

Witold Landowski

Krytyka konwencjonalizmu społecznego na przykładzie filozofii społecznej T. Hobbesa i J. Locke'a

Studia Elckie 16/1, 9-26

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

WITOLD LANDOWSKI

**KRYTYKA KONWENCJONALIZMU SPOŁECZNEGO
NA PRZYKŁADZIE FILOZOFII SPOŁECZNEJ
T. HOBBESA I J. LOCKE'A**

Kwestia uzasadnienia społeczeństwa i tym samym jego racjonalności nabrała szczególnej doniosłości w nowożytnej i współczesnej filozofii społecznej głównie na skutek zanegowania obiektywnych podstaw bytu społecznego. To zrodziło trudności teoretyczne, z którymi usiłowali się uporać anglosascy myśliciele. Chociaż poglądy T. Hobbes'a i J. Locke'a są podobne jeśli idzie o zastosowaną metodę czysto konwencjonalnego uzasadnienia bytu społecznego, to jednak ich koncepcje wpisują się w dwie przeciwstawne, aczkolwiek znamienne dla nowożytności tendencje charakteryzujące się, już to dążnością do wzmocnienia państwa aż do jego maksymalizacji, czy wręcz ubóstwienia (statolatrya), już to dążnością do jego pomniejszenia i minimalizacji, czy nawet jego (państwa) negacją. Wydaje się, iż tak różne trendy są przede wszystkim wypadkową odmiennych koncepcji człowieka – którego pojmuje się, albo jako byt w pełni autonomiczny, doskonały i samowystarczalny (trend minimalistyczny), albo sprowadza się jednostkę do ontycznej nicości, a więc do tworu pozbawionego podmiotowości oraz wolności. W takim razie, społeczeństwo złożone z tak pojętych jednostek również będzie tworem pozbawionym autonomii i podmiotowości, gdyż ludzie, składający się na nie, staną się za sprawą czynników odgórnych i zwierzchnich częścią maszyny państwowej. Tutaj jedyną racją istnienia społeczeństwa będzie wyłącznie państwo – dla którego usprawiedliwieniem będzie konieczność zaprowadzenia ładu przy zastosowaniu, tak lub inaczej pojętego, przymusu.

Natomiast w przypadku ubóstwienia człowieka i potraktowania go jako byt w pełni samowystarczalny bardzo trudno byłoby znaleźć wystarczającą i pozytywną rację dla życia w państwie. Nie powinno zatem dziwić, że niektórzy myśliciele nowożytni, wychodząc z błędnych przesłanek antropologicznych, konstruowali takie lub inne hipotezy mając na celu uzasadnienie, nie tyle społeczeństwa, które w myśli anglosaskiej

najczęściej było zredukowane do wymiaru czysto nominalnego, co władzy i państwa. Takie właśnie ujęcie zagadnienia zostało zainicjowane przez T. Hobbes'a oraz J. Locke'a. Jest rzeczą znamioną, iż myśliciele ci genezę państwa wywodzą z hipotezy stanu natury oraz z domniemanej umowy społecznej¹. Natomiast różnią się oni, gdy idzie o koncepcję ustroju i pojęcie władzy politycznej państwa.

Przy omawianiu poglądów autora *Lewiatana* warto zauważyć, iż były one w znacznej mierze inspirowane myślą Kartezjusza. „*Gdyby więc zgodnie z duchem matematyzmu rozczłonkować złożoną rzeczywistość na idee proste i jednoznacznie pojęte, które określałyby jakąś substancję, wówczas i każda jednostka, i państwo stałyby się bytem samym w sobie, jednakowo wyposażone, jako byty samoistne (...) a co za tym idzie – cel sam w sobie, wobec czego podporządkowanie jej państwu jako celowi wyższemu stało się trudne, jeśli nawet nie niemożliwe. Od tej chwili problem polityki (...) będzie polegał na znalezieniu w jednostce jako takiej racji podporządkowania jej czemuś innemu niż ona sama (...) Jasne jest, że dla takiego atomu społecznego, jak jednostka Hobbesa prawo natury jest tylko swobodą wszelkich środków, jakie uzna za dobre, dla zapewnienia sobie własnego dobra. Każdy człowiek mówi Lewiatan – ma z natury prawo do każdej rzeczy. W jaki więc sposób można przy zapewnieniu podobnych swobód stworzyć nowy ustrój społeczny?*”².

Otóż, ów myśliciel, podejmując próbę rozwiązania tego zagadnienia, przyjął w punkcie wyjścia swej teorii domniemany stan natury, jako stan wojny wszystkich ze wszystkimi (*bellum omnia contra omnes*), gdzie człowiek człowiekowi jest wilkiem (*homo homini lupus*). Skoro więc egzystencja w tym stanie jest narażona na ciągle niebezpieczeństwa utraty zdrowia, życia, a najlepszym przypadku majątku – to sensownym będzie opuszczenie owego stanu natury i utworzenie silnego państwa dla zapewnienia bezpieczeństwa. Bo jak mówi ów myśliciel – „*(...) stanem człowieka jest stan wojny każdego z każdym, w którym to przypadku każdym człowiekiem rządzi jego własny rozum i nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, przeto w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka. A wobec tego tak długo, jak trwa to naturalne uprawnienie każdego człowieka do każdej rze-*

¹ Należy zauważyć, iż z takim ujęciem genezy społeczeństwa i państwa wystąpili, jako pierwsi, starożytni sofisci.

² E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe, Warszawa 1968, s. 37.

czy, nie może być bezpieczeństwa dla żadnego poszczególnego człowieka (choćby nie wiedzieć jak był silny lub mądry) i żadnej pewności, że przeżyje czas, jaki zazwyczaj natura pozwala przeżyć ludziom”³.

Przekonanie o potrzebie opuszczenia tego stanu natury (dla własnego dobra) nie jest jednak sprawą łatwą, gdyż jednostki cieszą się w nim pełnią wolności. Ale z drugiej strony to ona właśnie generuje wzajemną wrogość, walkę oraz nienawiść. Ponieważ ten stan permanentnego zagrożenia jest w dłuższej perspektywie czasowej nie do zniesienia, to pojawia konieczność przejścia ze stanu natury do stanu życia w społeczeństwie i państwie na drodze dobrowolnie zawartej umowy – od której nie ma odwołania. W związku z tym jednostki godzą się, pod presją instynktu samozachowawczego, na scedowanie swych nieograniczonych z natury uprawnień na rzecz osoby – monarchy; dzięki czemu jego władza stanie się absolutna i w pełni suwerenna. Ale też, na tej drodze władca miał podjąć zobowiązanie do sprawowania władzy dla dobra, czyli bezpieczeństwa jednostek (społeczeństwa), i zagwarantowania pokoju społecznego⁴. *„Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli. (...) Gdy się to stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem, po łacinie civitas. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu pod władztwem Boga nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może on kształtować wolę wszystkich tych ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w nim tkwi istota państwa (...). Z tego ustanowienia państwa wypływają wszelkie uprawnienia i kompetencje tego, czy tych,*

³ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, w: *Historia myśli politycznej*, Antologia tekstów, Kraków 2000, s. 109.

