

**Katarzyna Haremska**

---

# **Po pierwsze, przeżyć**

**Studia z filozofii liberalizmu**



Wydawnictwo Naukowe  
Uniwersytetu Pedagogicznego  
Kraków 2011

Recenzent  
prof. dr hab. Justyna Miklaszewska

© Copyright by Katarzyna Haremska & Wydawnictwo Naukowe UP,  
Kraków 2011

redaktor Jolanta Grzegorzek

na okładce umieszczono rysunek kwezała  
(kwezał – ptak, który ginie w niewoli)

ISSN 0239-6025  
ISBN 978-83-7271-650-7

Wydawnictwo Naukowe UP  
Redakcja/Dział Promocji  
30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2  
tel./fax (12) 662-63-83, tel. (12) 662-67-56  
e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Zapraszamy na stronę internetową:  
<http://www.wydawnictwoup.pl>

druk i oprawa  
Zespół Poligraficzny UP, zam. 12/11

Recenzent  
prof. dr hab. Justyna Miklaszewska

© Copyright by Katarzyna Haremska & Wydawnictwo Naukowe UP,  
Kraków 2011

redaktor Jolanta Grzegorzek

na okładce umieszczono rysunek kwezala  
(kwezal – ptak, który ginie w niewoli)

ISSN 0239-6025  
ISBN 978-83-7271-650-7

Wydawnictwo Naukowe UP  
Redakcja/Dział Promocji  
30-084 Kraków, ul. Podchorążych 2  
tel./fax (12) 662-63-83, tel. (12) 662-67-56  
e-mail: wydawnictwo@up.krakow.pl

Zapraszamy na stronę internetową:  
<http://www.wydawnictwoup.pl>

druk i oprawa  
Zespół Poligraficzny UP, zam. 12/11

# Spis treści

Wstęp .....	7
I. ETYCZNE ASPEKTY KAPITALIZMU	
Cnota i kapitalizm. O teorii uczuć moralnych Adama Smitha.....	11
Etyczne aspekty własności prywatnej: John Locke, David Hume, Immanuel Kant .....	19
Spór o „człowieka ekonomicznego” .....	34
Zło kapitalizmu.....	41
II. FILOZOFIA POLITYCZNA LIBERALIZMU	
Czy łatwo być liberałem? .....	63
Monteskiusz – będzie zapomniany.....	69
Friedrich August von Hayek: <i>Gdyby istnieli     ludzie wszechwiedzący...</i> .....	77
Bezradność uczuć. Koncepcja państwa Davida Hume’a.....	82
Granice prawa natury. O paradoksach filozofii politycznej Immanuela Kanta .....	91
O liberalnej koncepcji państwa .....	100
III. O LIBERALNEJ ETYCE I PEDAGOGICE	
Friedrich August von Hayek: <i>Po pierwsze, przeżyć</i> .....	119
O etyce ewolucyjnej Friedricha Augusta von Hayeka .....	128
O koncepcji pedagogicznej Johna Locke'a.....	135
Liberalizm a wychowanie.....	145
Wysoka cena sprawiedliwości .....	154
My, prawdomówni .....	166
Nota edytorska .....	172
Indeks nazwisk .....	173



## Wstęp

Teksty zamieszczone w niniejszym tomie łączy wspólny temat, wszystkie dotyczą liberalizmu. Mówiąc liberalizm, mam na myśli określoną filozofię praktyczną, mianowicie tę szkołę filozoficznego myślenia na temat gospodarki, państwa i życia prywatnego, dla której fundamentalną wartością jest silna, wolna, bytowo i intelektualnie samodzielna, odpowiedzialna za siebie jednostka. Klasycy znali słowo opisujące ów ideał. Współcześnie jednak pojęcia utraciły swoją jednoznaczność i musimy szukać nowych nazw: neoliberalizm, wigizm, leseferyzm, libertarianizm... Kilkanaście artykułów z kilkunastu niezwykle ciekawych dla Polski lat. Zebrałam je w grupy problemowe. Porządek tematyczny okazał się równocześnie zgodny z chronologią powstawania poszczególnych prac. W różnych okresach interesowały mnie bowiem odmienne aspekty filozofii liberalizmu i przez dłuższy czas poświęcałam im swoją uwagę.

Swoje studia zaczęłam od analizy etycznych dylematów kapitalizmu. W efekcie powstało parę tekstów wskazujących na wewnętrzne napięcia w ramach filozofii leseferyzmu. Choć pisane z pozycji zwolennika gospodarki wolnorynkowej, formułowały pewne zastrzeżenia pod jej adresem. Następnie skupiłam się na filozofii politycznej liberalizmu. Wówczas powstały artykuły na temat koncepcji państwa i prawa takich klasyków myśli liberalnej, jak: Monteskiusz, David Hume i Immanuel Kant. Od kilku lat zajmuje mnie problematyka etyczna i pedagogiczna. Z tego ostatniego etapu

moich zainteresowań pochodzą eseje na temat poglądów Friedricha Augusta von Hayeka oraz wypowiedzi poświęcone zagadnieniu wychowania liberalnego, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji pedagogicznej Johna Locke'a. Końcowe teksty zbioru dotyczą etyki normatywnej; ujmują wybrane kategorie etyczne – sprawiedliwość i prawdomówność – w typowej dla liberalizmu perspektywie utylitarystycznej.

Dlaczego liberalizm? Idee liberalne, konsekwentnie wyznawane, uchodzą w Polsce za ekscentryczne. Reakcja sprzeciwu, jaką wywołują, odpowiadała niegdyś mojej młodzieńczej potrzebie buntu. Z upływem lat zmieniałam się. Zniknął towarzyszący mi pierwotnie motyw przewrotnej satysfakcji, małej, prywatnej korzyści. Teraz, wyznaję, jestem liberałem całkowicie bezinteresownym. Powiedziałabym nawet: liberałem wbrew sobie. Niezależnie od własnych skłonności, interesów i upodobań – ulegam sile argumentów. Filozofia liberalizmu dostarcza najbardziej przekonujących odpowiedzi na stawiane przeze mnie pytania. Wśród różnych ofert ideowych współczesnego świata wydaje mi się ona – dzięki swej skromności, realizmowi i umiarkowaniu – po prostu najuczciwsza. Tak uważałam od początku swoich intelektualnych poszukiwań. Z czasem ewoluowały racje, które uznawałam za najbardziej interesujące, podnosiły się i opadały emocje, zmieniał się również styl wypowiedzi, niemniej, jak zapewne Czytelnik zauważy, zasadnicze stanowisko pozostało niezmiennie.

## I. ETYCZNE ASPEKTY KAPITALIZMU





## Cnota i kapitalizm. O teorii uczuć moralnych Adama Smitha

Romantyczne próby, aby sprowadzić całość problematyki moralnej do teorii uczuć, spotkały się w historii myśli etycznej ze znanymi zarzutami. Romantycy oparli świat norm na subiektywnych wskazaniach serca, na zrelatywizowanej do okoliczności zewnętrznych intuicji; pojęcie powinności zastąpili pojęciem spontanicznej ekspresji przeżyć. Zanegowali tym samym istnienie obiektywnego, uniwersalnie obowiązującego, represyjnego wobec jednostki prawa moralnego.

Istnieje też inna, historycznie wcześniejsza, tradycja wiązania etyki normatywnej z emocjonalną psychologią moralności, tradycja wolna od kardynalnych w etyce wad subiektywizmu, relatywizmu i moralnej swobody. Reprezentuje ją – obok Anthony’ego Shaftesbury’ego, Francisa Hutchesona i Josepha Butlera – Adam Smith, postać w tym szeregu myślicieli szczególnie interesująca i nietypowa. Wzór trzeźwego myślenia daleki od pięknoduchostwa Shaftesbury’ego; demaskator natury ludzkiej pozbawiony złudzeń Hutchesona; autor koncepcji głoszącej, że jednostkowe egoizmy, bez udziału motywu życzliwości, o przyznanie znaczenia któremu upominał się Butler, harmonizowane są przez „niewidzialną rękę” rynku ku pożytkowi ogółu.

Smith jest powszechnie znany jako mistrz liberalizmu ekonomicznego, autor świętej księgi leseferyzmu – *Bogactwa narodów* (1776). Zauważmy, że zanim myśliciel zasłużył na miano klasyka myśli ekonomicznej, był już wybitnym filozofem, twórcą niezwykle oryginalnych rozważań z zakresu etyki i filozofii politycznej. Powstały wcześniej traktat *Teo-*

ria uczuć moralnych (1758) dał mu tytuł do pozycji jednego z największych myślicieli swej epoki. Jaka jest relacja między powyższymi utworami? Mimo że dotyczą odmiennych dziedzin ludzkiej aktywności, w obu zawarte zostały prze-myślenia ułatwiające porównanie: określona antropologia, etyka normatywna, filozofia Boga. Z reguły podkreśla się, że autor w ciągu kilkunastu lat, jakie dzielą obie książki, zmienił – i to radykalnie – poglądy filozoficzne. Myślę, że jest inaczej, że *Teorię uczuć moralnych* powinniśmy rozpatrywać jako prolegomenę do późniejszych rozważań ekonomicznych. Smith przez cały czas konsekwentnie łączy teologiczne moralizatorstwo z pochwałą „człowieka ekonomicznego”. Kłopoty interpretatorów wynikają z tego, że owo połączenie na pierwszy rzut oka wydaje się niemożliwe. Dostrzec spójność filozofii praktycznej Smitha – to dla nas niezwykle intrygujące wyzwanie intelektualne.

## I

Kluczem do zrozumienia fenomenu filozofii Smitha, jej fundamentem, jest rozróżnienie dwu ról, w jakich występuje człowiek, i odpowiadających im dwu rodzajów uczuć, jakie żywi. Raz jesteśmy zaangażowani i stronnicy, naszymi postępkami kieruje spontaniczne uczucie samolubstwa; innym razem jesteśmy neutralnymi obserwatorami otoczenia, których reakcje na poczynania innych pozbawione są poprzedniej interesowności, emocjonalnego wzburzenia zmysłów. Raz jesteśmy głównymi bohaterami sytuacji, a raz – neutralnymi świadkami zdarzeń i ich sędziami. Ta druga nasza rola życiowa jest szczególnie ważna z punktu widzenia teorii etycznej. Obserwując własne odruchy moralne na cudze zachowanie, odkrywamy prawidłowości uczuć, prawa rządzące aprobatą i dezaprobatą – obiektywne normy wyryte w naszych duszach. Są to prawa Natury, „przykazania i prawa boskie, obwieszczone przez namiestników, których Bóg powołał w naszych sercach”<sup>1</sup>. Natura zaszczepiła je nam

<sup>1</sup> A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przekł. D. Petsch, Warszawa 1989, s. 242.

jako mechanizm realizacji zamiarów Stwórcy, instrument spełniania Jego woli na ziemi. Tworzą razem spójny system zasad, absolutną hierarchię środków i celów podporządkowanych zadaniu głównemu – szczęściu ludzkości.

Obiektywne i absolutne zasady moralne, które w sobie w miarę nabywania doświadczeń odkrywamy, narzucają nam później sposób oceny samego siebie. W kontakcie z innymi rodzi się wewnętrzny arbiter nas samych, stróż naszej moralności – sumienie. Spontaniczne kryteria, jakie stosujemy w ocenie innych, za jego pośrednictwem zaczynają obowiązywać nas samych. Naturalny dystans, z jakim patrzymy na obcych nam ludzi, zaczynamy stosować w samoocenie. I bywa czasami, że dochodzi do konfliktu między naturalnym uczuciem stronnictwa a naturalnymi zasadami moralnymi, między interesowną naturą człowieka a wyrytymi w nim naturalnymi prawami moralnymi. Lęk przed wyrzutami sumienia, odraza do zła i miłość dobra kierują nas wówczas na drogę cnoty. „Cnota ludzka stoi ponad bólem, ubóstwem, niebezpieczeństwem i śmiercią, nie potrzeba też wielkiej cnoty, by nimi gardzić”<sup>2</sup>. Etyka uczuć staje się etyką rygorystyczną, rygorystycznego przestrzegania zasad.

Otoczenie zdolne jest współodczuwać z bohaterem tylko jego emocje przeciętne. Nadmiar czy niedosyt w tym względzie przyjmowane są przez świadków z niechęcią. Przeciętna, średnia ekspresja uczucia jest normą, która odpowiada ich zdolności do sympatycznych doznań. Musimy okiełznać namiętności, by móc je wyrazić na takim poziomie, jaki odpowiada bezstronnemu widzowi. Przeciętność naszych emocji staje się cnotą. Kryterium cnoty jest pełna zgodność uczuć jednostki i obserwatorów, pełna harmonia ich serc. Reakcje otoczenia stanowią dla nas wyzwanie. Podziw, jaki ma tłum dla ludzi bogatych, rodzi naszą przedsiębiorczość, obojętność mas daje nasze opanowanie, niewrażliwość na intencję – skuteczność. Przeciętne „słabostki” publiczności dają doskonałość bohaterów.

---

<sup>2</sup> Ibidem, s. 87.

## II

Zauważmy, że teoria Smitha udziela jednocześnie odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania etyki: co to jest cnota, skąd o tym wiemy, dlaczego mamy być cnotliwi. Te rozłączne z reguły problemy filozoficzne w systemie autora tworzą błyskotliwie prostą i jednolitą całość. Cnotą jest zgodność naszych uczuć moralnych z sympatycznymi uczuciami bezstronnego obserwatora. Kanony cnoty odkrywamy, obserwując naturalne uczucia moralne, będące reakcją na zachowania innych. I wreszcie, cnotę wybieramy, nawet wbrew spontanicznemu samolubstwu, kierując się uczuciami moralnymi dyktowanymi przez nasze sumienie.

Wśród bodźców posłuszeństwa prawu moralnemu filozof wymienia również religię i wzgląd na sąd Boży, wychowanie i dbałość o własną reputację oraz częstą funkcjonalność cnót na drodze kariery i troskę o osobistą korzyść. Mają one jednak w jego koncepcji charakter stymulatorów dodatkowych, akcydentalnych. Gwarantem cnoty decydującym i uniwersalnym jest władza sumienia, która łamie opór uczuć pierwotnych. Naturalnego systemu zasad strzeżonych przez sumienie nie może podważyć ani siła naszej namiętności, bo są one wyrazem bezstronnych uczuć ludzkości, ani racje jednostkowego pożytku, bo są wyrazem pożytku ogólnoludzkiego, ani próżność filozofa czy młodzieńcza przewrotność, bo są przykazaniami Boga wyrytymi w naszych sercach. Sumienie w systemie Smitha jest istotową cechą człowieka. Gdyby nie jego moc, byłibyśmy „jak dzięki bestie zawsze gotowi do ataku; człowiek zaś przyłączając się do wspólnoty ludzi znalazłby się jakby w jaskini lwów”<sup>3</sup>.

