego. Intelktualne podstawy leseferyzmu stały się z jednej strony bardziej wyraźne, a z drugiej bardziej jednostronne. Współczesna filozofia wolnego rynku nabrała więc pewnej klarowności i jednoznaczności, której brakowało absolutystycznej wersji klasycznej.

Najmniej zwolenników znajduje współcześnie koncepcja leseferystycznego utilitaryzmu, teoria mówiąca, iż wystarczającą zasadą legitymizującą kapitalizm jest jego zdolność dostarczenia jednostkom poczucia zaspokojenia. Wśród nich należy wymienić M. Friedmana<sup>60</sup>, amerykańskiego ekonomisty o pewnych ambicjach społecznego filozofa. Friedman nie ukrywa swej niechęci do uniwersalistycznego racjonalistycznego leseferyzmu z jego nieczułym na doświadczenia aprioryzmem i przewagą logiki nad faktem i nie mniej wrogo wyraża się o konserwatywnym przywiązaniu do tradycji i form społecznych wyrosłych w oparciu o ewolucję kulturową i sankcjonujących swoją prawomocność duchowym dziedzictwem przeszłości. Za główną zaletę rynku uważa fakt, że funkcjonuje on lepiej niż jakikolwiek system, przy czym słowo „lepiej” ma sens potoczny i praktyczny (zaspokojenie indywidualnych potrzeb), a nie oznacza jakiegoś wiecznego ponadindywidualnego kryterium.

Najważniejszą jednak konsekwencją rozpadu teorii wolnego rynku na trzy nurty, co dokonało się jak już wspomniano w XIX wieku, jest rozdzielenie orientacji racjonalistycznej od ewolucjonistycznej. Istnienie alternatywy pomiędzy racjonalistami a ewolucjonistami jest najważniejszą cechą współczesnej myśli liberalistycznej. Patronami obydwu nurtów są dwaj austriaccy ekonomiści i filozofowie społeczni L. von Mises<sup>61</sup> oraz wspomniany już Hayek<sup>62</sup>.

Racjonalizm von Misesa cechuje się wiarą wśród zachodnich leseferystów w wolny rynek jako czysty byt, czystą logiczną strukturę, ustanawianą i weryfikowaną przez rozum bez pomocy doświadczenia. Zasady, na których wspiera się funkcjonowanie rynku, są aprioryczne, to znaczy przemawiają one do nas mocą swojej bezwzględnej rzeczywistości (jak np. idee platońskie), a pozostają prawdziwymi bez względu na to, jaką realną postać przybierze ludzki porządek. Budowanie kapitalizmu jest przybliżaniem rzeczywistości społecznej do tej logicznej struktury, upodobnianiem odpornej i zróżnicowanej empirii do czystego modelu, którego bezwzględną prawdziwość ustalił rozum. Dla Misesa rzeczywistość jest tworem plastycznym, który można i należy modelować zgodnie z wymogami apriorycznych zasad. Celem, choć utopijnym, jest rzeczywistość rynkowa, to znaczy

<sup>60</sup> Główne dzieła Friedmana to: *Capitalism and Freedom*. Chicago 1962; *Wolni wobec wyboru*. [b.m.r.w.]

<sup>61</sup> L. von Mises główne założenia swojej prakseologicznej apriorycznej teorii rynku zawarł w: *Human Action*. New Haven 1963 oraz *Theory and History*. New Heaven 1957.

<sup>62</sup> F. Hayek swoją teorię ewolucji spontanicznej rozwinął w: *Konstytucja Wolności*. Warszawa-Wrocław 1989.