⁴ „Wreszcie zaś motywem i celem, dla którego człowiek tak zrzeka się i przenosi uprawnienie, nie jest nic innego, niż bezpieczeństwo własnej osoby, życia i zabezpieczenia środków do zachowania tak, iżby nie stało się ono uciążliwe”. Tamże, s. 110.

na kogo została przeniesiona moc suwerena na podstawie zgody całego ludu. (...) A więc ci, którzy poddali się monarsze, nie mogą bez jego pozwolenia znieść monarchii i wrócić do stanu zamieszania, jaki panuje w wielości, w której zerwała się jedność; ani też nie mogą przenieść swej osobowości zbiorowej z tego monarchy, który ją reprezentuje, na innego człowieka czy też na inne zgromadzenie.

(...) Pogląd, że jakiś monarcha otrzymuje swą moc przez ugodę, to znaczy: pod warunkami, wypływa z braku zrozumienia tej łatwej prawdy, że ugody, które są tylko słowami i tchnieniem powietrza, nie mają innej mocy, by zobowiązywać, hamować, przymuszać czy ochraniać kogokolwiek, poza tą mocą, jaka im daje miecz publiczny, to znaczy: nieskrępowana ręka tego człowieka czy zgromadzenia”⁵.

Należy jednak zauważyć, iż w ten sposób jednostki pozbawiły się możliwości jej praktycznego kontrolowania oraz ewentualnego odwołania suwerena (monarchy), przez kogoś innego niż on sam. Bowiem wszystko ma tu być uzależnione od woli władcy, cieszącego się odtąd pełnią praw i wolności. Nie jest to jednak jedyny mankament tej, dość sugestywnej a jednocześnie apriorycznej, teorii za pomocą której Hobbes usiłuje usprawiedliwić instytucję monarchii absolutnej. Na przykład nie wiadomo na jakiej podstawie filozof ten, jednoznacznie negatywnie określił ludzką naturę przypisując jej pierwotnie pełnię uprawnień i wolności. Wydaje się, że czynił to po to, aby poddać krytyce i zanegować normalne (a więc ograniczone) prawa naturalne człowieka; tworząc tym samym warunki do społecznego zniewolenia ze strony absolutnego monarchy. A to zwłaszcza wtedy, gdyby wykazał się on złą wolą i sprzeniewierzył dobru społecznemu. Jeśli nawet taka ewentualność nie była zamysłem tegoż filozofa, to jednak jego poglądy stwarzają realną pokusę, by w sprawach publicznych niegodziwy monarcha (tyran) nie musiał się liczyć się z nikim i z niczym.

Ponadto, zabrakło uwzględnienia faktu potencjalności, dynamizmu i złożoności ludzkiej natury. Ta bowiem została pojęta jako coś statycznego, pasywnego i zasadniczo niezmiennego. Bazując na czysto naturalistycznych przesłankach pojął on człowieka jako byt czysto cielesny i tym samym zamknął go niejako w obrębie niskich, czysto naturalistycznych skłonności oraz egoistycznych pobudek działania. Natomiast racja bytu społecznego, a właściwie racja państwa została zredukowana do takich czynników: jak pokój i bezpieczeństwo. A przecież skądinąd wiadomo, że nie są to wystarczające czynniki usprawiedliwiające istnie-

⁵ Tamże, s. 111-114.

nie władzy politycznej. Przy czym owa racja konieczna została dość specyficznym pojęciem – bo jako antidotum na nieuporządkowaną, dziką rządzą panowania i posiadania.

W związku z tym tylko strach przed ewentualnymi sankcjami karnymi są tu czynnikami tworzącymi tzw. stan społeczny oraz ład. Przy-
mus w tej koncepcji jest głównym atrybutem państwa – które ma być jakby sztucznym człowiekiem, choć większych rozmiarów i większej siły niż jednostka. Choć *de iure* państwo ma bronić i służyć człowiekowi, to *de facto* jest ono zaangażowane w wymuszanie społecznie pożądanych zachowań.

A zatem trudno tu mówić o jakiejś prawdziwie wychowawczej funkcji władzy – gdyż ład ma być tworzony w oparciu o literę czysto konwencjonalnego i woluntarystycznie pojętego prawa. Monarcha bowiem będzie czynił to „(...) co będzie uważał za konieczne, zarówno z góry dla zachowania pokoju i bezpieczeństwa przez zapobieganie niezgodzie wewnątrz kraju i działaniom nieprzyjacielskim z zewnątrz, jak i dla przywrócenia pokoju i bezpieczeństwa, gdy zostaną naruszone. A wobec tego: *decyduje o tym, czego należy nauczać poddanych*”⁶. To jednak może sprzyjać odpodmiotowieniu ludzi w procesie kształcenia i wychowania (lub też tresury) i mechanizowaniu życia społecznego. Na skutek odrzucenia obiektywnych i racjonalnych podstaw prawa brakuje u niego warunków do zaistnienia zdrowych i autentycznych postaw moralnych – zwłaszcza w przestrzeni życia społecznego i politycznego⁷.

Człowiek bowiem jest tu jakby odarty z istotnych atrybutów człowieczeństwa tj. podmiotowości (zwłaszcza względem prawa jakby dla własnego dobra), rozumności i wolności. A to zawsze niekorzystnie odbija się na jakości relacji, tak w obrębie społeczeństwa, jak i na linii jed-

⁶ Tamże, s. 115. Cytat ów świadczy o tym, iż „Hobbes rozumował w interesie monarchii nieograniczonej. Wielbiciel jego dzisiejszy zamierza wyprowadzić władzę prawa z samowładztwa nieograniczonego jednego człowieka – lub pewnej grupy ludzi, małej lub wielkiej – w stosunku do całości społeczeństwa”. H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, dz. cyt., tłum. A. Bosiacki, Warszawa 2002, s. 143.