Autor nie mówi, jacy powinniśmy być. Wyjaśnia raczej, że to, jacy jesteśmy, ma swój wyższy sens. Utożsamia etykę normatywną z antropologią. Gwarancją jedności procesu poznania i wyboru są w jego teorii uczuć moralnych uczucia właśnie. Emocje jako źródło wiedzy i motor czynów pełnią tę podwójną rolę lepiej niż rozum praktyczny w analogicznie

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 128.

systemowym intelektualizmie etycznym. Ale, podobnie jak tam, zamiana pytania „dlaczego wybrać cnotę?” na pytanie „dlaczego ją wybieramy?”, uzasadnienia wyboru normy na uzasadnienie faktu wyboru, poddaje system surowej weryfikacji empirycznej i naraża na zarzut etycznej utopijności.

### III

W ramach moralnego systemu Smitha jest miejsce na wiele etosów. Znajduje w nim uzasadnienie duma arystokraty i drapieżność przedsiębiorcy, uduchowienie zakonnika i frywolność żołnierza, ortodoksja moralisty i pragmatyzm polityka, „miękkie” poczucie ludzkości u kobiet i męska wielkoduszność.

Cele, które przyswoili sobie ludzie różnych profesji i pozycji życiowych, będąc bardzo zróżnicowane i wywołując bardzo różnorodne namiętności, naturalnie wytwarzają ich bardzo różne charaktery i obyczaje<sup>4</sup>.

Mimo oczywistych wzajemnych różnic, bohaterzy autora mają widoczny rys wspólny – przepojeni są entuzjazmem, motywowani rozświeclającą ideą, działają z pasją. Są żądni sławy i bogactwa, energiczni i zaradni. Gdy trzeba, potrafią walczyć o swoją pozycję. Filozof natchnął życiem, ziemską namiętnością martwe posągi dotychczasowych idoli. Król i urzędnik, ksiądz i polityk – wszyscy mają coś z przedsiębiorcy.

Smith odsłania korzyści, jakie płyną dla ogółu z istnienia ludzi możnych, bez których nie byłoby porządku w państwie, ukazuje zalety awansujących wytwórców, bez których nie byłoby bogactwa, dostrzega zalety urzędniczej kariery plebejuszy, bez których nie byłoby sprawnej administracji. Autor awansuje warstwy, które dotychczas, choć uznawane za niezbędne, były wzgardzone. Każdy otrzymuje właściwe mu miejsce w strukturze społecznej, okazuje się potrzebny

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 297.

dla realizacji celu Natury. Ponieważ spełniamy swą naturalną rolę, jesteśmy przydatni. A skoro jesteśmy przydatni – jesteśmy cnotliwi. Jak żadna przywara nie może być pożyteczna dla ogółu, tak nic, co pożyteczne, nie może nie być cnotą. Poprzez utożsamienie cnoty z zyskiem społecznym moralność została uzdrowiona.

Sytuacja natury ludzkiej byłaby szczególnie ciężka, gdyby te uczucia, które z samej istoty naszego bytu winny wpływać na nasze postępowanie, nie okazały się w żadnych okolicznościach cnotliwe, albo nie zasługiwały na szacunek i pochwałę ze strony kogokolwiek<sup>5</sup>.

#### IV

Człowiek z opisów Smitha nie wyda nam się zapewne uosobieniem doskonałości moralnej. W swych spontanicznych reakcjach ludzie są samolubni, próżni, krótkowzroczni, raczej zarozumiali niż pokorni, mściwi niż wybaczący. Tej pierwotnej materii uczuć szlachetniejszą postać nadają prawa sumienia. Lecz mimo to nadal mamy wrażenie obcowania z tworem ułomnym, efektem tajemniczego kompromisu natury. Cnota ludzka nie jest cnotą w myśl etyki absolutnej. Jedynym motywem działań Boga jest altruizm, człowiek może kierować się interesem własnym. Bóg ocenia sprawiedliwie, czyli według intencji, człowiek uwzględnia w swych sądach o innych również skutki ich działań, a więc element niezależny od sprawcy, przypadkowy. Bóg interesuje się każdą jednostką, człowiek przede wszystkim sobą i swoimi bliskimi. Bóg rozważa sprawy wieczne, człowiek musi podołać najpierw bieżącym obowiązkom.

Zarządzanie wielkim organizmem wszechświata, troska o powszechne szczęście wszystkich racjonalnych i rozumnych istot jest [...] sprawą Boga, a nie człowieka. Człowiekowi powierzono znacznie skromniejszy dział, lecz dział odpowiedniejszy do ułomnych jego możliwości i ograniczonych władz pojmowania; troska o własne szczęście, o szczęście jego ro-

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 457.

---

dziny, jego kraju; fakt, że myśli jego kierują się do wznioślejszego działu, nie może być wytłumaczeniem z zaniedbania skromniejszego działu [...]»<sup>6</sup>

Prawa uczuć ludzkich i zasady sumienia nie są regułami, którymi kieruje się Bóg. Ich obiektywizm, absolutyzm i rygoryzm ogranicza się do świata spraw ludzkich, a nie do całości bytu. Mimo boskiego pochodzenia, nie są wewnętrznymi regułami Boga.

Natura człowieka w ryzach naturalnych zasad moralnych stanowi o cnocie, a cnota człowieka służy szczęściu ludzkości. Żyjemy w świecie, mówi autor, w którym z decyzji Boga mamy podążać własną, skupioną wokół ziemskich celów i doczesnej pomyślności drogą. Powinniśmy podążać za swoimi przyrodzonymi skłonnościami: egoizmem, stronniczością, podziwem dla możnych. Egoizm jest motorem postępu gospodarczego, interesowność partii stabilizuje państwo, respekt wobec bogactwa i władzy utrwała porządek społeczny. Naśladowanie Boga byłoby sprzeniewierzeniem się prawom przez Niego nadanym, odrzuceniem przydzielonej roli. Świadczyłoby o odwróceniu się od świata, jaki człowiekowi wyznaczono jako teren aktywności, ku światu, na który trzeba dopiero zasłużyć.

\*\*\*

Smith był przekonany, że zamiarem Boga, gdy tworzył nasz świat i uchwalał jego prawa, było szczęście ludzkości. Jego wiara w tym względzie może nam się wszakże wydać ryzykowna, prowokująca do zastanowienia: Dlaczego system zasad moralnych został nadany naturze człowieka dla celu tak utylitarnego, a idea dobra, definicja cnoty i drogi zbawienia – uzależnione od funkcjonalności względem tego celu? Dlaczego uległy odwróceniu tradycyjne zależności: Bóg – człowiek, niebo – ziemia, dobro – szczęście? Człowiek z jego ziemskimi marzeniami doznał w filozofii autora wywyższenia niespotykanego u innych myślicieli teistycz-

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 353.



nych. Specjalnie dla nas powołano odpowiedni system reguł, a obowiązywanie etyki absolutnej zawieszono. Szczęście ludzi zostało przedłożone nad ich doskonałość wewnętrzną, dla której nagrodą mogło być przecież szczęście wieczne.

Sens takiego urzędnienia świata pozostawił Smith ukrytym przed ludzką refleksją. Jego filozofia zdaje się jednak sugerować określone wnioski moralne i wskazówki praktyczne: Nasze życie doczesne nie jest tylko przedśmionkiem do życia wiecznego, wyłącznie próbą charakterów i drogą ku zbawieniu. Świat wokół nie jest epizodem *sub specie aeternitatis*, kosmosem zjawisk i mniemań, światem na niby. Otrzymaliśmy życie jak najbardziej na serio, o które trzeba walczyć, i świat, od którego nie należy się odwracać w oczekiwaniu świata lepszego. Nie wolno nam nie podjąć wyzwania, jakie przed nami stawia Natura. Poszukując idei uniwersalnych, nie możemy zapominać o konkretnych powinnościach dnia codziennego.

Choć ten świat nie jest wszystkim, powstał, aby znaczyć dla nas bardzo wiele. Według jego kryteriów będziemy sądzeni, wstępując do królestwa kryteriów prawdziwych. Choć nie jest absolutem, nie jest pozorem. Choć nie mieszka w nim Bóg, nie jest przez Boga opuszczony. Naszym powołaniem jest wytrwała krzątanina, trud i walka – ku szczęściu ogółu. Teoria etyczna Smitha ukazuje nam, jak radzić sobie z danym nam niedoskonałym światem przy wierze w istnienie świata doskonałego.

Zarówno w największych nieszczęściach publicznych, jak osobistych, mądry człowiek winien uważać siebie, swoich przyjaciół i obywateli swego kraju za żołnierzy wyznaczonych na zgubną placówkę świata; gdyby to nie było konieczne dla dobra całości, nie wyznaczono by ich do tego<sup>7</sup>.

Mamy być sprawnymi funkcjonariuszami powierzonej nam sprawy. Mamy sumiennie spełniać obowiązki, jakie nakłada życie. Zmiana jego praw nie leży w naszej mocy, a ich dobro jest przedmiotem wiary.

**1990**

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 352.

## **Etyczne aspekty własności prywatnej: John Locke, David Hume, Immanuel Kant**

Klasyki liberalizmu uznają obiektywny i uniwersalny charakter prawa własności prywatnej. W ich systemach uzasadnień własność prywatna nie pełni wszakże roli wartości autotelicznej, jest jedynie instrumentem w służbie wolności czy dobrobytu. Prześledzimy trzy fundamentalne tradycje argumentacji na rzecz własności prywatnej. Prawno-naturalna koncepcja Johna Locke'a widzi w niej boskie prawo natury, nadane ludziom dla ich pożytku. Ewolucjonistyczny utylitaryzm Davida Hume'a traktuje własność jako użyteczną konwencję, zawiązaną w toku ewolucji. Prawodawczy rozum w koncepcji Immanuela Kanta czyni z własności prywatnej prawo natury wszystkich istot rozumnych, strzegące ich autonomii.

Wielość tradycji wzmacnia liberalne uzasadnienie własności prywatnej. Język korzyści własnej w wykładzie klasyków współbrzmi z językiem sprawiedliwości. Przekaz biblijny, nauki empiryczne i głos czystego rozumu są tu jednomyślne: własność prywatna jest najskuteczniejszą odpowiedzią na rzeczywistość braku i ludzki egoizm; odpowiedzią, którą dyktuje rozum, akceptuje Bóg i realizuje ewolucja.

### **I. Własność prywatna jako prawo natury: J. Locke**

Punktem wyjścia historii gospodarczej ludzkości jest, zdaniem Locke'a, wspólna własność ziemi i jej naturalnych płodów. Opierając się na przekazie biblijnym, autor stwier-

dza: władcą przyrody jest gatunek ludzki, a źródłem tej władzy – Bóg. Stwórca „dał ziemię synom człowieczym we wspólne władanie”<sup>1</sup>. Przekazując ludziom dar natury, myślał o ich „utrzymaniu i dobrobycie”<sup>2</sup>. Celem władzy nad światem nie jest zatem, jak moglibyśmy się spodziewać, opieka nad nim czy kontynuacja boskiej misji tworzenia. Locke’owska interpretacja Objawienia jest jednoznaczna: posiadliśmy świat na własność wyłącznie dla naszego pożytku.

Jaki rodzaj własności najlepiej realizuje ów cel? Pierwotna jej postać, własność wspólna, nie spełnia – zdaniem Locke’a – naszych oczekiwań. W stanie natury, rozumianym jako sytuacja „zupełnej równości, gdzie naturalnie nie ma żadnej zwierzchności ani jurysdykcji jednego nad drugim”<sup>3</sup>, nie ma osoby prawnej, która mogłaby w imieniu ludzkości czynić użytek z uprawnień, jakie daje prawo własności wspólnej; nie ma podmiotu ogólnego, który mógłby dysponować przedmiotem własności. Konsekwentnie respektowana własność wspólna gatunku w stanie natury jest, zgodnie z rozumowaniem filozofa, prawem bezsilnym, pustym, sprzecznym wewnątrznie.

Przeżycie tymczasem, zauważa Locke, wymaga od nas ekskluzywnego zawłaszczania dóbr natury.

Dziczyna i owoce, jakimi żywi się dziki i nieświadomy żadnych ograniczeń Indianin, który jest użytkownikiem dóbr wspólnych, muszą należeć do niego, co więcej, tak do niego należą, że są częścią jego samego [...]”<sup>4</sup>

Spożywanie płodów przyrody jest ich najprymitywniejszą, ale zarazem najdosłowniejszą prywatyzacją. Naturalna konieczność popycha nas więc ku indywidualnemu zawłaszczaniu dóbr, które z woli Boga były dotychczas wspólne.

---

<sup>1</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł. Z. Rau, Warszawa 1992, ks. II, s. 180.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 181.

---

Czy zawarty w tym kroku element buntu wobec ładu, jaki Stwórca dla nas ustanowił, czyni z pierwotnego człowieka przestępcę?

Czy powie ktoś, że nie był on uprawniony do tych żołądzy czy jabłek, które zawłaszczył, dlatego, że nie dysponował zgodą całego rodzaju ludzkiego na uczynienie ich swoimi? Czyż można mu przypisać kradzież tego, co należało do wszystkich wspólnie? Gdyby taka zgoda była konieczna, człowiek głodowałby niezależnie od obfitości dóbr, jakie Bóg mu nadał<sup>5</sup>.

Z jednej więc strony Bóg dał nam przyrodę na wspólną własność, a z drugiej – obdarzył impulsem do natychmiastowego opuszczenia stanu wspólnego posiadania.

Locke przedstawia szereg racji na rzecz prywatnej własności. Zauważa, że ogrodzenie gruntów, dając właścicielowi wyłączność na plony, motywuje go do intensywnej pracy. Wspólne, ogólnoludzkie władztwo nad światem nie spełniało zadania, jakie Bóg postawił przed ludźmi. Konieczne stało się prywatne zawłaszczenie dóbr naturalnych, zwłaszcza ziemi.

Bóg nadał świat ludziom we władanie. Nadał im go jednak dla ich pożytku i największych wygod, jakie są w stanie w życiu osiągnąć, nie można więc przypuszczać, by zamiarem Boga było, by wszystko zawsze pozostawało wspólne i nieuprawiane<sup>6</sup>.

Wątki utylitarystyczne mają jednak w rozumowaniu Locke'a charakter pomocniczy – służą wyjaśnieniu bądź ilustracji tezy zasadniczej: własność prywatna jest boskim prawem natury, naturalną regułą sprawiedliwości.

W stanie natury ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy **majątku** [podkr. – K.H.]<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 166.