świat całkowicie oczyszczony z irracjonalnego etatyzmu, ujawniający w sposób ostateczny rozumność leseferystyczną i odbijający bez reszty logikę wolnej wymiany. Mises jest radykałem, dla którego każdy realny porządek ludzki jest zawsze niedoskonały i wymaga gruntownego przekształcenia, by zbliżyć się od idealnego standardu wolnego rynku; jest także uniwersalistą, dla którego racja kapitalizmu i jego zasady tkwią poza historią, a sama historia może być, co najwyżej ilustracją, a nigdy legitymacją kapitalizmu; jest w końcu absolutystą, który zawsze przed oczyma ma finalny kształt porządku idealnego i dla którego każdy kompromis z przeciwnikiem równoznaczny jest z wyrzeczeniem się zasad i zanieczyszczeniem idealnej wizji.

Interpretację alternatywną wobec racjonalistycznej teorii von Misesa stworzył Hayek. Według niego wolny rynek jest przede wszystkim tworem spontanicznej ewolucji, kulturowym organizmem pozostającym w ciągłym rozwoju i będącym wypadkową niezliczonych czynników partykularnych, indywidualnych sukcesów i porażek, zbiorowych przyzwyczajzeń, grupowych awersji i sympatii, a także zwykłych przypadków. Spontaniczna ewolucja posiada zdolność harmonizowania indywidualnych ludzkich działań przez tworzenie niezwykłych efektywnych reguł kooperacji i konkurencji; wyjątkową ich zaletą jest to, że wyrażając zapisane w nich i nie do końca uświadomione doświadczenia pokoleń rozszerzają i organizują swobodę ludzkiego działania. Dla Hayeka rzeczywistość jest autonomiczna i nikt nie może gwałcić procesu spontanicznego rozwoju niezależnie od tego, jak dalece wydaje mu się być niedoskonały, a jak doskonały jawi się nam upragniony przez nas ład idealny. Rzeczywistość rynkowa nie jest dla niego utopią, jak dla von Misesa; jest światem zachodniej cywilizacji, z jego instytucjami, religią, z jego ukształtowanym w procesie historii systemem prawnym i kulturowymi mechanizmami. Kapitalizm nie jest więc technologią o uniwersalnym zastosowaniu, lecz tworem kulturowym o wyraźnych geograficznych i historycznych granicach, trudnym do przeniesienia na obszar, gdzie spontaniczna ewolucja nie miała dostępu, bądź gdzie nie była w stanie stworzyć wystarczająco stabilnych reguł społecznej współpracy. Hayek w przeciwieństwie do von Misesa jest konserwatystą, który akceptuje autorytet przeszłości i odmawia jednostce prawa do radykalnych reform; jest empirystą, dla którego wolny rynek jest przejawem konkretnej historii i może istnieć o ile istnieją siły kulturotwórcze animujące jego rozwój; jest realistą, którego nie interesuje ostateczne rozwiązanie, ponieważ twierdzi, że jest ono niemożliwe i że wiara w nie stanowi największe zagrożenie dla cywilizacji zachodniej<sup>63</sup>.

Rozpad teorii leseferystycznej charakterystyczny dla współczesnej fazy liberalizmu oznacza, że wszystkie trzy teorie sankcjonujące kapitalizm są z swej istoty jednostronne. Wielość koncepcji kapitalizmu i wielość racji za nimi stojących

<sup>63</sup> Por. Legutko, *Pokusa totalitarnego liberalizmu* s. 1092.



z jednej strony ułatwiają zadanie dla krytyki, z drugiej zaś są dowodem żywotności teorii wolnego rynku. Najważniejszą już wspomnianą i przedstawioną konsekwencją rozpadu jest rozdzielenie orientacji racjonalistycznej od ewolucjonistycznej. W wyniku rozpadu te dwie postawy i dwa zespoły poglądów ukazane w sposób reprezentatywny przez przedstawienie poglądów najwybitniejszych ich przedstawicieli von Misesa i Hayeka, jawią się tak odmiennie, że aż trudno sobie wyobrazić, iż dążą do takiego samego celu, jakim jest stworzenie wolnego rynku; nie wzmacniają się jak kiedyś, ale neutralizują i ograniczają.