⁷ Według Hobbessa państwo zawiązuje się na podstawie domniemanej umowy społecznej, ale później opiera się na mocy i sile jednostki (monarchy) lub grupy ludzi dzierżących władzę, którzy za pomocą zewnętrznych strychulców, jakimi są m. in. określone przepisy prawa stanowionego) wymuszają posłuch ze strony poddanych. Brak jest natomiast u niego obiektywnych i głębszych racji dla zawiązania się państwa oraz prawa – które *nota bene* ma charakter woluntarystyczny. Warto też dodać, iż ów woluntaryzm jest istotą rządów opartych na tzw. dyktaturze, czyli tak lub inaczej pojętym dyktacie, wtedy prawo ma obowiązywać nie z uwagi na dobro wspólne, lecz właśnie z uwagi na ów dyktat.

nostka – państwo. Wobec tego jeśli nawet tworzy się na kanwie tej teorii normy określone, jako moralne, to w istocie są one czymś umownym i zmiennym. O ile normalnie rzecz biorąc normy prawa stanowionego są wtórne i pochodne od prawa naturalnego, a ostatecznie boskiego, to u Hobbes'a zależności te ulegają zniesieniu; tak że w konsekwencji pojawia się tendencja do monistycznego pojmowania prawa, gdzie to np. wola władcy staje się jedynym źródłem wszelkiego prawa i ładu⁸.

A zatem biorąc pod uwagę wymienione trudności można zaryzykować stwierdzenie, iż na gruncie tej doktryny nie ma podstaw do zaistnienia głębszych i trwałych relacji społecznych, a to głównie z powodu wadliwej koncepcji człowieka; a co za tym idzie, błędnego rozumienia społeczeństwa i państwa. Bowiem, twory te, jawią się tu jako coś czysto umownego, apriorycznego i czysto pragmatycznego. A przecież, normalnie rzecz biorąc, są to przecież realne, choć oparte na relacjach, byt. Niedostrzeżenie tego sprawia, że filozof ten kładzie przesadny akcent na przyczynę sprawczą życia publicznego, przy jednoczesnym zubożeniu i marginalizacji jego celu. Ponadto, owa przyczyna ulega ujednoznacznieniu, gdyż to przede wszystkim osoba władcy – suwerena ma być *spiritus movens* ładu zbiorowego. Na skutek tego przesunięcia akcentu z suwerenności osoby na suwerenność państwa, jednostki miały zyskiwać na znaczeniu i podmiotowości (obywatelstwo) przez ich związek z państwem⁹.

Natomiast, gdy chodzi o J. Locke'a – to w jego filozofii zawarta jest odmienna wersja tzw. umowy społecznej, opartej na czysto poten-

⁸ „Prawo natury i prawo państwowe obejmują się wzajemnie i są równe w swej rozciągłości. (...) Gdy jakieś państwo zostanie już stworzone, wówczas dopiero te prawa natury stają się rzeczywistymi prawami, nie zaś wcześniej; dopiero wtedy bowiem są one nakazami państwa, a więc prawami państwowymi: jako że władza suwerenna dopiero narzuca ludziom obowiązek, by się tych spraw słuchali. Ażeby bowiem w sporach między prywatnymi ludźmi zdecydować, co jest słuszne, co jest sprawiedliwe i co jest wartościowe moralnie i ażeby temu nadać moc obowiązującą, trzeba koniecznie nakazów władzy suwerennej, trzeba, by były nakładane kary na takich, którzy je przekraczają; nakazy te są częścią prawa państwowego. Prawo natury jest więc częścią prawa państwowego we wszystkich państwach świata”. T. Hobbes, *Lewiatan*, w: *Historia myśli politycznej...*, s. 116. Choć poglądy te nie są jeszcze wyrazem typowego monizmu prawnego, to jednak można je uznać za zapowiedź późniejszego tzw. pozytywizmu prawnego. Ponadto, są one nacechowane woluntaryzmem – który to, jak się wydaje, jest u tego autora przejawem niewiary w możliwości poznawcze i moralne człowieka, by w nim samym i w rzeczywistości dało się dostrzec jakieś istotne, stałe i wiążące treści, które mogłyby potem stać się ideą wzorczą i formalną społeczeństwa i państwa.

⁹ Zob. M. Krąpiec, *Suwerenność... czyja?*, s. 34-35.

cialnym obrazie ludzkiej natury (*tabula rasa*). Wydaje się, że przedstawiona przez tegoż myśliciela wizja społeczeństwa wiązała się w dużej mierze z krytyką nurtów absolutystycznych. Jednakże aprioryczne założenie co do istnienia tzw. stanu natury, czy istnienia natury czystej, niczym niezdeterminowanej, postawiły pod znakiem zapytania zasadność jego teorii. Tym bardziej, że podobnie jak Hobbes sprowadził społeczeństwo do ogólnego terminu określającego sumę aspołecznych jednostek¹⁰. Dla pojętego tak społeczeństwa, któremu nie przysługuje realna bytowość, czymś sztucznym musi się wydawać stan życia w państwie. Bo też miało się ono zawiązać na drodze tzw. umowy społecznej polegającej nie na całkowitym, lecz częściowym – dla uniknięcia absolutyzmu jaki stał się udziałem Hobbes’a – scedowaniu przez ludzi, ich pełnych i niczym nieograniczonych, uprawnień i wolności przysługujących im w stanie natury¹¹ na rzecz (państwa) i jego zwierzchnich czynników. Głównym tego motywem ma być ochrona „świętego” prawa własności, jak również zapewnienie pokojowego współżycia jednostek. Podług tego myśliciela – *„Człowiek rodzi się (...) z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania z wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury w takim stopniu, jakim są do tego uprawnieni wszyscy pozostali ludzie na świecie. Z natury więc dysponuje on władzą nie tylko zachowania swej własności, to znaczy swego życia, wolności i majątku przed wyrządzeniem krzywd czy atakami ze strony innych ludzi, ale też sądenia i karania łamiących to prawo (...) Żadne społeczeństwo polityczne nie może mieć miejsca bez istnienia w nim władzy zachowania własności i karania wszystkich przestępstw w tym społeczeństwie. Społeczeństwo polityczne istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty (...) Jedyńy sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi dotycząca połączenia się i zjednoczenia się z nimi w społeczności, zawarta dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia, a także dla zabezpie-*

¹⁰ Tymczasem „(...) należy podkreślić, że całość nie jest czymś tylko ilościowym, jakimś zestawieniem, czy zsumowaniem części i cząstek, ale przede wszystkim jest czymś jakościowym. Czymś nie tyle materialnym, ile formalnym w bycie”. J. Warszawski, *Uniwersalizm*, dz. cyt., wyd. III, Biała Podlaska 2005, s. 47.