Choć poczucie słuszności własności prywatnej wypływa z ludzkiego namysłu, upoważnienie do niej jest boskie. Choć pochodzenia ziemskiego, zgodna jest z wolą Stwórcy. Choć jest tworem ewolucji społeczeństw ludzkich, jest tworem, który Bóg w swym planie założył. Genealogicznie wtórna, logicznie i ontologicznie pierwotna. Jest formą, do której koniecznie zmierzał naturalny rozwój prawa własności.

Argumentacja Locke'a na rzecz własności prywatnej głosi konieczność prywatyzacji dóbr wspólnych, nie rozstrzyga jednak, kto, w jakim zakresie i na jakich warunkach ma prawo zawłaszczyć owe dobra. Wiedząc, że musi istnieć własność prywatna, trzeba jeszcze wiedzieć, jak legalnie zostać właścicielem. Odpowiedź autora jest wielopoziomowa. Jej punktem wyjścia jest koncepcja samo-własności: „każdy człowiek dysponuje własnością swej osoby”<sup>8</sup>. Będąc właścicielem siebie, jest też właścicielem wytworów własnej aktywności, posiadaczem owoców swojego trudu: „praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego”<sup>9</sup>.

Przedmioty własności są jednak tylko wyjątkowo wyłącznym efektem naszej pracy. W zdecydowanej większości zawierają elementy dóbr naturalnych, a więc pierwiastki wobec nas zewnętrzne. Czy wolno nam zatem zawłaszczyć więcej niż wynoszą efekty naszego wysiłku? Jakie byłoby wówczas źródło tytułu własności? Na pytanie o etyczne racje na rzecz pierwotnego zawłaszczenia dóbr naturalnych Locke odpowiada następująco: „Natura i ziemia [...] dostarczają tylko surowców, które same w sobie są prawie bezwartościowe”<sup>10</sup>. Źródłem wartości darów przyrody staje się dopiero ucieleśniona w nich praca. „Praca tworzy największą część wartości rzeczy, z których korzystamy na tym świecie”<sup>11</sup>. Skoro tak, zasada samo-własności tłumaczy pierwotne zawłaszczenie nie tylko cennej formy, jaką nadajemy przy-

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 192.

rodzie, ale i prawie bezwartościowej przyrodniczej materii; nie tylko postaci, w jaką wcieliliśmy naturę, ale i podłoża, na którym pracowaliśmy. Jedno i drugie staje się własnością pracownika.

Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością. Do tego, co zostało przez niego wydobyte ze wspólnego stanu, w jakim zostało umieszczone przez naturę, jego praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne uprawnienie innych<sup>12</sup>.

Oparty na pracy proces zawłaszczania przyrody obłożony jest dwoma warunkami. Pierwszy wyraża Locke następująco:

Ktoś może tak dalece posługiwać się tym, co pożyteczne dla jego życia, dopóki tego nie zniszczy. Może też tak dalece, dzięki swej pracy, rozciągnąć swoją własność. Cokolwiek znajduje się już poza tym i przekracza jego udział, należy do innych<sup>13</sup>.

Własność prywatna obciążona jest hipoteką. Władza nad przedmiotem nie jest absolutna, właściciel nie dysponuje prawem nadużycia. Jego posiadanie jest zależne; warunkiem, który musi spełnić, jest użytek z przedmiotu. „Nic nie zostało stworzone przez Boga, by psuło się i uległo zniszczeniu”<sup>14</sup>.

Drugi warunek wynika z faktu pierwotnej wspólnoty dóbr i głosi, że zawłaszczające jednostki muszą mieć stały wzgląd na pożytek dotychczasowych współwłaścicieli. Tylko o tyle mogą uszczuplać stan posiadania wspólnoty, o ile nie będzie to dla niej odczuwalne. Nikomu nie wolno zwiększać własnej korzyści kosztem interesu innych. Postulat, aby w procesie zawłaszczania nie pogarszać cudzej sytuacji, przybiera postać prawa do proporcjonalnej części wspólnej puli dóbr. Wyraża je znana Locke’owska zasada *proviso*, któ-

---

<sup>12</sup> Ibidem, s. 181–182.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 184.

<sup>14</sup> Ibidem.

ra pozwala prywatyzować dopóty, dopóki „pozostają jeszcze dla innych nie gorsze dobra wspólne”<sup>15</sup>.

Wynikiem procesu legalnego, a więc respektującego zasadę *proviso* i zasadę hipoteki, zawłaszczania dóbr natury będą pewne różnice majątkowe, a w dalszych konsekwencjach – bogactwo jednych i ubóstwo drugich. „Tak jak różne stopnie pracowitości warunkowały różne wielkości ludzkich majątków, tak wynalazek pieniędzy dał sposobność do utrzymania i powiększania ich”<sup>16</sup>. Sytuacja powyższa jest, jak zauważa filozof, konsekwencją swobodnych transakcji zainteresowanych stron, nie podlega zatem ocenom etycznym. Teoria sprawiedliwości Locke’a ma charakter proceduralny, a nie – wzorcowy; reguły sprawiedliwości dotyczą prawidłowości procesu, a nie jego efektów. Zrozumiałe więc, że aksjologicznego wyjaśnienia wymaga wyłącznie zakres zawłaszczenia pierwotnego i Locke’owska zasada *proviso* ma zastosowanie tylko w odniesieniu do niego.

## II. Pożytek i ewolucja. Koncepcja własności

### D. Hume’a

Wyjaśniając źródła reguł sprawiedliwości, Hume odwołuje się, podobnie jak wcześniej Locke, do koncepcji stanu natury. Fizyczna słabość i niezaspokojone potrzeby zmusiły pierwotnych ludzi do zrzeszenia się. Powstały pierwsze wspólnoty. W opisie genezy społeczeństwa Hume posługuje się kategorią umowy społecznej. Rozumie ją specyficznie: nie jako świadomy cel, przyrzeczenie, kontrakt rozumnych jednostek, ale jako „ogólne poczucie wspólnego interesu; poczucie, które wzajemnie członkowie społeczności ujawniają i które skłania ich do tego, by regulowali swoje postępowanie pewnymi normami”<sup>17</sup>. Owe normy – reguły sprawiedli-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>17</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, t. II, ks. III, s. 215.

wości – powstają stopniowo, w ramach międzyjednostkowych mechanizmów uświadamiania sobie płynących z nich korzyści. Opłacalność zasad sprawiedliwego współżycia jest powszechnie zrozumiała. Ich przyjęcie dokonuje się przy minimalnej dozie refleksji. Rozwiązaniem dla nich alternatywnym byłby zanik wszelkiego ładu – osamotnienie, przemoc, samowola:

bez sprawiedliwości społeczność musi od razu się rozpręgnąć i każda jednostka musi popaść w ten stan dzikości i odosobnienia, który jest nieskończenie gorszy niż najgorsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić w społeczności<sup>18</sup>.

Następnie Hume zastanawia się nad mechanizmem, który zmusił ludzkość do spontanicznego przyjęcia reguł sprawiedliwości. Zauważa, że podstawowym rysem rzeczywistości ziemskiej jest niedobór pożądaných przez ludzi dóbr materialnych. W stanie natury dobra te były zbyt rzadkie w stosunku do podstawowych potrzeb człowieka, w społeczności są zbyt rzadkie w stosunku do jego stale rosnących pragnień. „Chciwość posiadania dóbr dla nas samych i dla naszych najbliższych przyjaciół jest niezasykalna, wieczna, powszechna”<sup>19</sup>. Człowiek skazany jest na dokuczliwy rozdźwięk między tym, czego pożąda, a tym, co posiada. Kolejną okolicznością, która zdecydowała o powstaniu zasad sprawiedliwości, była specyfika natury ludzkiej: powszechnie występujący egoizm i stronniczość. Miłość własnego ja jest istotową cechą człowieka:

przy pierwotnym ukształtowaniu naszego umysłu uwaga nasza najsilniej skupia się na nas samych; a dopiero później rozciąga się na naszych krewnych i znajomych, najsłabiej zaś zwraca się ku ludziom obcym i obojętnym<sup>20</sup>.

Połączenie dążenia każdego człowieka do zaspokojenia własnych potrzeb z niemożnością ich zaspokojenia przez

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 214.



wszystkich tworzyło mieszaną złą dla społeczeństwa, rozsadzającą jego porządek. Ludzkość stanęła w obliczu wojny. Do konfliktu jednak nie doszło; potrafiliśmy mu zapobiec. Rozwiązaniem, na które „wpadliśmy”, było prawo własności.

Nie można wątpić, że konwencja, której mocą zostaje określona własność i zapewniona stałość posiadania, jest najbardziej nieodzowna spośród wszelkich warunków, by zawiązało się ludzkie społeczeństwo; nie można też wątpić, że gdy nastąpi zgoda co do ustalenia i przestrzegania tej reguły, to niewiele albo zgoła nic nie brak do tego, by zaprowadzić doskonałą harmonię i porozumienie<sup>21</sup>.

Prawo własności prywatnej nie ma charakteru absolutnego, jest zrelatywizowane do natury rzeczywistości ziemskiej oraz natury ludzkiej.

Powiększcie dostatecznie życzliwość ludzi czy też szczodrobliwość natury, a uczynicie sprawiedliwość bezużyteczną, wprowadzając na jej miejsce cnoty bardziej szlachetne i błogosławieństwa bardziej wartościowe<sup>22</sup>.

Ze względów antropologicznych i kosmologicznych konwencja dotycząca stałości posiadania musiała się pojawić. Zdolność do powściągnięcia egoizmu w imię większych korzyści, które ujawnia rozum, czyni własność prywatną możliwą; ułomność natury ludzkiej i nieusuwalne ubóstwo świata czynią ją konieczną.

Pierwsze prawo sprawiedliwości ustala nienaruszalność własności prywatnej. Aby mogło ono praktycznie funkcjonować, niezbędna jest zasada dodatkowa: reguła ekskluzywnego rozdziału dóbr. Kto może legalnie nabyć prawo do dobra w momencie, gdy zaczyna obowiązywać konwencja ustalająca stałość jego posiadania? Hume rozważa rozmaite możliwości. Zastanawia się, co by było, gdyby każdy posiadał to, co mu najbardziej odpowiada, czego pragnie, co mu jest potrzebne. I odpowiada:

---

<sup>21</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 220.

Ale ta sama rzecz może nadawać się na użytek wielu jednocześnie ludzi; a poza tym reguła takiego posiadania podlegałyby tak wielu sporom, a ludzie zaś tak są stronni i tak kierują się uczuciem, rozstrzygając takie spory, że taka luźna i niepewna reguła nie dałaby się absolutnie pogodzić z pokojowym życiem społeczności ludzkiej<sup>23</sup>.

Reguła pierwotnego zawłaszczenia musi zatem odwoływać się do praw ludzkiej natury, do nawyków umysłu, skojarzeń wyobraźni, a nie do bezpośredniej użyteczności jednostkowej (prawo do tego, czego potrzebuję), publicznej (prawo do tego, z czego zrobię najlepszy użytek) czy sprawiedliwości (prawo do tego, na co zasługuję). Jej główną zaletą musi być jednoznaczność interpretacyjna, umiejętność pozyskania powszechnej akceptacji, zdolność natychmiastowego działania. Główną zaś wadą byłaby konfliktogenność, niemożność zaprowadzenia ładu społecznego. „Trzeba tu rządzić się regułami, które są bardziej ogólne w swym zastosowaniu i bardziej wolne od wszelkiej wątpliwości i niepewności”<sup>24</sup>.

W obliczu tych trudności Hume opowiada się za prawem własności dla aktualnego posiadacza:

najbardziej naturalnym wyjściem jest, iżby każdy mógł stale korzystać z tego, czego w aktualnej chwili jest posiadaczem, i żeby własność czy stałe posiadanie związane było z tym posiadaniem bezpośrednim<sup>25</sup>.

Za takim rozwiązaniem przemawiają prawa wyobraźni. Wyobraźnia przyporządkowuje ludziom rzeczy, które już posiadają. Reguły asocjacji wiążą nas czułym uczuciem z aktualnie posiadanymi rzeczami, a otoczenie obdarzają zrozumieniem dla tego związku:

to samo upodobanie do porządku i jednostajności, które rozmieszcza książki w bibliotece i krzesła w sali, działa również,

---

<sup>23</sup> Ibidem, s. 228.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 240–241.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 229.

gdy chodzi o formowanie się społeczności i o dobrobyt ludzkości; w ten sposób mianowicie, że kształtuje regułę ogólną, dotyczącą stałości posiadania. Ponieważ własność kształtuje stosunek między osobą a rzeczą, to naturalne jest, iż opieramy ten stosunek na jakimś stosunku wcześniejszym; że zaś własność nie jest niczym innym niż stałym posiadaniem, zapewnionym przez prawa społeczności, przeto jest rzeczą naturalną, iż dodajemy ten stosunek do obecnego posiadania faktycznego, które jest stosunkiem podobnym do własności<sup>26</sup>.

### III. Własność prywatna jako idea rozumu praktycznego: I. Kant

Kant odrzuca potrzebę empiryzmu dla uzasadnień z zakresu filozofii państwa, potrzebę, która uwidoczniła się w poglądach politycznych Locke'a i Hume'a. Ani antropologia, ani historia powszechna nie dostarczają uzasadnień dla Kantowskiej filozofii prawa. Jej treść stanowią aprioryczne zasady rozumu praktycznego. Czysty rozum dyktuje nam reguły sprawiedliwości: uniwersalne i bezwzględnie obowiązujące – prawa natury istot rozumnych.

Podstawowym prawem natury jest wolność abstrakcyjnie rozumianego podmiotu. Tylko jednakowy, maksymalnie szeroki zakres wolności zewnętrznej wszystkich jednostek spełnia Kantowski test uniwersalizacji. W takich warunkach arbitralne wole zostają pojednane zgodnie z ogólnym prawem wolności: „działaj zewnętrznie w taki sposób, aby wolny akt twojej woli mógł współistnieć z wolnością każdego innego zgodnie z powszechnymi normami”<sup>27</sup>. Podstawowym zatem celem państwa jest stanie na straży prawa, dzięki któremu „panuje największa wolność, [...] przy jednoczesnym najdokładniejszym określeniu i zapewnieniu granic tej wolności, tak aby mogła ona współistnieć z wolnością innych

<sup>26</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>27</sup> I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przekł. W. Galewicz, Kęty 2006, s. 43.

ludzi”<sup>28</sup>. Oto kryterium prawomocności wszelkiego prawa stanowionego. Stosunek do własności prywatnej jest konsekwencją powyższych rozstrzygnięć.

Własność prywatna jest nieodzownym elementem ładu wolności. Przypuśćmy – mówi Kant – że własność prywatna nie istniałaby. W jaki wówczas sposób podmiot mógłby czynić użytek ze swej wolności? Byłby bezradny, jego wola nie dysponowałaby narzędziami uzewnętrznienia się, jego wolność nie mogłaby się urzeczywistnić.