### ZAKOŃCZENIE

Jednym z ważniejszych nurtów, który zdominował dzieje Europy i świata w ostatnich stuleciach, pozostaje niewątpliwie liberalizm. Jest on prądem zróżnicowanym w wielu aspektach. Choć najbardziej znany na płaszczyźnie ekonomicznej, dotyka także innych obszarów życia społecznego i egzystencji człowieka. Jego oświeceniowe korzenie sprawiły, że od samego początku swego istnienia znalazł się on we wzajemnej opozycji wobec chrześcijańskiej myśli społecznej. W historii myśli społecznej losy stosunków między liberalizmem a społeczną nauką Kościoła to nade wszystko okres sporu.

Społeczne encykliki papieży wielokrotnie w mocnych słowach wypowiadały się o błędach liberalizmu, choć z drugiej strony pojawiały się ciągłe próby pogodzenia tych dwóch tradycji. Szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach doświadczenie obecności w historii i życiu społecznym „radikalnego zła” w postaci wszelkich wojen, totalitaryzmów itp. skłoniło chrześcijan i liberałów do szukania punktów styecznych. Pytania o możliwość dialogu między chrześcijańską refleksją nad polityką i gospodarką a liberalizmem, o płaszczyzny, w których te tradycje mogą się wzajemnie ubogacać, ale także o źródła nieusuwalnego konfliktu stały się tematem wielu poszukiwań.

Celem niniejszego artykułu było ukazanie podstawowych założeń liberalizmu. Punktem wyjścia stała się refleksja nad podstawowymi jego aksjomatami: koncepcją wolności, filozofią indywidualizmu oraz wizją człowieka. Przyjęcie indywidualizmu ontologicznego i jednostkowej wolności za wiodące założenia znalazło swoje odbicie w koncepcji życia społecznego oraz w poglądach na typ państwa w ujęciu liberalnym. W końcowej części rozważań skupiono się na filozofią wolnego rynku, która stała się fundamentem dla wszelkich nurtów liberalnego porządku gospodarczego. Przedmiotem szerszych analiz stały się podstawowe elementy składowe teorii wolnego rynku: utylitaryzm, racjonalizm oraz ewolucjonizm. Zwrócono zwłaszcza uwagę na ich wewnętrzną niespójność, która zrodziła kryzys tradycyjnego leseferizmu oraz odrzucenie liberalizmu wolnorynkowego w jego totalnej postaci.

### Zusammenfassung Doktrin des Liberalismus

Der Liberalismus, der in den Theorien von J. Locke, A. Smith und J. S. Mill wurzelt, bleibt zweifellos eine von den wichtigsten Bewegungen, die die Geschichte Europas und der Welt in den letzten Jahrhunderten beeinflusste. Die Reflexion des Autors bezieht sich auf die Darlegung der Leitprinzipien vom Liberalismus. Ausgangspunkt der Ausführungen ist die Darstellung der Theorie der Freiheit, Philosophie des Individualismus und Konzeption des Menschen im Liberalismus. Die Annahme des ontologischen Individualismus und der individuellen Freiheit als Leitideen im Liberalismus hatte ihre Konsequenzen im Gestalt der Sozialleben und Theorie der Staat (Vertragstheorie) gefunden. Im letzten Teil der Ausführungen hat man sich konzentriert auf der Philosophie des freien Marktes, die zur Grundlage für alle Strömungen der liberalen Wirtschaftstordung wurde.

Die auf die Aufklärungszeit zurückgehenden philosophischen Prinzipien des Liberalismus verursachten, daß die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Liberalismus und dem christlichen Gesellschaftsdenken vor allem eine Epoche der Auseinandersetzung macht. Der klassische Liberalismus war in der Beurteilung der Kirche keine richtige Antwort auf die sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnisse der Gesellschaft, obwohl man in der Einstellung von beiden Seiten eine Evolution sehen kann.