¹¹ „(...) musimy rozważyć stan, w jakim wszyscy ludzie znajdują się naturalnie, a więc stan *zupełnej wolności* w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe, w granicach prawa natury nie pytając nikogo o zezwolenie, bez zależności od woli innego człowieka”. Tamże, s. 123-124.

czenia prawa korzystania z ich własności oraz lepszej ochrony przed ty-
mi, którzy nie należą do wspólnoty”¹².

Powstałe w tej drodze państwo nie wymaga jednak jakichś szczegól-
nych atrybutów siły i mocy, gdyż jednostki, wg niego, nie są z natury
ani złe, ani dobre; i dlatego też nie można powiedzieć, by we wzajem-
nych stycznościach i relacjach dominowała wrogość¹³. Bowiem z natury
ludzie dążą nie do tego, aby sobie szkodzić, lecz do własnej korzyści.
Dlatego też powołaniu państwa towarzyszy – jak można mniemać – nie
tyle entuzjazm, co milcząca zgoda egoistycznie zorientowanych jedno-
stek, poprzedzonej domniemanym wcześniejszym porozumieniem
w sprawie przejścia ze stanu pierwotnego do stanu życia cywilizowane-
go. Z tego tytułu zgoda na państwo i jego władzę jawi się tu jako smut-
na, ale i racjonalna konieczność. Bowiem, jednostki decydują się na ten
ryzykowny krok, aby żyć w obrębie państwa i jego praw, przede
wszystkim ze względu na swoje partykularne interesy oraz egoistyczne
wyrachowanie¹⁴. Bez państwa i jego praw trudno byłoby zachować
i zabezpieczyć posiadany majątek, a oprócz tego samo życie wymaga
skoordynowanych przez władzę polityczną działań mających na celu
opanowanie materialnej rzeczywistości. I właśnie z uwagi na pierwotny
egoizm zawiązujące się między jednostkami relacje są powierzchowne
i efemeryczne. Ponadto, towarzyszy temu także tendencja do przedmio-
towego oraz instrumentalnego traktowania człowieka, zwłaszcza wtedy,
gdy jest on pozbawiony majątku¹⁵.

W rezultacie, tak pojęte państwo – jako twór czysto konwencjo-
nalny, opierający się jedynie na umowie społecznej – pozbawiony jest
wystarczającej racji do swego zaistnienia. Jeśli jednak jakoś ono istnieje,

¹² J. Locke, Dwa traktaty o rządzie, w: Historia myśli politycznej..., s. 126 -127.

¹³ Należy tu podkreślić, iż podług Locke’a o aktualnej i faktycznej kondycji człowieka przesądzają różnego rodzaju czynniki zewnętrzne, gdyż z natury człowiek jest bytem czysto potencjalnym. Trudno zatem tu o jakieś jednoznaczne określenie ludzkiej natu-
ry. W związku z tym otwiera się tu pole do jej (natury) wieloznacznego i relatywnego
pojmowania.

¹⁴ Warto zauważyć, iż taka postawa miała u tego myśliciela ugruntowanie
w atomistycznej koncepcji rzeczywistości, wedle której wszelkie podpadające pod
zmysły jestestwa są tylko zbiorami takich, bądź innych, niepodzielnych w sobie
i bardziej pierwotnych całości.

¹⁵ Wydaje się, że tego typu tendencja przetrwała do naszych czasów w doktrynie libe-
ralnej, którą można rozpatrywać *in abstracto* i wtedy ma ona wydźwięk dość powabny
i sugestywny, lub można to też czynić *in concreto* biorąc pod uwagę faktyczny stan
i różne determinanty życia społeczno – gospodarczego, który często stawiają pod zna-
kiem zapytania zasady państwa liberalnego.

to stosunek obywateli do niego (państwa) jest raczej czysto zewnętrzny i negatywny. Otóż, na kanwie tej teorii jest ku temu podstawa; a także do tego, aby postrzegać państwo jako „zło konieczne”¹⁶. Bo przecież w hipotetycznym stanie natury „Człowiek posiada (...) niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem (...). Człowiek rodzi się (...) z prawem do całkowitej wolności i nieograniczonego korzystania ze wszystkich uprawnień i przywilejów prawa natury w takim stopniu, w jakim są do tego uprawnieni wszyscy pozostali ludzie na świecie”¹⁷. Natomiast w momencie powołania do życia państwa, czy społeczeństwa politycznego ludzie przekazują swe uprawnienia i opartą na nich władzę (imperium) panowaniu takiego czynnika, który jest poza nimi i którego kontrola ze strony obywateli nie jest bynajmniej sprawą łatwą. Jednostki mogą bowiem zmanifestować swą wolność, a raczej swobodę, w momencie powoływania władzy, natomiast później tracą oni często praktyczną zdolność wpływania na nią oraz jej kontrolowania¹⁸. Jeśli zatem jednostki decydują się na ten krok, wiążący się z koniecznością powołania oraz podlegania władzy politycznej, to z uwagi na to, że korzystanie z nieograniczonych uprawnień w stanie natury jest niepewne „(...) albowiem jest on nieustannie narażony na napady innych. Skoro wszyscy, tak jak i on, są królami, a jeden człowiek jest równy drugiemu, nikt zaś ściśle nie przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości, to korzystanie z własności w tym stanie jest bardzo ryzykowne, bardzo niebezpieczne. To zaś powoduje, że chce on zmienić stan, który jakkolwiek cechuje wolność, jest jednak pełen strachu i ciągłych niebezpieczeństw. Oto przyczyna, dla której szuka on społeczeństwa i chce przystąpić do niego wraz z innymi (...)”¹⁹.

¹⁶ Jedną z późniejszych konsekwencji tego, będzie następujące rozumowanie – jeśli państwo nie przystaje do ludzkiej natury i jeśli stanowi ono potencjalne zagrożenie dla zachowanych przez jednostki uprawnień–wolności, to w takim razie, skoro jest ono czymś koniecznym, to niech go będzie jak najmniej. Wydaje się, że tego typu myślenie stoi u podstaw minimalistycznej koncepcji państwa (*minimal state*).

¹⁷ J. Locke, Dwa traktaty o rządzie, tłum. Z. Rau, w: Historia myśli politycznej. Antologia tekstów, Kraków 2000, dz. cyt., s. 124, 126.

¹⁸ Zjawisko to jest wprawdzie nader znamienne dla współczesnej demokracji, ale jego genezę należy upatrywać m. in. w filozofii społecznej tego anglosaskiego myśliciela, który zresztą był w czasach sobie współczesnych rzecznikiem monarchii konstytucyjnej i stanowej. A więc opowiadał się za udziałem w rządach obywateli należących do różnych stanów społecznych. Wydaje się, że poglądy te zapoczątkowały, nie tylko sukcesywne odchodzenie państw europejskich od absolutyzmu monarchicznego, ale także stały się jakby zapowiedzią współczesnej demokracji.