Przedmiotem mojego wyboru jest bowiem coś, czego używanie jest fizycznie w mojej mocy. Otóż gdyby używanie tego przedmiotu pod względem prawnym mimo to nie było w mojej mocy, tzn. gdyby nie mogło współistnieć z wolnością każdego [innego] zgodnie z powszechną normą (czyli było niesprawiedliwe), wówczas wolność sama pozbawiałaby się [możliwości] użycia zdolności wyboru w stosunku do pewnego przedmiotu; wykluczałaby bowiem jakąkolwiek możliwość używania pewnych dających się używać przedmiotów, tzn. pod względem praktycznym unicestwiałaby je i czyniła z nich *res nullius*, [tak byłoby,] mimo iż *formaliter* zdolność wyboru zgadzałaby się z wolnością przysługującą każdemu w granicach powszechnych norm<sup>29</sup>.

Z punktu widzenia Kantowskiej nauki o prawie byłaby to sytuacja niedopuszczalna, godząca w naczelną regułę prawną.

O ile zasada równego i maksymalnie szerokiego zakresu wolności zewnętrznej dla każdej istoty jest podstawowym prawem naturalnym, prawo własności – jako jej bezpośrednia konsekwencja – jest prawem natury drugiego stopnia. Zauważmy, że przejście od prawa wolności do prawa własności, jakie dokonuje się w Kantowskiej filozofii politycznej, opiera się na pozytywnej koncepcji wolności. Kant rozumie wolność zewnętrzną jako domagającą się spełnienia postanowień, uposażoną w moc realizacji planów – jako in-

<sup>28</sup> I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w:] idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, przekł. I. Krońska, Toruń 1995, s. 40.

<sup>29</sup> I. Kant, *Metafizyczne podstawy...*, s. 56.

strument woli. Tak rozumiana wolność tożsama jest z autonomią jednostki.

Kant, kreśląc własną wizję stanu natury, zakłada, że dobra przyrody stanowią wspólną własność gatunku ludzkiego. Jednostki miały wspólne prawo użytkować ziemię i korzystać z jej płodów.

Wszyscy ludzie znajdują się pierwotnie (tzn. przed wszelkim prawnym aktem wyboru) w prawowitym posiadaniu ziemi, tzn. mają prawo przebywać tam, gdzie (bez własnej woli) zostali umieszczeni przez naturę lub przypadek<sup>30</sup>.

Pierwotne zawłaszczenie nie jest wówczas rozumiane jako tworzenie zupełnie nowego stosunku prawnego, jako wyłonienie się nieznannej wcześniej normy prawnej. To raczej specyfikacja indywidualnego właściciela spośród wspólnoty współposiadaczy, indywidualizacja wspólnotowych relacji prawnych. Nie jest to rewolucja, niosąca ze sobą zmiany jakościowe, a raczej reforma prawa, które Kant założył jako dane z góry.

Stan naturalny jest stanem nie-prawnym, a ściślej mówiąc, stanem prawa prowizorycznego. Oznacza to, że choć obowiązują w nim powszechne i wolnościowe normy prawne (obowiązują przecież zawsze), to ich moc zobowiązująca nie jest ostateczna.

Ludzie, którzy mają zamiar żyć i pozostawać w tym stanie wolności nieregulowanej przez zewnętrzne normy, nie wyządzają sobie wzajem nieprawości, jeśli się wzajemnie zwalczają [...]; ogólnie jednak dopuszczają się najwyżej nieprawości przez to, że chcą żyć i pozostawać w tym stanie<sup>31</sup>.

W stanie natury naturalne prawo prywatne nie jest wsparte siłą państwa; nie jest uzupełnione prawem publicznym. Bezpośrednią konsekwencją pozycji, jaką w systemie Kanta zajmuje wolność, jest instytucja własności prywatnej, kolejną – państwo.

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 116.

Przy założeniu wspólnotowej własności dóbr przyrody rodzi się zawsze pytanie o prawo jednego ze współposiadaczy do wyłącznego zawładnięcia częścią owych dóbr. Odpowiedź Kanta brzmi jednoznacznie: prawo ma każdy, kto tego dokona jako pierwszy. Tytuł prawny otrzymujemy wraz z dokonaniem się czynu.

Ten postulat można nazwać normą zezwalającą (*lex permissiva*) praktycznego rozumu, nadającą nam uprawnienie, którego nie moglibyśmy wyprowadzić z samych tylko pojęć prawa. Norma ta uprawnia nas do tego, aby nakładać na innych zobowiązanie, którego inaczej nie mieliby, mianowicie zobowiązać ich do powstrzymywania się od używania pewnych przedmiotów naszego wyboru, ponieważ my wcześniej wesliśmy w ich posiadanie<sup>32</sup>.

Przy ograniczonych zasobach ziemi narodziny własności prywatnej pogarszają sytuację wspólnoty. Trudno oczekiwać, że współtowarzysze dobrowolnie przystaną na to, aby zostać wykluczonymi ze wspólnego dotychczas władania; pierwotne zawłaszczenie ma charakter aktu jednostronnego. Jest wyzwaniem rzuconym wspólnocie; triumfem sprytu i siły, który otrzymał sankcję prawną. Jedynym usprawiedliwieniem zasady „kto pierwszy, ten lepszy” jest w systemie Kanta waga, jaką dla ludzkiej autonomii ma własność prywatna. To wolność wymaga własności prywatnej. W jej imię Kant zaakceptował najskuteczniejszy mechanizm generowania własności i zarzucił pytanie o etyczny wymiar tego procesu.

\*\*\*

Traktując dobra natury jako wspólną własność ludzkości, zakłada się pierwotniejszy akt daru oraz towarzyszące temu aktowi intencje ofiarodawcy. Cel, jaki przyświecał prawodawcy własności wspólnej, stanowi zobowiązanie dla obdarowanych. W systemie Locke’a wyraża się ono zasadą *provisio* oraz powinnością czynienia pożytku z zawłaszczanych dóbr. Zobowiązanie to przechodzi na późniejszych

---

<sup>32</sup> Ibidem, s. 57.

prywatnych posiadaczy w postaci hipoteki na ich własności. Tylko pod warunkiem respektowania tych zobowiązań można uznać pojawienie się własności prywatnej za proces legalny.

O naturalnych normach ograniczających pierwotne zawłaszczenie nie ma mowy, jeśli przyjmuje się, że przyroda pierwotnie była bezpańska. Zawłaszczając ją, tworzymy normę prawną, która jest nową jakością, nową kategorią bytu. Pojedyncza norma, jak widzieliśmy w opisie Hume'a, spontanicznie przekształca się w ogólną regułę, otoczoną powszechnym szacunkiem. Prywatyzując dobra niczyje, nie odbieramy nikomu uprzednio posiadanych uprawnień, przed nikim też nie musimy się rozliczać z użytku, jaki czynimy z ustanowionego prawa. Dopiero na gruncie takich założeń możliwa jest obrona absolutnego charakteru prawa własności.

Obojętnie, czy przyrodę potraktujemy jako *res omnium*, czy jako *res nullius*, własność prywatna na arenie dziejów dopiero musi się pojawić, a jej zaistnienie musi być poprzedzone aktami zawłaszczenia. Kwestia nabycia tytułu pierwszego właściciela jest problemem filozoficznym. Cały późniejszy cykl powstawania i wymiany tytułów własności to zagadnienie natury wyłącznie technicznej; oczywista konsekwencja władzy, jaką w odległej przeszłości posiadł pierwszy właściciel. Kto ma zatem prawo zawłaszczać, jakie racje stoją za tym, że właśnie ta, a nie inna osoba staje się legalnym władcą wydzielonego fragmentu natury? Ogólnie rzecz biorąc, istnieją dwa typy uzasadnień pierwotnego zawłaszczenia: tytuł prawny do własności dóbr naturalnych uzyskujemy poprzez trud przekształcenia ich bądź, po prostu, poprzez fakt wzięcia ich w posiadanie.

Oparta na pracy koncepcja Locke'a jest najpełniejszą obroną pierwotnego zawłaszczenia, jaką sformułowała filozofia liberalizmu. Jednak nawet ona okazuje się bezradna wobec faktu, że pierwotny zawłaszczyciel żądał od przyrody więcej niż sam wnosił. Koncepcje Hume'a i Kanta sytuują się

---

w tradycji, która legalność pierwotnego zawłaszczenia wywodzi z *ocupatio*: ten ma prawo własności, kto zawłaszczy najskuteczniej, najszybciej, bezkonfliktowo; kto najpełniej przysłuży się prywatyzacji przyrody. Prawo sankcjonuje *status quo*, norma legalizuje rzeczywistość. Kryterium prawomocności jest fakt zaistnienia. Cel, jakim jest powszechna własność prywatna, tłumaczy środek, jakim jest pierwotne zawłaszczenie. Argumentacja na rzecz prawa własności prywatnej ma rozgrzeszyć brak etycznych racji, które sankcjonowałyby narodziny tego prawa.

**2001**



## Spór o „człowieka ekonomicznego”

### I

Adam Smith, studiując dzieje gospodarcze oraz przyglądając się życiu codziennemu współczesnych mu ludzi, doszedł do wniosku, że chaos relacji społeczno-gospodarczych jest tylko pozorny, że w motywach i reakcjach poszczególnych jednostek, niezależnie od miejsca oraz czasu ich życia, występuje uderzające podobieństwo. Istnieje zatem natura ludzka. Wśród jej stałych cech autor wymieniał: skłonność do wymiany; postrzeganie pracy jako ofiary, która domaga się finansowej rekompensaty; nastawienie na korzyść własną; utożsamienie egoistycznego interesu z awansem materialnym, a celu życia – z sukcesem gospodarczym<sup>1</sup>. Kapitałiści pragną powiększyć zysk; pracownicy najemni – otrzymać możliwie wysoką pensję; konsumenci – tanio nabyć poszukiwane dobra.

Czy rozwinięta przez Smitha teoria „człowieka ekonomicznego” wyczerpuje opis ludzkich skłonności? Friedrich August von Hayek jest przekonany, że tak. Píše:

Dla wszystkich praktycznych celów o zachowaniu człowieka wciąż możemy więcej dowiedzieć się z *Bogactwa narodów* niż z większości bardziej pretensjonalnych współczesnych traktatów na temat „psychologii społecznej”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1954, t. I, s. 21–22, 42–43, 432–434.

<sup>2</sup> F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przekł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 19.

Opinię Hayeka podziela większość liberałów. Ich zdaniem egoizm jest uniwersalną cechą człowieka, a koncepcja *homo oeconomicus* – uniwersalnym modelem zachowań. Są pod tym względem następcami Jeremy’ego Benthama, który uważał, że element kalkulacji tkwi w każdej sferze ludzkiej psychiki, nawet w sferze namiętności<sup>3</sup>. W ich oczach jedynie kapitalizm pozwala ludziom wyrazić się w pełni, a walka z nim jest walką z istotą gatunkową człowieka.

Chciwość właściciela niewolników, pana feudalnego czy fabrykanta były podobne. Różniła ich nie motywacja, lecz przekonanie odnośnie do najskuteczniejszych metod mnożenia bogactwa. Gospodarowanie we wcześniejszych epokach miało charakter zwyczajowy, oparte było na tradycyjnych wzorcach postępowania. Dopiero kapitalizm dał narzędzia racjonalizacji żądzy posiadania. Umożliwił optymalizację zachowań gospodarczych. Uwolnił podmioty na rynku z obyczajowych ograniczeń i spowodował, że drogi maksymalizacji dochodów pieniężnych zaczęło dyktować wyłącznie indywidualne rozeznanie sytuacji. W kapitalizmie „człowiek ekonomiczny” ujawnił swe prawdziwe oblicze – pokazał swój dynamizm, bezwzględność i skuteczność.

Materialna zachłanność stanowi rzeczywiście aspekt natury ludzkiej, zauważmy jednak, że – wbrew opinii dominującej wśród leseferystów – aspekt ów nie dotyczy wszystkich sfer naszej aktywności, lecz wyłącznie działalności gospodarczej. W tej dziedzinie człowiekiem zawsze kierowały motywacje ekonomiczne. Już starożytni dostrzegli, że wkraczając w domenę życia gospodarczego, zmieniamy się: pozwalamy ujawnić się najniższym emocjom. Jest to proces naturalny, dotyczący każdego, dlatego – przestrzegali – nie należy do niego dopuszczać. Zdaniem Platona, pożądlivość winna zajmować podrzędne miejsce w strukturze ludzkiej

---

<sup>3</sup> Obok zwolenników psychologii utylitarystycznej do grupy tej należą również reprezentanci radykalnego odłamu ekonomii subiektywistycznej (L. Mises), ekonomicznej teorii zachowań (G. Becker) oraz szkoły praw własności (A. Alchian, H. Demsetz, R. Coase).

duży i spełniać polecenia rozumu<sup>4</sup>. Podobnie służebna rola przypadała w Platońskim projekcie idealnego państwa ludziom pożądanym, a więc aktywnym gospodarczo. Wytwórcy i kupcy mieli tam zamkniętą drogę do cnoty; byli warstwą przeznaczoną na stratę, poświęconą dla dobra społecznej całości.

Z krytyki ekonomizmu filozofia klasyczna wyprowadziła postulat odrzucenia w ogóle sfery gospodarczej. Pogarda starożytnych wobec ekonomii brała się ze strachu. Wiedzieli, że zarabianie pieniędzy budzi kolejne pożądania; droga, na którą wkraczamy, zajmując się działalnością gospodarczą, jest bezkresna<sup>5</sup>. Rzadkość dóbr i jej korelat – nienasylenie w którymś momencie przestają być kategorią egzystencjalną, a stają się kategorią kulturową. Opisują już nie stan rzeczywistości materialnej, lecz stan umysłu. Gdy zaczynamy myśleć w kategoriach zysku, nie ma dla nas ratunku. *Homo oeconomicus* pojawia się jako konieczny towarzysz niezaspo-

---

<sup>4</sup> Zwróćmy uwagę, że Platońska koncepcja duszy jako struktury hierarchicznej rodzi potrzebę nauki o wychowaniu. *Państwo* – wielki traktat o sprawiedliwym państwie i sprawiedliwej duszy – jest jednocześnie podręcznikiem społecznej pedagogiki; jest, jak twierdzi Allan Bloom, „podstawowym dziełem na temat edukacji” (A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przekł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 458).

