

Lucjan Wroński
(Bielsko-Biała)

**KONSERWATYWNA OBRONA NIERÓWNOŚCI
I KRYTYKA POLITYCZNYCH KONSEKWENCJI
IDEI BRATERSTWA
W MYŚLI POLITYCZNEJ
JAMESA FITZJAMESA STEPHENA**

**CONSERVATIVE DEFENCE OF INEQUALITY AND CRITIQUE
OF POLITICAL CONSEQUENCES OF THE IDEA OF FRATERNITY
IN POLITICAL THOUGHT OF JAMES FITZJAMES STEPHEN**

Abstract

In his paper, the author analyses some premises of liberal concept of equality and its philosophical origins. He attempted to show affinities and differences between liberal and conservative approaches to legal equality. He argues that economic inequality is compatible with political and legal liberties within conservative political philosophy. Victorian lawyer James Fitzjames Stephen proved that fraternity is an ambiguous ideal conceived from utilitarian perspective mainly because that it would be political naïvete to expect love from our citizens instead of justice and respect.

Key words: equality, liberty, inequality, fraternity, conservatism, Mill, Stephen

Słowa kluczowe: równość, wolność, nierówność, braterstwo, konserwatyzm, Mill, Stephen

*

„Doktryna równości!...Wszelako nie ma bardziej trującej trucizny: wydaje się bowiem, że głosi ją sama sprawiedliwość, gdy tymczasem jest ona końcem sprawiedliwości...Równym równe, nierównym nierówne – to byłoby prawdziwą mową sprawiedliwości: i, jak z tego wynika nierównych nigdy nie zrównywać”

Nietzsche

Jakie są źródła koncepcji równości? Bez wątpienia już u Greków pojawia się myśl o równości wszystkich ludzi. Sofista Antyfon wypowiada się wprost na jej temat, jednakże uzasadnia swój pogląd odwołując się do uniwersalnych cech biologicznych, takich jak oddychanie przez nos i usta, czy jedzenie rękami¹. Polityczną równość określało pojęcie izonomii, jednakże odnosiło się ono jedynie do obywateli określonej polis².

Poważniejsze i bardziej przekonujące uzasadnienie równości ludzi w ogóle występuje w stoicyzmie. Skoro rozumność człowieka nie jest zależna ani od narodowości, klasy społecznej i płci, ludzi można uznać za równych przynajmniej w punkcie wyjścia. Dopiero faktyczne używanie rozumu prowadzi do powstania istotnych różnic między nimi, na tyle poważnych, że ostatecznie mędrzec może zostać przeciwstawiony człowiekowi głupiemu. I chociaż niewola jest sprzeczna z prawem natury, to nie należy jej po prostu znieść, ile raczej ulżyć doli niewolników. Tak myśleli rzymscy prawnicy³. Praktyka polityczna oraz istniejące instytucje oparte były raczej na nierówności, ujawniającej się w poczuciu dumy z obywatelstwa rzymskiego, bądź z przynależności do patrycjuszy.

Chrześcijaństwo zwykle przedstawia się jako doktrynę równości duchowej wszystkich dusz przed Bogiem mających takie same szanse na zbawienie, chociaż trudno jest to udokumentować na podstawie Pisma świętego⁴. U scholasty-

¹ Zob. J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989, s. 273-274.

² Zob. M. Hansen, *Demokracja ateńska w czasach Peryklesa*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999, s. 93 i n. Zob. także, Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 344 i n.

³ Zob. B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 142 i n.

⁴ Zob. K. Sójka-Zielińska, *Drogi i bezdroża prawa. Szkice z dziejów kultury prawnej Europy*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2000, s. 104. M. Bierdiajew pisał w *Filozofii nierówności*, że „chrześcijaństwo uznaje absolutną wartość każdej duszy ludzkiej i równą wartość wszystkich ludzkich dusz przed Bogiem. Nie należy jednak wyciągać stąd żadnych wniosków, uzasadniających zewnętrzne, mechaniczne wyrównywanie i zmieszanie” tenże, *Filozofia nierówności*, tłum.

ków obecna jest idea uniwersalnej miłości Boga, która jednakowoż obejmuje nierówność przeznaczeń poszczególnych ludzi⁵.

W pełni rozwinięta koncepcja równości wraz z prawem do wolności występuje w późnoscholastycznych i w nowożytnych teoriach prawa natury⁶. Zarówno katolicycy teolodzy, tacy jak R. Bellarmin, F. Suarez, jak i autorzy protestanccy, by wymienić tylko Grocjusza, S. Pufendorfa i J. Locke'a, przyjmowali równość ludzi w stanie natury, by wykazać kontraktualny charakter władzy politycznej. Polityczne znaczenie tak rozumianej równości wydaje się oczywiste. Nikt nie rodzi się predestynowany do sprawowania władzy nad innymi ludźmi. Argumentacja Locke'a oparta jest na przesłance o równości władz duszy, którymi obdarzył ludzi Stwórca. Jednakże nie sposób zaprzeczyć, że w tak rozumianym stanie natury ludzie zawsze będą się różnić między sobą ze względu na odmienne wykorzystanie przyrodzonych władz i zdolności, które podlegają moralnej ocenie⁷.