¹⁹ J. Locke, Dwa traktaty o rządzie, w: Historia myśli politycznej..., s. 128.

Takie ujęcie genezy społeczeństwa politycznego oraz władzy jest na pewno sugestywne oraz koherentne, niemniej opiera się na apriorycznej konstrukcji – jakoby rzeczywiście istniał pierwotnie stan natury i jakoby każdy z poszczególnych ludzi był absolutnie wolny, a w samej ich (jednostek) naturze nie było żadnych głębszych podstaw do zawiązania się państwa. W związku z tym nie dziwi, iż państwo istniejąc tu jakby na zewnątrz społeczeństwa przejawia tu jednocześnie skłonność separowania się od ludzi i stawania się tworem autotelicznym. A to stanowi tu potencjalne zagrożenie dla wolności jednostkowych, i to nawet przy jego ograniczonym zakresie władzy politycznej państwa. Oprócz tego, występujące tu jej (władzy) uzasadnienie ma charakter redukcyjny, gdyż podkreśla jedynie rolę i znaczenie tego wszystkiego, co stanowi niezbędne minimum dla powstania państwa – jakim jest ochrona własności oraz zagwarantowanie bezpieczeństwa wewnętrznego oraz zewnętrznego²⁰. Oczywiście te sprawy na pewno mają swoją wagę i normalnie rzecz biorąc stanowią podstawowy warunek normalnego funkcjonowania społeczeństwa. Jednakże, nie usprawiedliwiają one do końca zaistnienia państwa; w związku z tym nie mogą stanowić wystarczającej podstawy dla zawiązania się głębszych, wspólnotowych interpersonalnych relacji.

Wydaje się, że głównym powodem tych teoretycznych niedostatków filozofii społecznej J. Locke’a jest mylna koncepcja człowieka, jako bytu *de facto* czysto zmysłowego i cielesnego²¹. Ta uproszczona antropologia doprowadziła go, jak i wielu innych liberalnych myślicieli, do odrzucenia istotnej treści dobra wspólnego, które przybrało u nich postać prostej sumy partykularnych dóbr oraz interesów – odnoszących się faktycznie do tego, co wymierne, cielesne i namacalne (materializm praktyczny). Później, miała temu towarzyszyć irracjonalna wiara w to, iż do zaistnienia dobra społecznego wystarczą egoistyczne pobudki działania,

²⁰ Warto w tym miejscu nadmienić, iż na takie podejście do zagadnienia nie miały wpływ wywarła zmiana paradygmatu poznania wartościowego i naukowego, z teoretycznego na praktyczno-utilitytarny. To też odbiło się niekorzystnie na coraz bardziej zawężanym pojęciu rozumu oraz jego funkcji poznawczych ograniczanych jedynie do tego, co zmienne, wymierne i namacalne.

²¹ J. Locke wprawdzie nie negował istnienia ludzkiej duszy, jednakże, gdy idzie o ujęcie jednostki w kontekście natury, społeczeństwa i państwa, to operuje czysto zmysłowym obrazem człowieka. W konsekwencji będzie to prowadzić do zamazania istotnej różnicy między nim, a innymi bytami ożywionymi. A dalej może to skutkować tendencją do przedmiotowego oraz instrumentalnego traktowania jednostek, czy to przez tych którzy sprawują władzę, czy przez tych, którzy dysponują znacznym potencjałem majątkowym lub gospodarczym.

aby każdy dążył do swego własnego interesu²². Można zatem powiedzieć, iż racją tej indywidualistycznej koncepcji dobra wspólnego jest egoizm poszczególnych jednostek.

Nadto, warto zauważyć, iż w teorii tej mamy do czynienia ze specyficznym typem racjonalności będącym wyrazem, już to rozumu instrumentalnego, już to zmysłu pragmatycznego. W związku z tym trudno jest tu o bezinteresowne odczytanie obiektywnej rzeczywistości, zwłaszcza w odniesieniu do człowieka i społeczeństwa. W rezultacie byt zbiorowy pozbawiony jest mocnego i trwałego fundamentu – którym jest obiektywna prawda. Bez niej wszelkie próby określenia treści dobra wspólnego, będą mniej lub bardziej arbitralne i konwencjonalne. W tej sytuacji samo posługiwanie się tym terminem (dobro wspólne), w takim lub innym kontekście życia politycznego, na niewiele się tu przyda; jeśli pozbawi się je (dobro) istotnej oraz obiektywnej treści. Wtedy bowiem, nie będzie ono na tyle wiążące, aby stać się przewodnim motywem działania na niwie społecznej. Bez wspólnego celu, analogicznie (a nie jednoznacznie czy wieloznacznie) pojętego życie społeczne będzie musiało ulec redukcji do, mniej lub bardziej, przypadkowych styczności między ludzkich motywowanych jedynie partykularnymi dążnościami i działaniami. Wówczas też praktyczna sfera życia społecznego stanie się podatna na mechanizowanie przez czynniki zwierzchnie oraz różnego rodzaju bodźce zewnętrzne. Natomiast życie prywatne zostanie naznaczone dowolnością i przypadkowością właśnie z uwagi na brak obiektywnego celu. Temu nie zaradzi subiektywne wytyczanie celów, bo będą one miały w tej sytuacji czymś, mniej lub bardziej, dowolnym, a nie wolnym. Wolność bowiem zasadza się na prawdzie, a nie ludzkich stanowieniach i umowach. Natomiast w liberalnej wykładni społeczeństwa, zarysowanej po raz pierwszy przez Locke'a wolność w stanie natury ma być nieograniczona, dopiero z uwagi na wymogi życia publicznego ma być ona poddana legalnemu ograniczeniu. Ponieważ jednak prawo stanowione przez państwo jest w tej koncepcji jest również tworem czysto umownym i sztucznym, to stosowanie się do niego będzie podyktowane lękiem przed ewentualnymi sankcjami karnymi. Z tego też m.in. powodu, państwo i jego instytucje jawią się coś negatywnego. A to zwłaszcza wtedy, gdy identyfikuje się z pewnym przymusem, który bezpośrednio

²² Wprawdzie pogląd ten na tworzenie się dobra społecznego, pojętego jako ogólny dobrobyt, jest bardzo znamieny dla późniejszego radykalnego liberalizmu gospodarczego (leseferyzm), to jednak stanowi on konsekwencję liberalnej koncepcji społeczeństwa i państwa (Locke).

limituje swobody poszczególnych jednostek. Jeśli zatem, mimo to, jest ono jakoś tolerowane, to głównie z uwagi na pobudki natury egoistycznej; z uwagi na lęk przed ewentualną anarchią.