<sup>5</sup> Zob. Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1990, 372 E–373 A, s. 110: „Otóż prawdziwym państwem wydaje mi się to, któreśmy przeszli – ono jest tak jakby ktoś zdrowy. Jeżeli dla odmiany chcecie, to zobaczymy i miasto w stanie zapalenia. [...] Bo tamte rzeczy niejednemu, zdaje się, nie wystarczą, ani tamten sposób życia, tylko przyjdą do tego kanapy i stoły, i inne sprzęty, i przysmaki, i perfumy, i kadzidła, i dziewczęta, i ciastka, a wszystko to aby różnorodne” oraz 442 A, s. 235: „[pożądliwości – K.H.] jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby”. Zob. również Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowskiej Ekonomiki*, przekł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, 1257b, s. 24–25: „Bogactwo, płynące z takiego zdobywania pieniędzy, nie ma granic. Bo jak sztuka lekarska wytyka sobie nieosiągalny cel powszechnego ugruntowania zdrowia [...], tak i przy zdobywaniu pieniędzy cel jest bezkresny, a jest nim takie właśnie bogactwo i posiadanie pieniędzy” oraz „Wszyscy bowiem, którzy robią interesy pieniężne, dążą do pomnożenia pieniędzy w nieskończoność”.

---

kojonych potrzeb, jako antropologiczny odpowiednik rzeczywistości naznaczonej brakiem<sup>6</sup>.

## II

*Homo oeconomicus* również współcześnie nie robi dobrego wrażenia. Nawet na liberałach. Koncepcja „człowieka ekonomicznego” stała się, jak pisze Hayek, „wstydliwą tajemnicą”<sup>7</sup> filozofii kapitalizmu. Zwolennicy wolnego rynku zostali zmuszeni, aby przedstawić racje na rzecz motywacji ekonomicznych, na podstawie których zbudowali swój ideał gospodarczy. Ich argumentacja przebiega w kilku kierunkach. Po pierwsze, bronią się, wskazując na dobroczynne skutki egoizmu: kapitalizm wprzęga ludzkie słabostki w służbę społecznego interesu, a troskę o indywidualne bogactwo – w służbę powszechnego dobrobytu. Mechanizm ów opisał jako pierwszy Bernard de Mandeville:

Ci, którzy patrzą szerzej i zechcą zadać sobie trud ogarnięcia całej perspektywy wiążących się ze sobą wydarzeń, dojrzą jak w tysiącu miejsc dobro wynurza i wykluwa się ze zła równie naturalnie jak kurczęta z jajek<sup>8</sup>.

Pół wieku po Mandeville’u jego obserwacje powtórzył Smith:

---

<sup>6</sup> Zob. L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki*, [w:] idem, *Soratejskie pytania*, przekł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 88: „Ekonomia obfitości wymaga wyzwolenia technologii spod moralnej i politycznej kontroli. Istotna różnica pomiędzy nami a klasykami nie polega więc na różnicy w zasadach moralnych, na różnym rozumieniu sprawiedliwości [...] Różnica między nami i klasykami [...] polega wyłącznie na różnej ocenie cnót technologii. Nie mamy prawa powiedzieć, że klasyczna koncepcja została obalona. Ich nie wypowiedziane proroctwo, iż emancypacja technologii, sztuk, spod moralnej i politycznej kontroli doprowadzi do nieszczęścia czy też do dehumanizacji, nie zostało obalone”.

<sup>7</sup> F.A. von Hayek, *Ekonomia a wiedza*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny...*, s. 56.

<sup>8</sup> B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przekł. A. Glinczanka, Warszawa 1957, s. 85.

Mając na celu swój własny interes człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć aby wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, iż handlują dla dobra społecznego<sup>9</sup>.

Warto zauważyć, że o ile Mandeville pisał o osobistych przywarach służących dobru ogółu, to w pismach Smitha dokonał się aksjologiczny przełom. Autor zastanawiał się: skoro pewne negatywne cechy charakteru okazują się społecznie przydatne, czy wolno nam nadal nazywać je występnyymi. Jego zdaniem, byłoby to niesłuszne, niesprawiedliwe i wbrew naturze.

[Wykracza przeciw naturze, kto – K.H.] rezerwując sfery niebieskie dla mnichów i zakonników oraz tych, których postępowanie i słowa upodobniają ich do mnichów i zakonników, skazał na piekło wszystkich bohaterów, mężów stanu, prawodawców, wszystkich poetów i filozofów dawnych wieków; wszystkich tych, którzy wynaleźli, ulepszyli i wyróżnili się w sztukach, służących podtrzymaniu, wygodzie i upiększaniu życia ludzkiego; wszystkich wielkich obrońców, nauczycieli i dobroczyńców ludzkości; wszystkich tych, którym nasze naturalne poczucie tego, co zasługuje na pochwałę, powoduje przyznanie najwyższej zasługi i najbardziej wzniosłych cnót<sup>10</sup>.

Drugi kierunek argumentacji na rzecz motywacji ekonomicznych odsłania przed nami podstawowy, choć rzadko uświadamiany fakt, iż ów pogardzany *homo oeconomicus* jest nieusuwalnym składnikiem, fundamentem kapitalizmu. Stanowi on bowiem źródło prawidłowości gospodarki wolnorynkowej. Gospodarka i egoizm są nierozdzielne; kapitalizm, jako najskuteczniejszy model gospodarczy, i racjonalny egoizm, jako czysta postać motywacji ekonomicznej, są nierozdzielne w najwyższym stopniu. Gdyby jednostki na rynku przestały podejmować rozsądne w ramach dostępnej im wiedzy decyzje gospodarcze bądź gdyby przestało im zależeć

<sup>9</sup> A. Smith, *Badania nad naturą...*, t. II, s. 46.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 194.

na powiększeniu dochodu czy na oszczędności w wydatkach, upadłby cały system rynkowej samoregulacji. Konsumenci niezważający na ceny, pracownicy niezainteresowani płacą, właściciele obojętni na zysk – wszyscy oni spowodowałiby, że zanikłyby oddolne sprzężenia podażyowo-popytowe. Ceny utraciłyby funkcję sygnałową: przestałyby informować o pożądanym kierunkach zachowań. Zamiast czytelnych drogowskazów zapanowałaby dezinformacja, zamiast rozumności – woluntaryzm. Na miejsce ładu tworzonego przez mechanizm „niewidzialnej ręki rynku” wkradłby się chaos.

### III

W perspektywie etycznej, teologicznej i estetycznej leseferyzm jest bezsilny odnośnie do obrony motywacji ekonomicznych; nie widać racji, dla których egoizm mógłby wyprzeć cnotę, interes – powołanie<sup>11</sup>, a pogoń za bogactwem – wewnętrzną harmonię, dystans do siebie i dobry smak. Przywary „człowieka ekonomicznego” wymagają wyjaśnienia: jedyną racją na ich rzecz jest społeczna funkcjonalność<sup>12</sup>. Słabostki jednostek bywają często dla wspólnoty

---

<sup>11</sup> Zob. H. Kamiński, *Filozofia ekonomii materialnej ludzkiego społeczeństwa*, Warszawa 1959, cz. II, s. 317: „Praca powołania, praca interesu są to dwa zupełnie różne momenty stosunków towarzyskich, pierwsza ma za cel sama siebie, to co dla drugiej jest tylko środkiem, odrzuca stosunki wszelkie przez drugą utworzone i depce pogardliwie jej bożyszczce – interes, a wypiera się wszystkiego, co na nim jest zbudowane. Obydwa te momenty różnią się zupełnie zasadą, a stąd odmiennej zupełnie natury wydają stosunki. Pierwszy, zakładając sobie spełnienie duchowego przeznaczenia człowieka za cel, w czynach swoich wyraża przymiot najwyższej możliwej ludzkiej dostojności i piętnuje swoje dzieła znamieniem wyższej potęgi duchowej. Ci tylko ludzie, którzy pracują z powołania, prawdziwą wielkość zdolni są osiągnąć, ich praca jest niesiona w czystej ofierze dla ludzkości, im tylko człowieczeństwo zawdzięcza. Moment zaś, do którego należy praca interesu, wydaje samych najemników, na to dobrze czyniących, by sięgnąć po wynagrodzenie, a ludzkość, która dla nich nie jest celem, nie ma także dla nich innej nagrody jak prostą doczesną zapłatę”.

<sup>12</sup> Akceptacja nadużyć ze względu na ich społeczną funkcjonalność jest postawą, którą klasycy liberalizmu zalecali nie tylko w odniesieniu do

opłacalne. Skoro zatem występki przynoszą ogólną korzyść, to wzorzec zachowań, na którym bazuje gospodarka nastawiona na maksymalizację korzyści, musi odbiegać od wzorca kreślonego przez etycznych absolutystów. Droga sukcesu gospodarczego i droga dzielności etycznej rozchodzą się radykalnie.

Jednocześnie kapitalizm jest najskuteczniejszym narzędziem do walki z biedą, która towarzyszy ludzkości od zarania dziejów; najdoskonalszą odpowiedzią na materialne potrzeby, jaka padła w toku ewolucji. Opierając się na jednostronności rozwoju jednostek, jest w stanie najpełniej zaspokoić ich potrzeby. Mimo że bazuje na miłości własnej i materialnej zaborczości, stwarza najlepsze warunki do ludzkiej samorealizacji. Patrząc w ten sposób, to nie brak etycznych racji deprecjonuje kapitalizm, ale zalety kapitalizmu tłumaczą obecny w nim występki. W sile argumentów na rzecz kapitalizmu odnajdziemy rozgrzeszenie „człowieka ekonomicznego”. Nie ma innego usprawiedliwienia zachłannego egoizmu jak to, że jest on koniecznym rysem gospodarujących podmiotów. *Homo oeconomicus* jako uzasadnione zło – to kompromis, jaki się rodzi na skrzyżowaniu leseferyzmu i etyki absolutnej.

## 2002

---

gospodarki, ale również polityki. Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, t. II, ks. III, s. 286: „Nie ma reguły, która by bardziej była zgodna z roztropnością i moralnością niż ta, iżby poddawać się ze spokojem władzy, którą znajdujemy umocnioną w tym kraju, gdzie właśnie żyjemy, nie dociekając zbyt ciekawie, jaki był jej początek i jak się ona ustaliła pierwotnie. Niewiele rządów wytrzymałoby takie skrupulatne i surowe badanie. Ileż bo jest królestw w chwili obecnej na świecie i ileż poza tym znajdujemy ich w dziejach, gdzie władcy nie mieliby dla swej władzy żadnego lepszego uzasadnienia niż to, że ją obecnie posiadają”.

## Zło kapitalizmu

Kapitalizm stanowi najefektywniejszy sposób gospodarowania, jaki znamy i jaki w ogóle możemy sobie wyobrazić. Poza niezwykłą ekonomiczną skutecznością gospodarka wolnorynkowa ma również inne zalety. Wyłoniła się w toku ewolucji; stała się faktem, rzeczywistością, u podstaw której legł niewymuszony bieg historii, spontaniczna ekspresja natury ludzkiej. Kapitalizm ma też mocne wsparcie w świecie wartości. Jego ideowym fundamentem jest hasło jednostkowej wolności. Wolność gospodarowania „uszlachetnia” naszą codzienną krzątanię na rynku; to, co wcześniej kojarzone było z bezwzględną walką i wyzyskiem, w świetle nowej aksjologii uzyskuje postać twórczej aktywności swobodnie działających podmiotów.

Bogactwo, ewolucja i wolność – żaden inny system gospodarowania nie jest w stanie lepiej spełnić naszych marzeń o dobrobycie, dającym poczucie bezpieczeństwa; pełniej zaspokoić tęsknoty ku wolności, które wówczas się rodzą; skuteczniej uciszyć sumienia wskazaniem na swą pokojową genealogię. Kapitalizm jest postulatem rozumu praktycznego ziszczonym w dziejach nowożytnych. Uznanie jego ekonomicznych, politycznych i etycznych zalet uświadamia nam jednak prawdę, na którą przystać niełatwo: rynek, niedościgniony twór natury w dziedzinie wytwarzania bogactw, ma swoją mroczną stronę.

O niedoskonałości kapitalizmu wiemy głównie z ust jego wrogów. Mądrzejsi o doświadczenia ich teoretycznych i praktycznych klęsk, pora abyśmy zdali sobie sprawę z bra-



ków liberalizmu – jako jego miłośnicy. Naszej akceptacji leśferyzmu – nie tylko jako istniejącego w pewnych okresach w pewnych krajach systemu gospodarczego, ale również w charakterze uniwersalnego ideału produkcji i podziału – powinna towarzyszyć świadomość jego przyrodzonego skażenia. Kapitalizm – najbardziej racjonalny ustrój ekonomiczny – bywa ślepy na swe szerokie, perspektywiczne i zewnętrzne, uwarunkowania. Najbardziej efektywny – marnotrawi potencjał wytwórczy. Najlepiej zaspokajający ludzkie potrzeby – opiera się na specjalizacji, jednostronności rozwoju jednostki. Najskuteczniej dbający o dobrobyt całych społeczeństw – przechodzi do porządku dziennego nad pojedynczą krzywdą, niezasłużonym wywyższeniem. Najbardziej humanitarny – w imię wierności abstrakcyjnym zasadom i przyszłej nagrody potrafi poświęcić konkretną osobę, poszczególne pokolenie. Marnotrawstwo, ekonomizm, niesprawiedliwość i cierpienie. Podążmy śladami konfliktów, w jakie popada ekonomia wolnorynkowa na własnym obszarze i na styku gospodarki z moralnością i polityką.

### **I. Anarchiczność**

Model funkcjonowania liberalnego systemu wytwarzania i dystrybucji jest następujący: Prywatne przedsiębiorstwa dążą do zwiększenia zysków. Ich działania koordynowane są przez ceny ujawniające się w toku oddolnych sprzężeń popytowo-podażowych. Drogi maksymalizacji zysku wskazuje przedsiębiorcom kalkulacja nakładów i efektów, uwzględniająca rynkowe notowania poszczególnych towarów i usług. Owa buchalteria jest praktyczną manifestacją zasady racjonalnego gospodarowania, którą w toku ewolucji gospodarki towarowej wcielały w życie w coraz doskonalszej postaci kolejne pokolenia przedsiębiorców, a uświadomił nauce w XVIII wieku François Quesnay.

Kapitalistyczne nastawienie na zysk nacechowane jest jednak pewną ułomnością – wadą ograniczonej perspektywy, defektem partykularności. Uruchamia mianowicie mecha-

nizm, który odpowiadając interesom właścicieli i – niejako po drodze – kreując i zaspokajając potrzeby konsumentów, może okazać się bezsilny wobec problemów globalnych. Nie w każdej sytuacji rynkowy ład samoregulacji odpowiada wymogom racjonalności makroekonomicznej. Jednostki dążące do swych celów w spontanicznej grze nie zawsze osiągają rezultat najlepszy z możliwych, niekiedy egoizm nie działa jako motyw optymalizujący efekty ich zachowań. Rynek wymaga dopełnienia. W prywatne życie gospodarcze wkracza obca siła ekonomiczna – państwo.