Fundamentalną wartością, której liberałowie gotowi są bronić oprócz wolności jest równość. Przyjmuje się, że jeśli nie ma być konfliktu pomiędzy wolnością a równością, należy chronić prawnie wolność każdego w takim zakresie, by nikt nie był uprzywilejowany z powodu urodzenia bądź zajmowania wysokiej pozycji w hierarchii społecznej. Czasami używa się w tym kontekście pojęcia egalitaryzmu, jednakże jest ono tak wieloznaczne, że można w ogóle wątpić w jego przydatność do definiowania pożądanego rezultatu politycznego, w sytuacji, gdy inne fundamentalne wartości są przyjmowane bez dociekania ich natury w porządku wartości⁸. Jeśli równe prawa polityczne miałyby w rezultacie prowadzić do wyeliminowania różnicy między rządzącymi i rządzonymi, to nie trudno uznać tego za cel tyleż utopijny, co naiwny.

O wiele jaśniejsze jest pojęcie równej wolności, które było szczególnie popularne w koncepcjach dziewiętnastowiecznych liberałów. Herbert Spencer de-

J. Chmielewski, Kęty 2006, s. 43. Zob. także T. Paine, *Prawa człowieka*, tłum. B. Szlachta, w: *Władza Wolność Prawo*, Kraków 1994, s. 113-114.

⁵ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 314.

⁶ Zob. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Cambridge U.K. 2001, s. 48 i n.

⁷ Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 167 i n. Por. także, S. Pufendorf, *O powinności człowieka i obywatela wedle prawa naturalnego* tłum. L. Kołakowski, w: *Filozofia XVII wieku*, red. L. Kołakowski, Warszawa 1959, s. 397 i n.

⁸ Zob. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1988, s. 227-229. Por. także J. Gray, *Liberalizm*, tłum. K. Dziubecka, Kraków 1994, s. 8. U Graya egalitaryzm rozumiany jest jednoznacznie jako stanowisko moralne i polityczne, założona równość wszystkich ludzi nakazuje odrzucić wszelkie porządki prawne i ustroje polityczne, w których przyjmuje się różną wartość ludzi.

finiował ją jako prawo każdego do wolności, o ile nie narusza ona wolności innego człowieka⁹. Minimum wolności działania wyznaczają ramy prawne, w których określa się zarówno to, co dozwolone, jak i całkowicie zakazane pod groźbą sankcji.

Biorąc pod uwagę różnice w zdolnościach pomiędzy ludźmi oraz odmienne nastawienie do wysiłku i konsekwencji w realizacji jednostkowych celów, można oczekiwać, że skutki ich skoordynowanych działań będą rozmaite, wliczając w to jeszcze nieprzewidziane konsekwencje. Jeśli ludzie poprzez swe działania stają się nierówni w sensie moralnym, nie mówiąc o innych właściwościach, to co znaczyłoby, że należy ich traktować jak równych?¹⁰. Sama formuła „równym równo, nierównym nierówno” nie przesądza tego, co jest podstawą nierówności i tego, czego dotyczy równość, jednakże Arystoteles wymienia cztery istotne czynniki dla określenia praw politycznych: wolne urodzenie, przynależność do znakomitego rodu, majątek i cnotę¹¹.

Inne rodzaje równości, takie jak równość ekonomiczna rozumiana jako równość dobrobytu albo równość zasobów nie dają się pogodzić ze sprawiedliwością rozdzielającą rozumianą w sensie arystotelesowskim. Ich realizacja wymagałaby albo redystrybucji opartej na progresywnej skali podatkowej albo rewolucyjnych konfiskat majątku¹². Zwolennicy takich rozwiązań najczęściej odwołują się do kategorii potrzeby, będącej w ich przekonaniu podstawą domagania się równości ekonomicznej. Cytowany zwykle w tym przypadku jest Marks, który w *Krytyce programu gotajskiego* proponował nową zasadę dystrybucji społecznego bogactwa odnoszącą się do społeczeństwa komunistycznego, a mianowicie: każdemu według potrzeb. Jednakże, jak stwierdza M. Walzer: „Maksyma Marksowska jest całkowicie bezużyteczna w kwestii dystrybucji władzy politycznej, zaszczytu i sławy, jachtów i rzadkich książek, wszelkiego rodzaju pięknych przedmiotów. Nie są to rzeczy, których, ściśle biorąc, potrzebuje każdy”¹³.