Można zatem powiedzieć, iż próba usprawiedliwienia państwa jako tworu umownego nie powiodła się – u tych prekursorów konwencjonalizmu społecznego – głównie na skutek błędnych założeń antropologicznych oraz przyjęcia apriorycznej konstrukcji tzw. stanu natury; w którym to jednostki miały się cieszyć nieograniczoną wolnością oraz niesamowitymi uprawnieniami niczym bogowie. Ten błąd popełniony na początku musiał doprowadzić do nadmiernego sprobematyzowania racji bytu społecznego. Stąd też, występujące tu racje przemawiające za powołaniem i utrzymaniem państwa, są w zasadzie arbitralne i stosunkowo łatwe do podważenia. Dlatego też teorie te, która później były dalej rozwijane przez innych rzeczników konwencjonalizmu społecznego, skutkuje w praktyce, albo przeakcentowaniem roli i znaczenia państwa oraz jego władzy skupionej niepodzielnie w rękach władcy – króla (Hobbes), albo wiedzie do, mniej lub bardziej, zakamuflowanej anarchii społecznej. A to głównie dlatego, że bierze się tu część prawdy o człowieku, społeczeństwie i państwie za całą prawdę (*pars pro toto*). Wyrazem tego błędu jest m. in. tłumaczenie rzeczywistości społecznej i politycznej, bądź przez przyczynę sprawczą zewnętrzną (Hobbes), bądź przez przyczynę materialną (Locke) – natomiast pomija się przyczynę celową życia zbiorowego. W związku z tym kwestia ukierunkowania całego toku życia społecznego musi stanąć pod znakiem zapytania. A jest to przecież sprawa niebagatelna, gdyż życie zbiorowe pozbawione adekwatnego (względem ludzkiej natury) celu narażone jest nie tylko na ryzyko marnotrawienia sił i energii społecznej, ale także jego wynaturzeniem oraz zanikaniem międzyludzkich więzi.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż dla pełnego zaistnienia oraz należytego funkcjonowania społeczeństwa, państwa oraz prawa niezbędna jest nie tylko dobra wola, ale także dotarcie do adekwatnej, subiektywno-objektywnej racji tychże tworów. A jest nią dobro wspólne analogicznie pojęte. Jeśli dostrzeżemy je (dobro) okiem intelektu w całej jego złożoności; jeśli uwzględnimy, zarówno, jego wymiar przedmiotowy (dziedzina instytucjonalna oraz gospodarcza), jak i wymiar podmiotowy – który wiąże się z rozwojem osobowym w porządku poznawczym, moralnym oraz wytwórczym – to tym samym stanie się zrozumiałym, iż jest ono (dobro) czynnikiem w pełni usprawiedliwiającym, nie tylko zaistnienie, ale też trwanie społeczeństwa, państwa z jego instytucjami, procedurami oraz prawem. W przeciwnym wypadku, gdy zabrak-

nie tego realnego *bonum commune*, jako wspólnego celu, nie pozostanie nic innego, jak oparcie życia zbiorowego na piasku umowy społecznej – co też stało się udziałem doktryny T. Hobbes’a oraz J. Locke’a oraz innych teorii występujących w nurcie owego konwencjonalizmu. Tworzenie społeczeństwa i państwa na drodze czysto umownej jest dość ryzykowne, gdyż owe twory łatwo mogą osunąć się w niebyt, właśnie na skutek słabości relacji je tworzących. Przykładem na to jest sytuacja, gdy jedna ze stron – czy to rządząca, czy rządzona – przestaje się wywiązywać, z określonych obowiązków nie dostrzegając wystarczających racji do tego. Otóż, aby wzajemne obowiązki i uprawnienia mogły być zachowane, trzeba aby strony aktualnych, czy tylko potencjalnych relacji były odpowiednio zmotywowane. W przeciwnym razie, gdyby zabrakło tego motywu – dobra oraz określonych sprawności woli politycznych, to byt społeczny byłby jakby skazany na efemeryczność. To także przekładałoby się negatywnie na kwestię obowiązywalności prawa – czy miałyby ono (prawo) skłaniać ludzi do jego przestrzegania tylko dlatego, że zostało uchwalone zgodnie z określonymi procedurami?

Wydaje się, iż jest to niewystarczające, aby można było mówić o dostatecznej podstawie do prawdziwie ludzkiego, a więc wewnętrznego, wiązania się z tak pojętym prawem. Jeśli bowiem w rozumieniu prawa skupiamy uwagę wyłącznie na jego stronie proceduralnej – formalnej oraz stanowionej – to tym samym pozbawiamy je odpowiedniej (subiektywno-objektywnej) racji do tego, żeby mogło ono naprawdę zaistnieć w sumieniu ludzi, aby stosunek do niego nie był czysto zewnętrzny, albo – co gorsze – by nie było ono postrzegane jako martwa litera. Oparcie prawa jedynie na przymusie i strachu przed ewentualnymi sankcjami karnymi, pozostającymi w domenie państwa i jego władzy, stawia pod znakiem zapytania podmiotowość człowieka oraz generuje niewolniczy typ społeczeństwa²³. A to tym bardziej, gdy państwo identyfikuje się z aparatem przymusu o bardzo rozbudowanym systemie prawnym.

²³ Ten typ społeczeństwa występuje w cywilizacjach orientalnych, gdzie jednostki są zredukowane do bycia częścią większej całości – państwa i o tyle coś znaczą, o ile pozostają w związku z despotyczną strukturą władzy. Największe znaczenie ma ten – względnie ci – którzy są u samego, magicznego źródła władzy. Natomiast, w najgorszym położeniu są jednostki, które są daleko od owego źródła i którzy w żaden sposób nie partycypują we władzy, oni właśnie są niczym; jedyną racją ich egzystencji jest wykonywanie służebnych funkcji względem czynnika lub czynników zwierzchnich.

Wprawdzie w ustrojach o zabarwieniu liberalnym inspirowanych w dużej mierze poglądami J. Locke'a, aparat władzy dysponujący środkami przymusu jest z reguły sprowadzany do niezbędnego minimum, to jednak koncepcja ta zawiera w sobie takie treści – które mogą w konsekwencji doprowadzić do odrzucenia zasad państwa liberalnego i skutkować chęcią budowania państwa autorytarnego, czy nawet totalitarnego. Niezależnie jednak od tego, czy państwo będzie minimalne, czy rozbudowane ponad miarę, to potencjalni prawodawcy nie powinni upatrywać ideału w tym tylko, aby było ono czymś na wskroś umownym i zewnętrznym względem obywateli²⁴. Gdyż wtedy, będzie ono tylko pozornie wiązać jednostki, lub też będzie dla nich martwą literą. Wobec czego może zyskać na atrakcyjności zasada, iż dozwolone jest wszystko, co nie jest zakazane przez prawo stanowione. Otóż, owa zasada generuje postawy amoralne lub też antymoralne, które nie są obojętne na kształt życia społecznego²⁵.