Zbiór zasadniczych funkcji rządu podany przez Adama Smitha w 1776 roku nadal zachowuje swą aktualność. Zauważmy, że obok naturalnych zadań państwa, związanych z obronnością kraju i wymiarem sprawiedliwości, autor wymienia również obowiązki na pierwszy rzut oka mniej oczywiste, a mianowicie:

ustanowienie i utrzymanie tych instytucji i urzędzeń użyteczności publicznej, które, choćby nawet były w najwyższym stopniu korzystne dla całego społeczeństwa, to są przecież tego rodzaju, że zysk, jaki by przyniosły, nie mógłby nigdy pokryć wydatków poniesionych przez jednostki lub niewielkie grupy ludzi, od których przeto nie można by oczekiwać, że je ustanowią i utrzymają<sup>1</sup>.

Właściwa interpretacja ostatniej funkcji rządu stanowi klucz do zrozumienia liberalnej koncepcji państwa minimalnego. Władza może oferować jedynie usługi, które odpowiadają na potrzeby społeczne niedostrzegane przez wolny rynek, nieznajdujące na jego prywatnej scenie swego skutecznego rzecznika. Aktywność państwa w życiu gospodarczym polega wyłącznie na uzupełnianiu i wspomaganiu mechanizmu ekonomicznej autokorekcji. Liberalowie negują słuszność idei państwowego interwencjonizmu, jeśli przez interwencję rozumieć arbitralne zakłócanie porządku rynkowego – dawanie innym niż ci, którym odebrano.

---

<sup>1</sup> A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekł. zbiorowy, Warszawa 2007, t. II, s. 379.

Redystrybucja dochodów, polegająca np. na finansowaniu z podatku powszechnego usług lokalnych czy dotowaniu nierentownych przedsiębiorstw, jest przez teorię leseferystów zdecydowanie wykluczona.

Zarzut anarchiczności systemu gospodarczej samoregulacji, choć nazywa rzeczywiście istniejący problem ekonomiczny i odsłania faktyczną usterkę rynkowego automatyzmu, nie dyskredytuje przecież kapitalizmu jako takiego, nie ukazuje jego wad nieusuwalnych, dylematów wykluczających uregulowanie kompromisowe. Został wspomniany jedynie ze względu na pierwszorzędne znaczenie, jakie zajmuje we wszystkich systemach socjalistycznych.

## II. Żywiłość

Tajemnica systemu oddolnych sprzężeń popytowo-podażowych tkwi w naturze *homo oeconomicus*, w naturalnym dążeniu „człowieka ekonomicznego” do poprawy położenia materialnego: przedsiębiorcy pragną powiększyć zysk; pracownicy najemni – otrzymać możliwie najwyższą pensję. Jedynym drogowskazem działań tych pierwszych są rynkowe ceny środków produkcji, siły roboczej i dóbr finalnych. Gdy aktualny układ cen w danej dziedzinie niesie w sobie przedsmak zysku nadzwyczajnego, przerzucają do niej część swoich zasobów produkcyjnych. Ruchowi kapitału towarzyszy oferta ponadprzeciętnych płac. Następuje zmiana struktury zatrudnienia.

U podstaw powyższego procesu tkwią rozproszone decyzje, wzajemnie nieskoordynowane akty woli. Alokacja środków produkcji i siły roboczej przybiera postać żywiłowego pędu. Wkrótce zatem okaże się, że spontanicznie powiększona ilość dostarczanego na rynek dobra przekroczy wielkość rzeczywiście zgłoszonego zapotrzebowania. Cena towaru spadnie poniżej swego poziomu środkowego, zysk i płaca – poniżej swej stopy naturalnej. Własny interes skłoni wówczas pracodawców i pracobiorców do wycofywania

udziałów z owej gałęzi wytwarzania. Proces dopasowywania oferty do popytu będzie trwał dalej, doskonale reagując na niezliczone zmiany okoliczności zewnętrznych, punktu równowagi nie osiągając jednak nigdy.

W dłuższej perspektywie żywiołowość rynkowej regulacji owocuje następującymi po sobie okresami ożywienia gospodarczego i depresji, *boomu* i kryzysu. Spontaniczna cykliczność wolnego rynku w ostatecznym rozrachunku skutkuje niespotykanym w innych systemach wzrostem gospodarczym. Jak pisze o kapitalizmie Wilhelm Röpke:

nie co innego uczyniło go zdolnym do tych dokonań jeno sukcesywne wybuchy kipiącego i aż nazbyt często na oślep się zrywającego ducha przedsiębiorczości [...]. Zryw koniunktury jest tym właśnie okresem, w którym dla przyspieszenia rozwoju gospodarczego wszystkie rezerwy gospodarstwa społecznego zostają zmobilizowane, jest, że tak powiemy, rodzajem periodycznie powtarzającego się planu wieloletniego<sup>2</sup>.

W mierze, w jakiej kryzysogenność gospodarki kapitalistycznej jest efektem działania czynników endogenicznych, musimy uznać pojawiające się od czasu do czasu totalne zaburzenia równowagi rynkowej za konieczne koszty niezwykłej dynamiki tej gospodarki. Jej brawurowe parcie do przodu zakłada konieczność okresowej dekoniunktury, która jest etapem bolesnych rozliczeń, wyciągania wniosków i ponoszenia odpowiedzialności za nietrafione decyzje.

Opisy wolnorynkowego mechanizmu regulacyjnego znamy od ponad dwustu lat. Dzisiaj, jak nigdy wcześniej, mamy pełną świadomość, że koordynuje on przedsięwzięcia produkcyjne w stopniu najdoskonalszym z możliwych. Lecz choć wiemy, że rynek jest gwarantem optymalnych proporcji produkcyjnych i postępu materialnego, nie mógł przecież stracić dla nas znaczenia stary argument interwencyjonistów: choć w procesie oscylowania ceny rynkowej wokół ceny naturalnej istnieje – podziwiana przez liberalizm,

---

<sup>2</sup> W. Röpke, *Kryzys społeczny czasów obecnych*, t. I: *Wytłumaczenie i obrazunek*, przekł. X.Y., Wrocław 1986, s. 131.

cuda – więź spajająca obie kategorie, to przecież obecny jest w nim także dramatyczny moment ich nieusuwalnego dystansu. Każde odchylenie ceny bieżącej od jej środka równowagi niesie w sobie informację o dokonanej pomyłce, nieodwracalnym marnotrawstwie towarów czekających na klienta i środków przeznaczonych na ich wytworzenie oraz, w konsekwencji, o pustce, ku której próżno zwraca się niezaspokojony popyt na pozostałe dobra. Nadmiar i niedobór to ciemne strony rynkowego systemu korekcyjnego.

Rynek działa poprzez katastrofy. Porządkuje inicjatywy *ex post*, działa z opóźnieniem, sygnały wysyła po czasie. Nieoczekiwane skutki naszych przedsięwzięć gospodarczych tylko w tendencji zacierają ku osiągnięciu punktu globalnej równowagi. Droga, jaką znaczą, nie jest prostą, prowadzącą wprost do celu. Przypomina raczej krętą ścieżkę, której tylko cudem udaje się zachować wytyczony kierunek; trakt ślepego, skrywający chaos odruchów, nerwową gorączkę decyzji – ślady tysięcznych pomyłek. Możemy zachwycać się skutecznością regulacji opisaną przez Smitha za pomocą metafory „niewidzialnej ręki”, podobnie jak „chytrością rozumu” w historiozofii Hegla czy Mandeville’owską harmonią przywar, nie sposób jednak nie dostrzec, że ponadludzka mądrość tych mechanizmów, ich boski przepych, wspaniała rozrzutność, z ziemskiej perspektywy nabierają wymiaru tragicznego.

### III. Ekonomizm

Spieszne reagowanie na zmiany „dat” gospodarczych; konieczność oszczędzania, aby nowymi inwestycjami stawić czoła konkurencji; trudne do opanowania uczucie zawiści, przydające porażce smaku goryczy, i pycha towarzysząca ekonomicznemu wywyższeniu – wszystkie te uczynki i emocje pozostawiają niezatarty ślad w charakterze *bourgeois*. Znaczą swoim piętnem duszę, która w poprzednich epokach wdziewała twarzowy habit zakonny czy rycerską zbroję.

Mieszczanin – znerwicowany i ruchliwy, racjonalny i kalkulujący, pełen złych namiętności i bez wdzięcznego dystansu wobec własnej kariery – nie robi na nas dobrego wrażenia. Wydaje się specjalistą bez szerszych horyzontów, pozbawionym fantazji nudziarzem czy grzesznikiem, „krwio pijcą” bez sumienia. Materializm, ekonomizm, „barbarzyństwo specjalizacji” krytykowane były od Arystotelesa po José Ortegę y Gassetę, od cyganerii z przełomu wieków po modną w kinie zachodnim kpinę z uporządkowanego świata *yuppie*, od *Manifestu komunistycznego* po dokumenty kościelne.

Zrozumiała nostalgia za pełnią, totalnością życia współcześnie wydaje się dość niebezpieczna. Jej skutki możemy zaobserwować, przyglądając się postawie wszechstronnego dyletanta. Niezdolny zarabiać bez przyjemności, pracować tylko dla pieniędzy – ofiara ideologii, która zapoznała starą prawdę, że arystokratyczna uniwersalność jest cnotą, o ile wyrasta na podłożu zagwarantowanego bogactwa i wolnego czasu. Amatorstwo może być zaletą patrycjusza, zwykłym ludziom bardziej popłaca się pracowitość, prozaiczność zainteresowań, kult pieniądza i fachowość.

Brak niezbędnych dóbr towarzyszy ludzkości w całej dotychczasowej historii. W obliczu biedy należy mieć świadomość, że ideał człowieka „słusznie dumnego”, w kształcie, jaki mu przypisał Arystoteles, wydać może jedynie społeczeństwo hierarchiczne i tylko spośród swoich warstw uprzywilejowanych. Ład formalnej równości i dynamizmu gospodarczego wymusza zaś na nas zupełnie odmienną postawę zawodowego profesjonalizmu i mści się rynkową klęską za wszelką niekompetencję. Konkurencja potrafi zniweczyć największe fortuny i wynieść zdolnych biedaków – wymaga pracy, starań, poświęcenia. W systemie liberalnym pogoń za zyskiem nie musi być więc wcale wyrazem stanu duszy. Często bywa postawą zewnętrzną, narzuconą przez porządek rynkowy. Nawet jeśli kapitalizm jest, jak chcą Werner Sombart i Max Weber, tworem rewolty świadomościowej dokonanej u zarania nowożytności, to wpiął w swo-

je wewnętrzne mechanizmy wzorzec zachowań, który, czy nam to się podoba, czy nie, musimy po prostu naśladować.

Zresztą – kontynuują obronę leseferyści – maksymalizacją zysku zajmują się nieliczne jednostki i tylko przez pewną część swego dnia. Są dziedziny, do których etos mieszczański nie musi mieć wstępu: sztuka, nauka, zacisze domowe. Przedsiębiorcą jesteśmy w chwilach decyzji dotyczących podziału dochodu między spożycie i inwestycje i podczas dysponowania funduszem akumulacji. Wydatki konsumpcyjne nie podlegają odgórnym, wyznaczonym przez ekonomię wytycznym i mogą przybierać najbardziej fantazyjne czy altruistyczne postaci.

Następnie – jak, nie bez pewnej przekory, dowodzą ideologowie liberalizmu – kapitalizm nie tylko nie ogranicza cnót ofiarnej dobroci, litości i altruizmu, on je wręcz warunkuje. Aby rozdawać, trzeba najpierw posiadać. Jak zauważa Mikołaj Bierdajew:

Chrystus, kiedy proponował rozdawanie swojego mienia ubogim, nie odrzucał własności prywatnej na płaszczyźnie materialnej; w ten sposób potwierdzał On tylko istnienie własności. Gdyby udało się w drodze przymusu gospodarczego całkowicie zniszczyć własność, to nie pozostałoby miejsca dla chrześcijańskiego wysiłku wyrzeczenia, stałby się on niepotrzebny i niemożliwy. Kult ubóstwa, rozpowszechniany przez świętego Franciszka, nie oznaczał odrzucenia własności w porządku obiektywno-gospodarczym, zakładał on wręcz istnienie własności. W ustroju komunistycznym święty Franciszek nie jest możliwy i nie jest możliwy jakikolwiek kult ubóstwa<sup>3</sup>.

Przypomnijmy też błyskotliwą obronę etosu mieszczańskiego dokonaną przez Ludwika von Misesa. Jego zdaniem jedynie postulat maksymalizacji zysku może stanowić jednoznaczny wskazówkę zachowań gospodarczych. Próby podporządkowania naszych decyzji na rynku głosowi sumienia, chrześcijańskiemu miłosierdziu czy braterskiej miłości wynikają z niewiedzy reformatorów, z braku świadomości

---

<sup>3</sup> M. Bierdajew, *Filozofia nierówności*, przekł. J. Chmielewski, Kęty 2006, s. 194.

politycznych i gospodarczych konsekwencji takich działań. Dlatego, mimo szlachetnych intencji, moralizatorstwo w gospodarce wyradza się w etyczne pustostłowie i informacyjny chaos.

Jeśli moralność ma być podniesiona do rangi ostatecznego kryterium działania ekonomicznego, trzeba w sposób wykluczający wszelkie wątpliwości powiedzieć każdemu podmiotowi, co winien czynić, jakich cen żądać, jakie ceny płacić w każdym konkretnym przypadku i trzeba także zmusić – poprzez odwołanie się do aparatu przymusu i nacisku – wszystkich, którzy odważyli się na nieposłuszeństwo do przestrzegania tych rozkazów<sup>4</sup>.

Na koniec wreszcie, czyż istnieje ustrój gospodarczy, który lepiej od kapitalizmu wprzęgałby ludzkie słabostki w służbę społecznego interesu, marzenia o indywidualnym bogactwie w służbę powszechnego dobrobytu? Jak zauważa Smith:

Każdy człowiek czyni stale wysiłki, by znaleźć najbardziej korzystne zastosowanie dla kapitału, jakim może rozporządzać. Ma oczywiście na widoku własną korzyść, a nie korzyść społeczeństwa. Ale poszukiwanie własnej korzyści wiedzie go w sposób naturalny, a nawet nieuchronny do tego, by wybrał takie zastosowanie, jakie jest najkorzystniejsze dla społeczeństwa<sup>5</sup>.

Wolny rynek podporządkowuje nasze przywary chciwości, zawiści i skąpstwa surowym regułom gry, akceptuje je i wykorzystuje. Działa jak doświadczony wychowawca, który wie, że cnoty społecznej należy uczyć poprzez osobistą przyjemność<sup>6</sup>. Z czasem instynkty zostają okiełznane. Kształtują

---

<sup>4</sup> L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, przekł. W. Falkowski, Warszawa 2007.