Bliska równości politycznej jest wolność prawna. Według Kanta ma ona sens tylko wtedy, gdy zakres wolności określony w ustawie obejmuje każdego

⁹ Zob. *Social Statics*, New York 1970, s. 95.

¹⁰ Zob. F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 95 i n.

¹¹ Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 123 i n.

¹² Zob. B. de Jouvenel, *Redystrybucja. Grabież czy ignorancja*, tłum. J. Bereta, Warszawa 2011, s. 45 i n. Zob. także H. Schoeck, *Zawzięć. Źródło agresji, destrukcji i biedy*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2012, s. 269- 297.

¹³ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 2007, s. 52.

obywatela¹⁴. Jednak nie każdy człowiek mieszkający na jakimś terytorium podlegającym władzy państwowej jest obywatelem. Do tego trzeba, żeby był panem samego siebie, to znaczy dorosłą osobą płci męskiej, posiadającą majątek. Niespełnienie tych wymogów oznacza, że jest się tylko podopiecznym prawa¹⁵. W oświeceniowej myśli liberalnej idea obywatelstwa nie ma jeszcze charakteru uniwersalnego, nie pokrywa się z byciem człowiekiem dorosłym¹⁶. W XIX wieku postulat zniesienia wszystkich barier dotyczących prawa wyborczego, wprowadzono niemal do absurdu, we wczesnej pracy *Social Statics* H. Spencer przyznał to prawo nawet dzieciom. Z kolei w XX wieku liberalizm wszelkie cenzusy uznano za nieobowiązujące, kluczowe znaczenie miało jednak przyznanie praw wyborczych kobietom, chociaż nie wydaje się rozsądne przypisywanie tej zdobyczy tylko oddziaływaniu liberalnej doktryny politycznej.

Jak do tego doszło, że postulaty równości ekonomicznej niemal wyparły ideę równej wolności? Najprostsze proponowane wyjaśnienie sprowadza się do tezy, że skoro urzeczywistniono już tę drugą, to następnym krokiem powinno być dążenie do równości. Dodatkowo twierdzi się, że taki proces historyczny jest wynikiem postępu. Dopóki ludzie nie będą sobie równi w sensie ekonomicznym, na nic się im zda równość praw politycznych¹⁷. Jednakże w innej interpretacji, nie tylko podważa się fakt urzeczywistnienia liberalnego ideału równości praw w Europie w drugiej połowie XIX wieku i w wieku XX, to na dodatek ujmuje się opisany proces dochodzenia do równości ekonomicznej jako przejaw regresu¹⁸. Przypomnienie argumentów wysuwanych przez zwolenników szeroko pojętego ideału równości i ich adwersarzy, które były istotą kontrowersji politycznych w wiktoriańskiej Anglii, może przyczynić się do wypracowania bardziej wyważonego stanowiska w kwestii praktycznych implikacji egalitaryzmu oraz ideału braterstwa.

¹⁴ Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, Toruń 2011, Tom V, s. 320-324.

¹⁵ Zob. tenże, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii ale nic nie jest warte w praktyce*, w: tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 134-135. Zob. także, J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Warszawa 2007, s. 229-231.

¹⁶ Zob. R. Koselleck, *Trzy obywatelskie światy? O porównawczej semantyce społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji*, w: tegoż, *Dzieje pojęć. Studia dziejów semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki i W. Kunicki, Warszawa 2009, s. 470 i n.

¹⁷ Zob. W. Sołowiow, *Wykłady o Bogoczości*, tłum. J. Dobierzewski, Warszawa 2011, s. 23-29.

¹⁸ Zob. H. H. Hoppe, *Krótką historia człowieka*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2015, s. 80 i n.

W drugiej połowie XIX wieku liberalizm jako doktryna polityczna na Wyspach Brytyjskich był krytykowany przede wszystkim przez myślicieli i publicystów, których współcześnie określa się mianem konserwatystów. Krytyka ta była wymierzona zwłaszcza w nowe wersje liberalizmu rozszerzające zakres zadań państwa i katalog praw jednostki. Jednym z tych krytyków był James Fitzjames Stephen – znakomity prawnik i polemista odwołujący się do dziedzictwa utilitaryzmu J. Benthama¹⁹. Jaką wolność należy zachowywać, jeśli się jest konserwatystą ewolucyjnym, a nie tradycjonalistą broniącym po prostu status quo?²⁰ Konserwatyzm opiera się na zasadzie głoszącej immanentną niezgodność między wolnością a równością²¹. Czy dotyczy to każdego rodzaju równości? Bez wątpienia jest tak w przypadku równości ekonomicznej. Rozróżnienie równości naturalnej i politycznej pozwala pogodzić przyrodzoną równość wszystkich ludzi z różnymi formami nierówności politycznej. Pierwszy rodzaj równości wyklucza jedynie niewolnictwo z natury. Czy łączenie równości z braterstwem może mieć jakiś polityczny sens? Intencją takiego powiązania jest pragnienie podważenia prawomocności wszelkiego zwierzchnictwa opartego na urodzeniu czy tradycji. Niektóre ruchy milenarystyczne w późnym średniowieczu w i epoce reformacji proponowały alternatywne w stosunku do tradycyjnego uprawomocnienie władzy albo wręcz jej całkowite odrzucenie²². Rewolucja francuska jest dobitnym historycznym przykładem ścisłego związku dążenia do równości z ideą braterstwa. Można zaryzykować tezę, że to właśnie poszerzenie zakresu pojęcia równości odwołujące się do radykalnie pojmowanego braterstwa doprowadziło do wyodrębnienia się myśli konserwatywnej z tradycji liberalnej. Konserwatyści uznają równość za istotny element ładu społecznego tylko wtedy, kiedy wynika ona ze sprawiedliwości wyrównującej, na przykład w sądowym orzekaniu kary, bądź jest synonimem bezstronności w procedurze sądowej, już jednak ogólna formuła mówiąca o równości wobec prawa nie jest bynajmniej