A zatem, do realnego zaistnienia społeczeństwa, państwa oraz prawa trzeba, aby owe twory były zakorzenione w ludzkiej naturze analogicznie pojętej – która przecież nie ma charakteru antyspołecznego (Hobbes), czy aspołecznego (Locke). Ponadto, innym jeszcze błędem jest budowanie teorii społecznej na instynkcie samozachowawczym – niezależnie od tego, czy jego przedmiotem jest życie i zdrowie, czy też dobra materialne (majątek). Wprawdzie w ludzka naturę wpisana jest inklinacja (a nie instynkt) do zachowania życia oraz mienia, ale oprócz tego istnieją w niej także dążności do jego (życia – szeroko zresztą pojęte-

²⁴ Warto w tym miejscu dodać, iż takie postrzeganie państwa jest czymś znamionym dla tych doktryn, które inspirowane są tzw. indywidualizmem. Bowiem „według indywidualizmu jedynie jednostka jest faktem i rzeczywistością (...) Społeczeństwo zaś jest dla jednostki tylko dodatkiem. Elementem wtórnym. Czymś zgoła zewnętrznym, nie jest czymś z jej treści płynącym. Państwo i społeczeństwo jest dla jednostki tylko zewnętrzną koniecznością normującą wzajemne współżycie obywateli, jest czynnikiem ubezpieczającym, instytucją utylitarną i to do tego stopnia, że gdyby jednostka, względnie jednostki, zechciały, przestałyby istnieć tak państwa, jak i społeczeństwa, starczyłoby ku temu zwyczajne rozwiązanie *umowy*, rozwiązanie *kontraktu socjalnego* a jednostki trwałyby *ipso facto* samoistnie, sobie pańsko nadal”. J. Warszawski, *Uniwersalizm*, wyd. III, Biała Podlaska 2005.

²⁵ „W żadnym jednak przypadku – nawet na mocy konstytucji – nie wolno człowiekowi nakazać realizowania normy prawnej, która w swej treści jest zła lub zło dopuszcza. Naczelną deformacją prawa i porządku prawnego jest odstępstwo od dobra – celu (dobra wspólnego) jako podstawy obowiązywalności prawa i zastąpienie tego nakazem płynącym wyłącznie z faktu skonstruowania i uchwalenia normy prawnej bez względu na dobro”. M. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.

go) przekazywania oraz wszechstronnego rozwoju²⁶. Właśnie owe naturalne inklinacje stanowią podstawę prawa naturalnego; one także określają istotną treść dobra zarówno w jego wymiarze jednostkowym jak i społecznym. Jednakże, aby owe dobro, jako analogicznie pojęte mogło stać się aktualnym motywem działania najpierw winno być poznane. Kiedy ów motyw – cel pobudza rozum i wytrąca jednostki z bierności – to wtedy też samo działanie nabiera charakteru podmiotowego. Jeśli tego typu działanie przyporządkowane jest wspólnemu celowi, jakim jest rozwój osobowy, i jeśli dla jego urzeczywistnienia ludzie decydują się na współpracę i współdziałanie – to nie pozostaje to bez pozytywnego wpływu na całokształt życia społecznego.

W takich okolicznościach staje się ono bardziej autentyczne, a społeczeństwo, państwo oraz prawo nabierają podmiotowego charakteru, zyskując tym samym aprobatę ze strony społeczeństwa. Jego upodmiotowienie oznacza, iż to poszczególni ludzie, naturalnie pozostający w różnego rodzaju relacjach, są nie tylko przedmiotami np. prawa, lecz także jego adresatami oraz celem. Urzeczywistnianie tego ideału w konkretnych warunkach życia publicznego zawisłe jest nie tylko od adekwatnej teorii społecznej, ale zależy także od jakości decyzji i działania podejmowanego przez jednostki – które to one przecież stanowią główną przyczynę sprawczą bytu zbiorowego²⁷. A ponadto, są oni przyczyną celową życia zbiorowego – która to nazywano w tradycji przyczyną przyczyn (*causa causarum*). Ona bowiem, co warto jeszcze raz podkreślić, nadaje sens i kierunek do prawdziwie ludzkiej egzystencji, tak w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Niestety, ten teleologiczny (gr. *telos*) wymiar bytu społecznego był (i nadal jest pomijany) w takich ujęciach, które nacechowane są subiektywizmem oraz konwencjonalizmem. Cel przecież, normalnie rzecz biorąc, nie zasadza się na samym tylko myśleniu, czy wymyślaniu sensów oderwanych od ludzkiej natury oraz od rzeczywistości. Gdyby tak było, to ów mienił by się mnogością znaczeń, a oprócz tego stałby się mało czytelnym i nieprzydatnym do zastosowania w praktyce. Innymi słowy, cel pojęty jako coś wieloznacznego przestałby być czynnikiem usprawiedliwiają-

²⁶ Zob. M. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 254.

²⁷ Rola i znaczenie przyczyny sprawczej była podnoszona w wielu nowożytnych teoriach społecznych (np. w filozofii Hobbesa), z tym tylko, że upatrywano ją w czynniku (względnie czynnikach) istniejących gdzieś poza ludźmi i na zewnątrz społeczeństwa. Suponowało to, iż człowiek sam z siebie nie jest zdolny wykrzesać z siebie takiego działania – które byłoby wolne i rozumne; i że tym samym odmawia mu się prawa do bycia przyczyną sprawczą bytu społecznego.