<sup>5</sup> A. Smith, *Badania nad naturą...*, t. II, s. 37.

<sup>6</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, przekł. D. Gromska, Warszawa 1996, 1104 b, s. 107: „Przyjemności bowiem i przykrości tyczy się dzielność etyczna. Wszak ze względu na przyjemność dopuszczamy się czynów niecnych, a ze względu na przykrość



się trwale dyspozycje do dzielnych etycznie zachowań. Reguły postępowania, traktowane zrazu instrumentalnie, na usługach niskich popędów, uzyskują moralną samoistość, nawet wyższość nad światem namiętności, który legł u ich podstaw.

Nastają czasy moralne. Wyznacznikiem działania staje się dobro. Otwarta, aksjologicznie neutralna dusza pierwszych kupców, lichwiarzy i producentów przekształca się w nosiciela i strażnika rygorystycznej etyki mieszczańskiej. Chciwość staje się kontrolowaną ambicją, zawiść – impulsem rywalizacji, skąpstwo – przezorną oszczędnością. Zanim więc wzgardliwie odrzucimy motywacje ekonomiczne, egoizm i żądzę zysku, proces cywilizowania których dopiero u nas następuje, posłuchajmy słów Franza Brentano, wypowiedzianych pod adresem epoki preetycznej:

była to noc przygotowująca nadejście dnia; zaś zaczęty o poranku wschód słońca stanowi najwspanialszy świt w dziejach świata. [...] Winniśmy wdzięczność naturze za to, że utrzymuje ruch całości, posługując się głodem, miłością oraz – dodajmy – także owymi innymi, ciemnymi dążeniami, które [...] mogą się rozwinąć z egoistycznych pożądań<sup>7</sup>.

Liberalna obrona zalet mieszczańskich – wskazująca na ich swoisty powab i niewątpliwy pożytek, oparta na realistycznej wizji natury ludzkiej, wolna od metodologicznego błędu wieloznaczności – pozostaje jednak bezradna wobec zasadniczego pytania o metafizyczną sankcję ich obowiązywania, o teologiczny punkt odniesienia. Patrząc z tej perspektywy, dostrzegamy, że walor dobrobytu, wokół którego skupiają się wszystkie wartości kapitalizmu, traci znaczenie w obliczu piękna, moralnej atrakcyjności i religijnego wsparcia, jakie posiadają cnoty arystokratyczne. Oto kolejny dy-

---

wstrzymujemy się od czynów pięknych. Dlatego trzeba od wczesnej młodości być wdrażanym poniekąd [...] do radości i zmartwienia z powodu tych rzeczy, którymi należy się cieszyć i martwić; na tym bowiem właśnie polega należyte wychowanie”.

<sup>7</sup> F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, przekł. Cz. Porębski, Warszawa 1989, s. 47.

lemat liberalizmu: jedyny system gospodarczy, który może zapewnić w skali masowej materialne warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi zadatków tkwiących w ludzkiej duszy, wymaga od nas, byśmy na razie zrezygnowali z odwiecznych dążeń do wyższego, doskonalszego życia.

#### IV. niesprawiedliwość

Koncepcja wiedzy Friedricha Augusta von Hayeka, Michaela Oakeshotta, Michaela Polanyi'ego – a składające się na nią sądy stają się coraz powszechniej odczuwanymi oczywistościami – podkreśla ułomność jednostkowego rozumu jako narzędzia orientowania się w świecie. Wskazuje na rolę nabytych w społecznym procesie uczenia się kulturowych reguł postępowania, nieuświadomionych, często niewerbalizowalnych. Zwraca uwagę, że ważnym elementem kształtowania się naszych reakcji na otoczenie jest korzystanie z wiedzy, której osobiście nie posiadamy, wiedzy ucieleśnionej w zewnętrznym świecie narzędzi, instytucji, pojęć, symboli. Przeświadczenie wymienionych autorów o przyrodzonej ignorancji człowieka poprzedzają w obszarze myśli ekonomicznej o dwieście lat wcześniejsze uwagi Adama Smitha i Jeana-Baptiste'a Saya na temat niemożliwości skupienia danych gospodarczych w ramach jednego centrum decyzyjnego. W domenie gospodarki funkcje sygnałów informujących o stanie rzeczywistości – strukturze podaży i popytu – pełnią ceny wolnorynkowe. Bez ich pośrednictwa nieobliczalna ilość rozproszonych wiadomości o dynamicznym świecie interesu nigdy nie zostałaby spożytkowana.

Wolna cena sygnalizuje zmiany „dat” rynkowych i wskazuje właściwe sposoby reagowania. Ma w stosunku do jednostek charakter „danej” zewnętrznej, niemej na skierowane ku niej intencje. Milczy na temat kosztów, jakie poniesiono w procesie wytwarzania towaru; pozostaje obojętna na trud robotników, potrzeby ich rodzin, poświęcenie menedżerów, lęk przed ryzykiem właścicieli. Wyznacza kierunek, co zrobić,

lecz nie daje świadectwa, co dotychczas zostało zrobione. Jest drogowskazem ku przyszłości, a nie realizacją rachunku już poniesionych nakładów.

Dystans między wydatkowanymi kosztami a uzyskanymi na rynku efektami to występujące w przebraniu leseferystycznym, znane nam jednak z wielu innych wizerunków, oblicze „królestwa” przypadkowości, której głęboką zasadą jest dysproporcja zasługi i nagrody. Sygnałowość cen, optymalizująca proces alokacji kapitału, wikła nas więc w dylemat aksjologiczny. Zmusza do dokonania wyboru między kryteriami ekonomicznymi a moralnymi, między dobromytem a sprawiedliwością.

Pojęcie sprawiedliwości dystrybutywnej, sprawiedliwości, która „odnosi się do rozdzielania zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału między uczestników wspólnoty państwowej”<sup>8</sup>, pochodzi od Arystotelesa. Stagiryta ukuł je, mając na uwadze naturalną i przejrzystą hierarchię greckiej *polis*, gdzie określenie społecznej „wagi” jednostek i proporcjonalny do ich wkładów w dobro wspólne rozdział korzyści był możliwy. Kryteria sprawiedliwości rozdzielczej spełniało także dzielenie dóbr materialnych dokonywane w ramach hordy plemiennej. Ale – zrodzona u schyłku wspólnoty pierwotnej, owocująca współcześnie światowym podziałem pracy, złożoną siecią międzynarodowych powiązań gospodarczych – gospodarka towarowa wyklucza prawomocność jakichkolwiek odgórnych, centralnych reguł dystrybucji. Jakkolwiek więc rynkowy podział dochodów urąga kryteriom zasługi, skomplikowanie współczesnej gospodarki nadaje każdej próbie obrony tych kryteriów stygmat niebezpiecznej społecznie donkiszoterii. Nasz dylemat przybiera teraz postać kategorię, nieodwołalnej rezygnacji w praktyce gospodarczej z ideałów sprawiedliwości, z których w wymiarze moralnym naszego życia zrezygnować nie możemy. Zasłużoność nagrody, zawinioność kary są przecież w tradycji europejskiej wartościami fundamentalnymi, sięgającymi korzeniami chrześci-

<sup>8</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, 1130 b, s. 172.

jańskiej wizji Sądu Ostatecznego, wpisanymi w instytucje ziemskiego wymiaru sprawiedliwości.

Wyłamanie się świata *businessu* spod władzy norm etycznych, którym tak chętnie przyznajemy prawo do uniwersalnego obowiązywania, nie może dokonać się bez głębokich zmian świadomościowych: bez posiania zwątpienia w wyższą harmonię świata, bez konieczności aksjologicznego kompromisu. Pierwszy etap tego procesu dokonał się już wówczas, gdy – mimo wiary w zasadniczą, ontologiczną równość jednostek ludzkich – w imię widocznej w świecie zmysłowym nierówności społecznych zasług odrzuciliśmy komunistyczną *mediocritas* i zaakceptowaliśmy różnice dochodów. Teraz ma się dokonać krok następny – uznanie dysproporcji materialnych, mimo utraty przez nie dotychczasowej legitymacji moralnej.

Nasze życie w ograniczonym tylko stopniu jest dziełem autokreacji. Przypadek rozstrzyga o genetycznym dziedzictwie, danym z góry środowisku społecznym, o epoce, w której żyjemy. Ma decydujący udział w procesie uzyskiwania przez osoby indywidualnego oblicza, bytowego wyodrębnienia się spośród innych.

Dość powszechnej zgodzie na niesprawiedliwość w zakresie tego, kim jesteśmy, towarzyszy społeczna iluzja atrakcyjności idei sprawiedliwości w dziedzinie tego, co posiadamy. Tymczasem współcześni liberałowie kwestionują naszą wiarę, jakoby ekwiwalentny w stosunku do zasług podział bogactwa był czy to możliwy, czy gospodarczo pożądany. Współczesna filozofia kapitalizmu dezawuuje moralny protest przeciw złu ekonomicznemu, który przez wieki był natchnieniem wszystkich utopistów, i – nie bez świadomości konsekwencji – dekretuje koniec epoki złudzeń.

## V. Cierpienie

Wolnorynkowa cena spełnia swoje funkcje informacyjne dzięki agregacji w jednej liczbie niezliczonej ilości danych gospodarczych. Niemożliwa do ogarnięcia przez jednostko-

wy umysł masa konkretnych faktów rynkowych reprezentowana jest przez pojedynczy symbol, abstrakcyjną wielkość – cenę towaru. Poprzez cenę, jako kategorię agregatową, realizuje się opisywana przez Hayeka zasada prymatu abstrakcji w procesach poznawczych.

Zasada prymatu abstrakcji wykracza poza sferę orientowania się w świecie wolnego rynku. Supremacja abstraktu nad konkretem ujawnia się, zdaniem Hayeka, również w dziedzinie powinności moralnych. Pierwszy człowiek, który nie bacząc na potrzeby swojego plemienia wymienił towar z obcym; pierwszy, który zbuntował się przeciw ustalonej hierarchii celów wspólnoty pierwotnej i zażądał dla siebie własności prywatnej; pierwsi starożytni spekulanci, średniowieczni lichwiarze, nowożytni przemysłowcy w swoim buncie przeciw moralności grupy zamkniętej, obojętnie jak niskie motywy legły u jego podstaw, są, zdaniem filozofa, dobrodziejami ludzkości. To im cywilizacja zachodnia zawdzięcza swój współczesny dostatek; im przysługuje główny udział w historycznym procesie powstawania społeczeństwa otwartego i właściwej mu etyki wymiany światowej.

Zasada prymatu abstrakcji zastosowana do domeny nakazów etyki gospodarczej przerywa więzi tradycyjnej lojalności. Ustanawia obowiązek odpowiedzialności bardziej za dobro ludzkości niż za zaspokojenie potrzeb znanych nam osób, powinność służenia bardziej człowiekowi w ogóle niż konkretnej jednostce. Moralna norma kapitalizmu, posiadająca *notabene* wymiar uniwersalistyczny – porównywalna pod tym względem z imperatywem kategorycznym Immanuela Kanta – przedkłada zatrudnienie obcego nad przyjęcie do pracy nieudolnego tubylca, konkurencyjne zwycięstwo nad oszczędzenie nierentownego interesu sąsiada, oficjalną sprzedaż deficytowych towarów nad przechowywanie ich dla przyjaciół.

Służenie w dziedzinie gospodarczej osobom bliskim – rodakom, współtowarzyszom, krewnym – dokonuje się zawsze kosztem interesu wszystkich; faworyzowanie znajo-

mego dokonuje się zawsze kosztem wielu nieznanym. Przywilej wobec pobratymca i jego druga strona – dyskryminacja obcych, oznaczają zakłócenie naturalnych mechanizmów homeostatycznych i optymalizacyjnych rynku, a stosowane w skali masowej, jako społecznie akceptowana reguła, oznaczają pogorszenie warunków życia każdego dowolnie wybranego członka zbiorowości.

Prymat abstrakcji nad konkretnością znajduje zastosowanie również w ujęciu historycznym. Dekretuje w tym wypadku moralną wyższość względu na człowieka w ogóle, nawet jeśli owoce owej atencji zbierać miałyby dopiero następne pokolenia, nad ukierunkowanie społecznej wrażliwości na bieżące bolączki współczesnych nam ludzi. Historycznego przykładu funkcjonowania zasady abstrakcji dostarcza ewolucja materialnej sytuacji społeczeństw kapitalistycznych.

Literackie opisy ubóstwa dziewiętnastowiecznych robotników nie oddają sprawiedliwości epoce, która gwałtowny, prawie trzykrotny, przyrost liczby ludności potrafiła połączyć z olbrzymim, czterokrotnym, wzrostem płac realnych, nie rezygnując przy tym z rozwoju usług socjalnych i oświatowych państwa. Nie da się jednak ukryć, że z perspektywy tradycyjnej moralności kontrast między ówczesnym standardem życia pracowników najemnych a kapitalistów mógł poruszać sumienia ludzi wrażliwych i żądnych czynu. Propozycje przyspieszenia naturalnego procesu poprawy przeciętnych warunków materialnych oparte na projektach redystrybucji dochodów rynkowych wskazywały na krótkowzroczne<sup>9</sup>, ale realne przecież drogi pomocy potrzebującym.

---

<sup>9</sup> „Mamy tu do czynienia z rodzajem optycznego złudzenia, polegającego na tym, że wobec wpadającej w oko luksusowej konsumpcji bogatych nie dostrzega się zupełnie jak nieliczni są oni w porównaniu z resztą ludności i jak mało zważa na szali sumy ogólnej ich ponadprzeciętnych wydatków, porównana ze spożyciem ogólnym masy innych ludzi. Złudzenie to rozwiewa prosty rachunek wykazujący nam, jak nieznacznie podniósłby się przeciętny dochód mas, gdyby zastosować jego równomierny

Ówczesny proletariats wprzęgnięty został w służbę współczesnego dobrobytu; łatwa, choć chwilowa poprawa losu – poświęcona w imię trwałej tendencji wzrostu zamożności, jaką oferował wolny rynek. Doraźność została złożona w darze prawom uniwersalnym, konkret ofiarowany regułem abstrakcyjnym, jednostka tu i teraz – człowiekowi w ogóle<sup>10</sup>.