¹⁹ Zob. B. Szlachta, *Konserwatyzm*, w: *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka i W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000, s. 166, zob. także, L. Wroński, *Konserwatywna krytyka wolności Johna Stuarta Milla*, w: *Filozoficzna Refleksja nad kulturą jako próba odpowiedzi na problem współczesności*, red. J. Gazda, S. Ruchała, Katowice 2014, s. 347-363. Por. także G. Himmelfarb, *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*, San Francisco 1990, s. 284-287.

²⁰ Zob. A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 32-38.

²¹ Zob. R. Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality*, Bristol 1986, s. 47.

²² Zob. N. Cohn, *W pogoni za millennium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. 168-258.

przez nich powszechnie przyjmowana²³. Bliska im jest idea hierarchii społecznej uzasadniana religijnie bądź socjologicznie jako wynik ewolucji kulturowej. Konserwatyzm w dziejach nowożytnej Europy pojawia się wtedy, gdy ów hierarchiczny ład się kruszy z powodu roszczeń wysuwanych wobec władzy, jak i przemian w rozumieniu statusu elit politycznych ówczesnej Europy²⁴.

Stephen rozróżnia trzy sensy pojęcia równości. Po pierwsze może ono znaczyć, że wszyscy ludzie powinni jednakowo podlegać prawu, które odnosi się do wszystkich. Zbliżony do tego jest sens postulatu, by prawo było bezstronnie orzekane. Trzecie znaczenie można sformułować następująco: wszystkie korzyści, jakie człowiek zawdzięcza podbojowi natury powinny być zgromadzone jako jeden zasób i podzielone równo między wszystkich²⁵. Wydaje się, że to ostateczne rozumienie równości okazało się najbardziej przekonujące dla zwolenników radykalnych reform prawa wyborczego, a także rewolucjonistów propagujących nowy podział bogactw²⁶.

Przedmiotem analiz Stephena była doktryna J. S. Milla, przedstawiona w eseju *O wolności*. Stanowisko Milla uznawane jest za klasyczne ujęcie liberalnej koncepcji wolności rozwijanej w obrębie tradycji empiryzmu brytyjskiego²⁷. Wpłynęło zarówno na opinię publiczną, jak i twórców teorii liberalnych²⁸.

Równość u Milla jest związana ze sprawiedliwością. Według Stephena podejście Milla do równości oddala go od szkoły utilitarystów, o czym ma świadczyć jego pogląd przedstawiony w *Utylitaryzmie*: „z pojęciem bezstronności blisko spokrewnione jest pojęcie równości. Stanowi ono często składnik pojęcia sprawiedliwości, interweniuje w jej realizowaniu, a dla wielu stanowi jej istotę. W tym jednak wariacie pojęcie sprawiedliwości, bardziej niż w innych, różnie jest u różnych osób, przystosowując się każdorazowo do ich koncepcji użyteczności. *Każdy utrzymuje, że sprawiedliwość wymaga równości, z wyjątkiem wypadków, w których – jego zdaniem – działanie użyteczne wymaga nierówności*”²⁹. Zda-

²³ Zob. R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Washington D. C. 2001, s. 8-9.

²⁴ Zob. K. Mannheim, *Mysł konserwatywna*, tłum. S. Magala, Warszawa 1986, s. 43-61.

²⁵ Zob. J. F. Stephen, *Liberty. Equality, Fraternity*, ed. S.D. Warner, Indianapolis 1993, s. 124.

²⁶ Zob. R. Dahrendorf, *Life Chances. Approaches to Social and Political Theory*, 122-140.

²⁷ Zob. I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życia*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, w: tegoż, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grynberg, D. Lachowska i A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994, s. 251 i n.