cym działania zakrojone na szerszą, ponad jednostkową i partykularną, skalę. Wówczas też samo działanie oraz dynamizm ciał zbiorowych musiałby ulec wydatnemu osłabieniu, a nawet wynaturzeniu. Aby się zatem przed tym ustrzec, należy przede wszystkim poddać krytyce te wszystkie koncepcje człowieka, które wychodzą z błędnych, apriorycznych oraz czysto subiektywnych przesłanek. Gdyż to właśnie wizja jednostki ludzkiej przesądza o pojęciu celu. Dlatego też warunkiem koniecznym realistycznej teorii społecznej jest integralna koncepcja człowieka, ujmująca go w całej jego złożoności. Wówczas dostrzeżemy w jego naturze nie tylko inklinację do zachowania życia, zdrowia czy majątku i własności; czy też będziemy się zastanawiać nad tym czy jest on (człowiek) z natury dobry, czy zły – ale zobaczymy też inne jeszcze inklinacje do przekazywania życia i do jego wszechstronnego rozwoju w prawdzie, dobru i pięknie. Owe potencjalności oraz zdolności (władze) do ich urzeczywistnienia (ale nie bez pomocy drugich) dają gwarancję i pewność, iż się z tym analogicznie wspólnym celem nie rozminiemy²⁸. A jest sprawa niebagatelna, gdyż ów właśnie odzwierciedla pojęcie ludzkiej natury i co za tym idzie rozumienie tzw. materii społecznej oraz pożądanej formy (ustroju) życia publicznego nie mówiąc już o roli jednostek w jej – zwłaszcza głębszym(moralnym) – urzeczywistnianiu. Aby zatem wymiar życia zbiorowego mógł przybrać w pełni racjonalny charakter, to wszystkie te racje winny być uwzględnione. Bowiem, „*Z filozoficznego punktu widzenia, dla rozumienia bytu społecznego jest ważne to, że sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym (nie umownym), koniecznościowym w swych podstawach (relacje transcendentalne każdej osoby do wspólnego dobra, jako aktualizacja swych osobowych potencjalności). Jednocześnie jest konieczne pojawienie się (zaistnienie) relacji kategoryalnych jednych osób do drugich. Natomiast względnie konieczny jest sam charakter tych relacji tworzących konkretną społecz-*

²⁸ Czym jest ów cel – dobro? „Jest to takie dobro, które jest właściwe wszystkim ludziom, a przez to, że jest dobrem realnym, jest celem i motywem ludzkiego działania, mieści się więc w porządku przyczynowania celowego. Jest zatem wspólnym celem ujawnianym w działaniu prawnym. A co może być dla wszystkich celem wspólnym? Jest nim dobro człowieka. Dobro rzeczywiste, z którego wszyscy mogą korzystać i które przez to się nie umniejsza. Jest więc nim dobro osobowe, czyli rozwój osobowy człowieka, realizujący się przez rozwój jego poznania, doskonalenie moralności, wreszcie rozwój twórczości człowieka. Jeśli człowiek będzie mądrzejszy w swym używaniu rozumu, jeśli w postępowaniu moralnym będzie doskonalszy, jeśli w swych pracach i pomysłach technicznych i artystycznych będzie bardziej twórczy, to nikt na tym w społeczeństwie nie traci, a wszyscy zyskują”. M. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, dz. cyt., s. 253.

ność.

*W wielu wypadkach charakter tych relacji jest jedynie tzw. kategorią historyczną, a więc zależną od kontekstu historyczno-kulturowego*²⁹.

Właśnie takiego pojmowania podstaw życia zbiorowego oraz celu brakuje w teoriach umowy społecznej – będących udziałem m. in. T. Hobbesa, J. Locke’a. Ten mankament, jak się wydaje, występuje także w wielu późniejszych, a także we współczesnych koncepcjach bytu zbiorowego inspirowanych konwencjonalizmem³⁰. Bowiem, redukcyjne pojęcie celu było u tych myślicieli rezultatem błędnej naturalistycznej, a praktycznie materialistycznej, koncepcji człowieka. Oprócz tego, takiemu ujęciu rzeczy towarzyszyło aprioryczne przeświadczenie o zasadniczej jego samowystarczalności – co też w konsekwencji wiodło, już to do radykalnego zanegowania natury społecznej człowieka, już to do jej zneutralizowania. W efekcie tego doszło do nadmiernego sproblematyzowania racji bytu społecznego. I to do tego stopnia, iż na bazie założeń przyjmowanych przez prekursorów konwencjonalizmu społecznego oraz tych, którzy nadal bezkrytycznie przyjmują i powielają wzmiankowane aprioryzmy, adekwatne i zadowalające rozwiązanie tejże kwestii jest nader trudne, jeśli w ogóle możliwe. W tej sytuacji nie pozostaje nic innego jak powrót do rzeczywistości i oparcie bytu społecznego na obiektywnej i realistycznej antropologii.

²⁹ Tamże, dz., cyt., s. 93. Warto tu też zauważyć, że skoro byt społeczny ma nie tylko formę zewnętrzną, ale także wewnętrzną, to winno to znaleźć odzwierciedlenie w jego integralnym poznaniu. Wszakże należy zwrócić szczególną uwagę na te relacje, które mają charakter względnie niezmienny oraz uniwersalny. Bowiem, w przeciwnym wypadku, gdyby doszło do przeakcentowania jego formy zewnętrznej, to wtedy i sam byt społeczny zaczął by się jawić w kategoriach czysto historycznych oraz umownych – nawet co do swej genezy. Tymczasem ów byt jest czymś opartym na ludzkiej, towarzyskiej, społecznej oraz politycznej naturze człowieka, zaś czymś względnym oraz umownym jest wybór konkretnej, przypadłościowej, formy ustrojowej.

³⁰ Żywotność i oddziaływanie owego konwencjonalizmu jest dość zagadkowe, zważywszy że jest on w gruncie rzeczy oparty na hipotezie niemożliwej do udowodnienia.

**CRITICS OF SOCIAL CONVENTIONALISM
ON EXAMPLARS
T. HOBBS' AND J. LOCKE'S THOUGHT**

Summary

The paper shows theoretical difficulties in Hobbes' and Locke's philosophical theory. The attempt at proving legitimacy of society had been made by philosophers turned out to be pointless because of false anthropological presuppositions. Even though the term of human nature in axiological aspect is extremely negative in Hobbes' thought while neutral in Locke's theory but both philosophers define man as a physical, self-directed, self-awareness individual. If such individuals in supposed state of nature have every rights and liberty then arises question of how assign such units to something other than individuals itself, this mean to public institution (state). The anthropological fallacy made the matter over much difficult and justification of social existence impossible, neither account of guarante civil safety do not justify the type of absolutist state or account of protection of property rights do not justify the type existence of liberal state, which has an insufficient competitives and power (minimal state). The state in both cases is rather an alienated from people, which treated public institutions and government as necessary evil in fact. It is since being based on the self preservation (Hobbes) or egoistic self – interest (Locke). In view on basis of social life, the philosophers failed to take spiritual and personal dimesion of human being. They did not notice that human nature is compositive, natural and rational inclinations to live with each others (in community) and humane desire for a versatile, personal development. According to fallacy their conception of society and state only partly is rational but it is a type of pragmatic rationality.