²⁸ Zob. D. Spitz, *Freedom and Individuality. Mill's Liberty in Retrospect*, w: J. S. Mill, *On Liberty. Annotated Text. Sources and Background. Criticism*, ed. D. Spitz, New York 1975, s. 232 i n.

²⁹ J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska i A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s. 79.

niem Stephena sens zdania wyróżnionego kursywą, polega na tym, że równość pojmuje się tu niezależnie od zasady użyteczności, z czym Stephen zupełnie się nie zgadza. Rozumienie użyteczności wyrażają tutaj słowa Benthama: każdy liczyć się ma za jednego i nikt za więcej niż jednego.

Stephen utrzymuje, że opinia jakoby sprawiedliwość sprzyjała równości nie może być oparta na doświadczeniu. Według niego równość nie ma szczególnych związków ze sprawiedliwością., z wyjątkiem wąskiego sensu dotyczącego sądowej bezstronności³⁰.

Nie da się ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że jest ona użyteczna w najważniejszych relacjach społecznych, a historia bynajmniej nie potwierdza opinii, że w długim okresie czasu miał miejsce stały postęp w usuwaniu różnic między ludźmi. Jeśli chodzi o najważniejszy z pozostałych sensów pojęcia równości, a mianowicie równą dystrybucję władzy politycznej, to Stephen przyznaje, że w jego czasach święci ona tryumfy, a okazywane jej poparcie ma w sobie coś z religijnego entuzjazmu. Demokracja masowa z powszechnym głosowaniem nie zmieniła natury władzy, tylko jej postać. Nie obejmowała ona swym zasięgiem kobiet. W XIX wiecznej Anglii przyznanie praw wyborczych kobietom w opinii rządzących elit było czymś niewyobrażalnym.

W czystej demokracji klasą rządzącą są ci, którzy umieją manipulować ludźmi oraz ich stronnicy i przyjaciele. Czy Stephen proponuje coś zamiast powszechnego głosowania? Bynajmniej. Nawet jeśli uznać, że jest taki prąd dziejowy, by popierać demokrację, to nie ma powodu, by przed nią uklęknąć i śpiewać hymny pochwalne. Główna niedogodność teorii i praktyki powszechnego głosowania polega na tym, że zmierza ona do odwrócenia naturalnej relacji pomiędzy mądrością i głupotą. Chodzi oczywiście o platońską zasadę, że mądrzy powinni rządzić głupimi³¹. Są oczywiście jeszcze inne różnice między ludźmi, które są uniwersalne, nie da się ich usunąć, a mianowicie różnice wieku i płci. Powszechne głosowanie do pewnego stopnia dałoby się pogodzić z istnieniem naturalnej hierarchii wśród ludzi, gdyby niektórzy mogli mieć więcej głosów niż jeden, jednak takiej możliwości Stephen w ogóle nie rozważa.

³⁰ Zob. J.F. Stephen, dz. cyt., s. 153.

³¹ J. F. Stephen, *Liberty...*, dz. cyt. s. 153-156. W przypadku wychowania dzieci przez rodziców i opieki nad ludźmi niepełnosprawnymi i nieczytelnymi, którzy takiej opieki wymagają, zasadne jest mówienie o posłuszeństwie wobec osób sprawujących kontrolę. Jednak należałoby dopiero wykazać, w jakim sensie sprawują oni władzę i jak ma się ona do władzy politycznej. Zob. R. Lindley, *Autonomy*, London 1986, s. 115-164.

Sam Mill nie miał dobrego zdania o większości bliźnich. „Myślą za nich podobni im ludzie, którzy zwracają się do nich lub przemawiają w ich imieniu pod wrażeniem chwili za pośrednictwem gazet. Nie uskarżam się na ten stan rzeczy; nie twierdzę, by coś lepszego dało się w zasadzie pogodzić z obecnym niskim poziomem umysłowym ludzkości. Lecz nie przeszkadza to bynajmniej temu, że rząd miernoty jest miernym rządem. Żaden rząd tworzony przez demokrację lub liczną arystokrację nie wzniósł się nigdy ani wznieść się nie mógł ponad mierność, czy to w swoich czynach politycznych, czy popieranym przez siebie opiniach, zaletach i postawach umysłu, chyba w tej mierze, jakiej suwerenna Mnogość ulegała wpływowi rad (i w najszcześniejszych okresach zawsze tak czyniła) bardziej utalentowanego lub wykształconego Jednego lub Nielicznych”³². Nie przeszkadza to jednak, by zbiorowość we współzawodnictwie z innymi narodami nie mogła uzyskać ponadprzeciętnego statusu.

„Wielkość Anglii jest obecnie zbiorowa: mali indywidualnie, stajemy się zdolni do rzeczy wielkich tylko dzięki naszemu przyzwyczajeniu do wspólnej akcji, co zadowalnia całkowicie naszych moralnych i religijnych filantropów. Ale ludzie innego pokroju uczynili Anglię tym, czym jest i potrzeba będzie ludzi tego pokroju, aby zapobiec jej upadkowi³³. Stephen natomiast nie widzi powodu, by odmawiać oryginalności większości populacji jego kraju, bądź twierdzić, że jest nudna.

Zdaniem Stephena równość podobnie jak wolność jest wielką nazwą niewielkiej rzeczy. Są dwie przyczyny sprawiające, że w historii nowożytnej Europy pojawia się żądanie równości. Pierwsza to oburzająca pozycja klas uprzywilejowanych w przedrewolucyjnej Francji. Druga to widoczny sukces równości w Ameryce Północnej. Ludzie powinni uznać faktyczne nierówności pomiędzy sobą, tak samo jak równość, tam gdzie ona rzeczywiście istnieje. Mają oni zarówno skłonność do wyolbrzymiania różnic między ludźmi, jak i do ich negocjowania, co jest zawiścią. Równość inaczej niż w przypadku wolności, która jest słowem negacji, wyraża relację. Nie mówi ona nam niczego określonego, dopóki nie będziemy wiedzieć, w czym dane rzeczy mają być równe i czym są one same w sobie³⁴.

Stephen rekonstruuje założenia Milla następująco: 1. Sprawiedliwość wymaga, by wszyscy żyli w społeczeństwie jako równi. 2. Historia wykazuje postęp

³² J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w tegoż, dz. cyt. 212.

³³ Tamże, s. 217-218.

³⁴ Zob. J. F. Stephen, *Liberty...*, dz. cyt. s.162-163.

polegający na odejściu od prawa siły do sytuacji, gdzie rozkaz i posłuszeństwo stają się czymś wyjątkowym. 3. Prawo silniejszego zostało zarzucone w Wielkiej Brytanii i może jeszcze w jednym lub dwóch innych krajach we wszystkich dziedzinach życia, zakłada się, że nie ma ono zastosowania w relacjach między płciami. 4. Dobrze znane fakty dotyczące natury tej relacji wskazują, że w tym szczególnym przypadku to założenie, a mianowicie, że ludzie są równi, jest dobrze uzasadnione. Wszystkie te założenia zostały poddane krytyce przez Stephena. Jeśli dzieci będą traktowane przez prawo na równi z dorosłymi, to rezultat byłby nieskończenie gorszy od barbarzyństwa. Mężczyźni są silniejsi od kobiet, co przejawia się w większej muskulaturze, silniejszym systemie nerwowym i wigorze. Małżeństwo pojęte jako kontrakt nie zmienia tego, że stroną silniejszą jest oczywiście mąż, a żona jest mu podporządkowana jako strona słabsza. Stephen sądził, że kobieta wychodząc za mąż wyrzeka się możliwości podejmowania pracy zawodowej. Według niego, chociaż małżeństwo jest kontraktem, to jednym z jego zasadniczych celów jest rządzenie rodziną. Nie może być w tym przypadku mowy o równości stron tegoż kontraktu. Zupełna równość między mężczyznami i kobietami, doprowadziłaby do tego, że kobiety stałyby się niewolnikami mężczyzn. W małżeństwie nie ma niewolnictwa, jest podporządkowanie, i dlatego też kobiety zamężne korzystają z ochrony prawa. Podporządkowanie, bowiem i ochrona są korelatami. Źródłem błędu jest przyjęcie założenia, że wyrzeczenie się własnej woli na rzecz woli innego człowieka jest zawsze moralną degradacją.

Jeśli chodzi o braterstwo to zwykle łączy się je z filantropią czyli miłością do ludzi. Zdaniem Stephena to nie miłości oczekujemy w większości ludzkich relacji, tylko sprawiedliwości i szacunku. Mill zdaje się wierzyć, że jeżeli wszystkich ludzi uwolni się od ograniczeń i zapewni się im, jak to tylko możliwe równe oparcie, to w naturalny sposób będą traktowali wszystkich jak braci zgodnie pomnażając wspólne dobro. Stephen natomiast utrzymuje, że we wszystkich klasach społecznych zawsze są i będą okazje do okazywania wrogości albo z racji konfliktu interesów albo z powodu odmiennych koncepcji dobra. Każde prawo i zasada moralna muszą oddziaływać bez różnicy, aniżeli równo traktować interesy wielu osób im podlegających. Stephen w ten sposób poprawia standard utilitaryzmu Milla, czyli zasadę największego szczęścia wszystkich. Reguła utylita-

ryzmu w ujęciu Stephena brzmi: największe z możliwych rozszerzenie ideału życia ustanawianego przez osobę ustanawiającą wzorzec³⁵.

Nic bardziej nie odsłania różnicy pomiędzy utylitaryzmem Milla i Stephena niż podejście do problemu poświęcania się. Zwykły utylitaryzm nie jest w stanie wyjaśnić względnego poświęcenia, ani na poziomie motywacji jednostki, ani zachowań ludzkości. Według Stephena bez akceptacji zdania: istnieje Bóg i życie przyszłe, zwykły utylitaryzm nie może wyjaśnić zmiany motywacji egoistycznej na społeczną, bowiem jego maksyma brzmi: „będziesz miłował bliźniego swego i nienawidził swego wroga”. W jaki sposób przejść od moralności utwierdzającej w istnieniu określoną wspólnotę, do moralności uniwersalistycznej? W koncepcjach dziewiętnastowiecznych teoretyków moralności zwykle tłumaczono to w ten sposób, że przez wychowanie i wpływ sankcji społecznych ogranicza się istniejący w każdym człowieku naturalny egoizm i dąży się do wzmocnienia równie naturalnej tendencji do współczucia.

W koncepcji Milla ludzie przez postęp cywilizacyjny dojdą do stanu powszechnej miłości do ludzkości, której wpływ będzie większy od istniejących religii. Dylemat sformułowany przez Stephena ma związek z pytaniem o to, kto jest moim bratem, odpowiedź nań bezpośrednio zależy od odpowiedzi na następne pytanie; czy istnieje Bóg, który troszczy się o ludzką społeczność, jeśli nie istnieje, to moralność jest tylko faktem społecznym. Określone reguły postępowania wspierają ludzkie szczęście, a ostateczną sankcją dla tych reguł wyznacza indywidualny smak. Natomiast, jeśli istnieje opatrność, to moralność przestaje być tylko faktem i staje się prawem. Utylitaryzm opiera się na tym, że ludzie posiadają pewne władze i zdolności oraz życzenia. Dodajmy życie przyszłe a szczęście otrzyma specjalne znaczenie. Dodajmy wiarę w Boga, a cnota przestanie być tylko faktem i stanie się prawem społeczności, której członków można nazwać braćmi w tej mierze, w jakiej stosują się do tego prawa. Istotnym założeniem Stephena, jest twierdzenie, że tam gdzie nie ma prawodawcy, nie ma też i prawa. Widoczny jest tutaj wpływ Hobbesa na jego myśl. Jeśli praktykowanie cnoty jest prawem boskim, dopiero wtedy bycie cnotliwym staje się obowiązkiem. Tam gdzie nie ma prawa, nie może być obowiązku, chociaż można mieć poczucie smaku, że trzeba coś zrobić, jednakże dopiero istnienie prawa pozwala mówić o obowiązku. Miłość do ludzkości bez przyjęcia boskiego prawo-

³⁵ Zob. tamże, s. 169-172.

dawcy staje się kwestią smaku sankcjonowaną przez strach przed nazwaniem kogoś głupcem lub prymitywem przez ludzi, którzy się z tobą nie zgadzają³⁶.

Według Stephena pojęcie ludzkości jest tylko bladym cieniem tego, czym jest jakiś bóg dla innych ludzi. Jednakowoż ludzie nie mają Boga po prostu kochać, tylko zwracać się do niego z bojaźnią i drżeniem. Ogólna konstytucja rzeczy, w której jednym ludziom się powodzi a innym jest źle, nie jest ani sprawiedliwa, ani niesprawiedliwa, po prostu jest. Trudno takie ujęcie podciągnąć pod jakąkolwiek chrześcijańską ortodoksję. Wobec Boga ludzie nie mają żadnych praw, nawet prawa do życia. Wiara w Boga nie jest czymś niemoralnym. Czymś niemoralnym i niemęskim wydaje się Stephenowi bunt wobec nieuniknionego zła oraz gotowość obdarzania uczuciami ludzi bez względu na to, czy w ogóle na to zasługują. Skoro ludzie nie są absolutnie ani dobrzy ani źli, tak dalece nie są dla siebie braćmi, chyba, że braćmi we wrogości, a ta wrogość będzie trwała tak długo, dopóki nie usunie się jej przyczyn. Humanitaryzm czerpie swoją siłę z inspiracji ewangelicznej, ale nawet miłość ewangeliczna, zdaniem Stephena, musi się zatrzymać przy bramach piekła. Na szczęście dla świata, chrześcijaństwo jak wspólnota nigdy nie kierowało się tylko nakazem miłości. Gdyby to miało miejsce, przewróciłoby świat do góry nogami. Chrześcijanie staliby się wtedy zbiorem zaangażowanych komunistów łamiących wszelkie znane maksymy postępowania i unicestwiających w ten sposób ludzkie instytucje³⁷.

Konserwatywna krytyka oczekiwań związanych z urzeczywistnieniem równości wśród ludzi, ujawnia ewidentne słabości koncepcji politycznych, w których równość jest promowana jako docelowy stan, wymagający przede wszystkim szeroko zakrojonych działań legislacyjnych państwa i powiązanych z nimi przemian obyczajowych. Słabości te, co może się wydawać się paradoksalne, mają swe źródło w radykalizmie. Nie trzeba odwoływać się do równości, aby skutecznie walczyć z niesprawiedliwością czy uciskiem. Nawet zasada równości wobec prawa, forsowana bez uwzględnienia faktycznych różnic między ludźmi, może wyrządzić szkody tym grupom (kobietom i dzieciom), które korzystały z ochrony prawa ze względu na swą biologiczną słabość w porównaniu z męską częścią populacji. Ideał braterstwa obecny w humanitaryzmie zapoznaje wrogość i konflikt uznane przez Stephena za nieusuwalne elementy polityki. W konserwatywnym utylitaryzmie wrogość do pewnego stopnia zostaje przezwyjęzona, dotyczy to

³⁶ Zob. tamże, s. 176-196

³⁷ Zob. tamże, s. 198-202.

jednak tylko postępowania jednostek, w moralności publicznej zostaje ona ucywilizowana w imię roztropności i odpowiedzialności rządzących za wspólnotę.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Berlin I., *John Stuart Mill i cele życia*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, w: tegoż, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grynberg, D. Lachowska i A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994.
- Bierdiajew M., *Filozofia nierówności*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2006.
- Cohn N., *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- Dahrendorf R., *Life Chances. Approaches to Social and Political Theory*, Chicago 1979.
- Gajda J., *Sofiści*, J., Warszawa 1989.
- Gray, *Liberalizm*, tłum. K. Dziubecka, Kraków 1994.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.
- Hansen M., *Demokracja ateńska w czasach Peryklesa*, tłum. R. Kulesza, Warszawa 1999.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006.
- Himmelfarb G., *On Liberty and Liberalism. The Case of John Stuart Mill*, San Francisco 1990.
- Hoppe H. H., *Krótką historią człowieka*, tłum. Ł. Dominiak, Warszawa 2015.
- Jouvenel B., *Redystrybucja. Grabież czy ignorancja*, tłum. J. Bereta, Warszawa 2011.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, Tom V Toruń 2011.
- Kant I., *O porządku: to może być słuszne w teorii ale nic nie jest warte w praktyce*, w tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.
- Kirk R., *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Washington D. C. 2001.
- Koselleck R., *Trzy obywatelskie światy? O porównawczej semantyce społeczeństwa obywatelskiego w Niemczech, Anglii i Francji*, w: tegoż, *Dzieje pojęć. Studia dziejów semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki i W. Kunicki, Warszawa 2009.
- Lindley R., *Autonomy*, London 1986.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Łapicki B., *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958.
- Mannheim K., *Mysł konserwatywna*, tłum. S. Magala, Warszawa 1986.
- Meier Ch., *Powstanie polityczności u Greków*, tłum. M. Cichoński, Warszawa 2012.
- Mill J. S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska i A. Kurlandzka, Warszawa 1959.
- Nisbet R., *Conservatism: Dream and Reality*, Bristol 1986.
- Paine T., *Prawa człowieka*, tłum. B. Szlachta, w: *Władza Wolność Prawo*, red. B. Szlachta, Kraków 1994.
- Pufendorf S., *O powinności człowieka i obywatela wedle prawa naturalnego* tłum. L. Kołakowski, w: *Filozofia XVII wieku*, red. L. Kołakowski, Warszawa 1959.

- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford 1988.
- Schoeck H., *Zawiść. Źródło agresji, destrukcji i biedy*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2012.
- Sołowiow W., *Wykłady o Bogocześnictwie*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 2011.
- Sójka – Zielińska K., *Drogi i bezdroża prawa. Szkice z dziejów kultury prawnej Europy*, Wrocław-Warszawa - Kraków 2000.
- Spencer H., *Social Statics*, New York 1970.
- Spitz D., *Freedom and Individuality: Mill's Liberty in Retrospect*, w: J. S. Mill, *On Liberty. Annotated Text. Sources and Background. Criticism*, ed. D. Spitz, New York 1975.
- Stephen J. F., *Liberty. Equality, Fraternity*, ed. S.D. Warner, Indianapolis 1993.
- Tierney B., *The Idea of Natural Rights*, Cambridge U.K. 2001.
- Szlachta B., *Konserwatyzm*, w: *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka i W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 2007.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007.
- Wroński L., *Konserwatywna krytyka liberalnej koncepcji wolności Johna Stuarta Milla*, w: *Filozoficzna refleksja nad kulturą jako próba odpowiedzi na problem współczesności*, red. J. Gazda, S. Ruchała, Katowice 2014.

dr Lucjan Wroński, adiunkt w Wyższej Szkole Finansów i Prawa w Bielsku-Białej.