Funkcjonowanie w dziedzinie moralności gospodarczej zasady abstrakcji w sposób wyraźny narusza nasze myślowe przyzwyczajenia. Stawia w nowym świetle spontaniczny odruch, jakim reagujemy na krzywdę bliźniego, każe się zastanowić nad treścią tradycyjnego systemu ocen z jego podstawowymi kategoriami: altruizmem, solidarnością grupową, wiernością sercu, dobrą intencją. Uznanie pierwszeństwa człowieka w ogóle nad określoną jednostką, reguły abstrakcyjnej nad namacalnym złem jest polemiką z rozpowszechnioną postawą filozoficzną, której teoretyczny wyraz dał w swym programie politycznym Karl Raimund Popper:

---

rozdział i to nawet przyjmując aż nazbyt optymistycznie, że produkcja ogólna nic by przy takiej gwałtownej kuracji nie ucierpiała” (W. Röpke, *Kryzys społeczny...*, s. 121).

<sup>10</sup> Posłuszeństwo dziewiętnastowiecznych robotników wobec porządku rynkowego nie było z pewnością wyrazem świadomego samowyrzeczenia. Jak zauważa Joseph Alois Schumpeter: „racjonalne uznanie ekonomicznych wyników kapitalizmu i nadziei, jakie niosą one dla przyszłości, wymagałoby jednak niemal niemożliwego heroizmu moralnego od tych, którzy nie mają nic. Wyniki te stają się widoczne jedynie w długim okresie; wszelkie argumenty za kapitalizmem muszą się opierać na długofalowych przesłankach. Na krótką metę w całym obrazie przeważają zyski i przypadki nieefektywności. By pogodzić się ze swym losem, leweller czy czartysta musiałby się pocieszać nadziejami lepszego bytu dla swoich praprawnuków. By się móc utożsamiać z systemem kapitalistycznym, dzisiejszy bezrobotny musiałby zupełnie zapomnieć o swoim losie, a współczesny polityk – całkowicie porzucić swoje ambicje” (J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przekł. M. Rusiński, Warszawa 1995, s. 178). Skuteczniejszym strażnikiem kapitalizmu okazał się konserwatyzm robotników oraz powszechnie żywione poczucie naturalności praw konkurencji.

---

Działaj na rzecz eliminacji zła konkretnego raczej niż na rzecz realizacji abstrakcyjnego dobra. Nie zdążaj ku zapewnieniu szczęścia środkami politycznymi. Zdążaj raczej ku eliminacji konkretnych cierpień<sup>11</sup>.

W zakresie stosunków ekonomicznych chodziłoby tymczasem mniej o namacalny ból jednostki, a bardziej o życie zgodne z uniwersalnymi, abstrakcyjnymi zasadami moralnymi, które gwarantują, że poświęcenie konkretnych jednostek wprzęgnięte zostanie w służbę powszechną, o posłuszeństwo wartościom, których prawomocność wywodzi się z ideału odpowiedzialności ogólnoludzkiej. Etyka wolnorynkowa, obiecując masowy dobrobyt, dając wiarę w przyszłość, przedkłada nam do zatwierdzenia wcale niemały rachunek. Na liście jej kosztów lokują się i brak bezpieczeństwa pojedynczych osób, jednostkowe cierpienie i, bywa, konieczność pokoleniowej ofiary, zbiorowego samozaparcia. To jest duchowa cena leseferyzmu.

\*\*\*

Opozycja między wartościami związanymi z wolnym rynkiem a innymi wartościami tradycyjnie uznawanymi za pożądane nie zależy od naszej woli. Wzajemne wykluczenie się dobrobytu i sprawiedliwości, życiowej zaradności i wszechstronności zainteresowań jednostki, przyszłego szczęścia i bieżących potrzeb ma charakter przeciwieństwa obiektywnego, logicznego. Istota wad, jakimi obarczony jest leseferyzm, odnosi nas do antagonizmu na poziomie metafizycznym, odsłania zasadniczą konfliktowość bytu. Widzimy, że rzeczywistość naznaczona jest niezmywalnym piętnem, a reguły rządzące naturą są nieuleczalnie ułomne.

W znanych obronach stworzenia ich autorzy wymieniają dwa rodzaje zła: fizyczne zło kosmosu i moralne zło człowieka. Kataklizmy przyrody, choroby i śmierć traktowane bywają jako przygodny, uboczny efekt działania uniwersalnych

---

<sup>11</sup> K.R. Popper, *Utopia i przemoc*, przekł. T. Szawiel, „Znak” 1978, nr 1, s. 105.



praw przyrody. „Na terenie biokosmosu natura, kierowana Opatrznością Bożą, chroni zachowanie gatunków, natomiast nie jest nastawiona na zachowanie bytów jednostkowych”<sup>12</sup> – czytamy w podręczniku teodycei. Zło świata fizycznego interpretowane jest również jako konieczny środek realizacji dobra wyższego, nie zawsze zresztą z naszej perspektywy dostrzegalnego. Odmienny schemat rozumowania wyjaśnia obecność zła moralnego. Wybór zła przez autonomiczną jednostkę jest groźbą nieodłącznie towarzyszącą ludzkiej wolności. „Wolność jest wielką wartością człowieka, której Stwórca nie chce naruszać”<sup>13</sup>.

Zło w zwyczajowych chrześcijańskich wykładniach okazuje się więc bądź to marginesowym odpryskiem generalnych prawidłowości kosmosu, bądź nieodzowną ceną, jaką byty jednostkowe płacą za ziszczenie celu ostatecznego, ewentualnie – niebezpieczną potencjalnością, którą trzeba zaakceptować w imię fundamentalnej zasady ludzkiej wolności. Zauważmy, że zło zawarte *implicite* w mechanizmie wolnego rynku, wpisane w dynamikę jego praw, doskonale podpada pod powyższy schemat usprawiedliwiania. Czyż uznanie przez teodyceę wyższości gatunku nad poszczególnym bytem, ludzkości nad konkretnym człowiekiem, powszechnego odkupienia win nad ofiarą Chrystusa nie znajduje swojej kontynuacji w liberalnej zasadzie prymatu abstrakcji? A ustalone przez etykę chrześcijańską pierwszeństwo wolnej woli nad ryzykiem grzeszności czyż nie może stanowić wzoru dla supremacji wolności gospodarowania nad ryzykiem bankructwa? Wolny rynek kapitalistyczny, niepozabawiony przypadkowością i marnotrawstwem, obojętny na krzywdę jednostki, bezwzględny wobec pokoleń – taki wolny rynek domaga się swojej teodycei.

Spółeczna myśl Kościoła nie okazuje zrozumienia dla natury zła obecnego w gospodarce kapitalizmu. Interpretuje

<sup>12</sup> S. Kowalczyk (ks.), *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 322.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 323.

je w kategoriach „zła moralnego, owocu wielu grzechów, które prowadzą do struktur grzechu”<sup>14</sup>. Pozostaje obojętna wobec konfliktu wartości wpisanego w funkcjonowanie obiektywnych praw ekonomicznych. Tragiczny rys leseferizmu sprowadza do grzesznej zachłanności *bourgeois*.

Wobec zła przyjmujemy zazwyczaj postawy radykalne: w szlachetnym oburzeniu, bezkompromisowi, chcemy świat naprawiać bądź, kierowani prostodusznością, odruchem pełnej sympatii wobec rzeczywistości, pozwalamy złu ukryć się w naszych przyzwyczajeniach. Chcemy zło usunąć, by stworzyć dobro, bądź przeinterpretować, by móc je za dobro uważać. Tymczasem niekiedy pozostaje nam po prostu żyć obok niego, pogodzić się z jego ciężącym sąsiedztwem, nie tracąc przy tym klarowności moralnej, jasnego rozeznania linii demarkacyjnej między dobrem a jego zaprzeczeniem.

Usunięcie zła wymagałoby zmiany praw rządzących światem, nowego świata, może nowego Boga. Tymczasem wspomnijmy pocieszającą myśl Gottfrieda Wilhelma Leibniza, któremu koncepcja metafizycznego braku, ograniczoności bytu również nie była obca: harmonia przyrody, moralny porządek woli i – dorzucając nasze wyznanie wiary – kosmos wolnego rynku stanowią system najmniej zły ze złych, najdoskonalszy z możliwych,

w którym największa różnorodność łączy się z największym ładem [...], największy skutek wywoływany jest najprostszymi środkami i tyle jest mocy, tyle wiedzy, szczęścia i dobroci w stworzeniach, ile tylko zdołał przyjąć wszechświat<sup>15</sup>.

## 1989

---

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, „Ład” 1988, nr 12, rozdz. V, par. 37, s. 10.

<sup>15</sup> G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, przekł. S. Cichowicz, [w:] *Wyznanie wiary filozofa... oraz inne pisma filozoficzne*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1969, s. 289.



## **II. FILOZOFIA POLITYCZNA LIBERALIZMU**



## Czy łatwo być liberałem?

Friedrich August von Hayek, Ludwig von Mises, Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Walter Lippmann, Raymond Aron – dobór myślicieli jest nieprzypadkowy. Miarą ich pokrewieństwa jest wspólna inicjatywa utworzenia, a następnie udział w pracach Towarzystwa Mont Pelerin, neoliberalnej międzynarodówki powołanej do istnienia w 1947 roku w celu przypomnienia i promocji klasycznej filozofii liberalnej. Miarą oddziaływania jest znacząca pozycja, jaką każdy z nich zajmował na ubiegłowiecznej scenie intelektualnej. Ich biografie zdają się odpowiadać na nasze tytułowe pytanie. Wszyscy wymienieni autorzy szli pod prąd obiegowych mniemań, w konflikcie z opinią publiczną oraz środowiskiem intelektualnym swych krajów próbowali odmienić bieg historii, która przez większość dwudziestego wieku oddalała się od tradycyjnych ideałów liberalnych i zmierzała ku kolektywizmowi.

### I

Obok mitu gospodarki socjalistycznej istnieje jeszcze inny wróg neoliberalnej ekonomii, wewnętrzny wróg kapitalizmu – idea interwencjonizmu państwowego. Interwencjiści, nie naruszając podstaw systemu kapitalistycznego, próbują do spontanicznego mechanizmu rynkowej samoregulacji wprowadzić elementy odgórnego ładu, zarówno gospodarczego, jak i moralnego. Ich celem jest centralizacja

procesu decyzyjnego, mająca na celu stabilizację wzrostu gospodarczego oraz społecznie sprawiedliwą redystrybucję dochodów. Siła oporu wobec ich programu stanowiła kryterium podziałów w zwartych zazwyczaj szeregach neoliberałów.

Skrajni neoliberalowie stawiali sprawę stanowczo i otwarcie: albo dobrodziejstwa rynkowego automatyzmu, albo zło gospodarki sterowanej. Odrzucali każdą propozycję pośrednią. Modele mieszane w perspektywie rynkowej ortodoksji nabierały charakteru zbędnego kompromisu między dobrem a większym lub mniejszym złem. Hayek i Mises, le-seferyści najczystszej krwi, przytaczali, poza argumentami ekonomicznymi, również racje polityczne. Państwo opiekuńcze wykazuje antydemokratyczne skłonności; powoli, lecz w nieunikniony sposób odchodzi od zasady rządów prawa. W warunkach gospodarki centralnie kierowanej upada etos obywatelski. Powstają w ten sposób sprzyjające warunki do narodzin ideologii nacjonalistycznej.

W 1948 roku, po latach obowiązywania systemu nakazowego, rozpoczął się w Niemczech proces tworzenia instytucjonalnych ram funkcjonowania gospodarki rynkowej. Drogę zmian wytyczył zarząd gospodarczy stref zachodnich, kierowany przez Ludwiga Erharda. Szczegółowy program konstytucji nowego ustroju był dziełem ordoliberalów, m.in. Euckena i Röpkego. Ordoliberalizm to specyficznie niemiecka odmiana neoliberalizmu. Wizja gospodarcza wypracowana przez liderów ruchu odbiegała w wielu punktach od klasycznych idei liberalnych. Dopuszczała np. politykę dochodową państwa (łącznie z ustalaniem płacy minimalnej), politykę majątkową czy antymonopolową. Zaufanie ordoliberalów do sił homeostatycznych wolnego rynku miało ściśle określone granice, poza którymi było miejsce i na akceptację państwowych działań stabilizujących koniunkturę, i na apologię polityki „jakości życia”. Niemiecki wzrost gospodarczy znaczony był też rozwiązaniami sprzecznymi z zasadą wolnego rynku: systemem państwowych prioryte-

tów, znacznymi, stale rosnącymi świadczeniami socjalnymi rządu, systemem pracowniczego współzarządzania przedsiębiorstwami. A jednak, mimo tylu odstępstw od neoliberalnej dogmatyki Hayeka i Misesa, polityka gospodarcza państwa osiągnęła sukces. Dodajmy: sukces tak spektakularny, że do historii gospodarczej przeszedł jako niemiecki „cud gospodarczy”.

Konfrontacja niezbitych racji radykałów rynkowych z teoretycznie nieczystym modelem rozwiązań niemieckich, chłodnej kalkulacji Misesa z życiową kompromisowością ruchu *Ordo*, przejrzystej, wyprowadzającej ostateczne konsekwencje teorii Hayeka z giętką polityką Erharda prowokuje do zastanowienia. Może ideał sięgając ziemi musi czasami zostać okrojony na ludzką miarę, ulec skażeniu na miarę naszego lęku i horyzontu naszej nadziei? Może są sytuacje, w których mądrość filozofa dla uszu prostych ludzi zabrzmiał jak wyrok i zechcą ją odrzucić, a słowa elastycznego pragmatysty przyjmą za własne? Neoliberalowie pochylali się nad tym pytaniem. Kluczając między pokusą teoretycznej czystości a pragnieniem społecznej akceptacji, między zapatrzeniem w doskonałość doktryny a uwzględnieniem niedoskonałości świata, dali świadectwo wewnętrznego napięcia, jakie towarzyszy filozofii liberalnej w jej poszukiwaniach zło tego środka.

## II

W tradycji liberalnej zagadnienie genezy władzy państwowej było mniej istotne niż kwestia ograniczenia jej zakresu. Klasyczni liberałowie wątpili w słuszność tezy o przyrodzonej mądrości ludu. Neoliberalowie również nie mieli złudzeń co do politycznych kompetencji mas. Ich zdaniem, opinia publiczna jest bezwładna, krótkowzroczna i interesowna, a instytucje demokratyczne – nieskuteczne. Demokracja ponadto rodzi totalitarne zakusy zarówno ze strony społeczeństwa, jak i państwa. Dlatego w neoliberalnej aksjologii politycznej zasada rządów ludu również miała znacze-



nie drugorzędne. Choć wbudowana w kodeks wolnego społeczeństwa, ustępowała zasadzie wolności indywidualnej. Wolność jednostki powinna ograniczać wolność parlamentu.

Jednocześnie, obywatelska wolność udziału we władzy i kontroli administracji była dla neoliberalistów na tyle ważna, by mimo wszystko bronić systemu przedstawicielskiego. Widzieli w nim skuteczną metodę legitymizacji decyzji państwowych, politycznej edukacji społeczeństwa, osiągnięcia wewnętrznego kompromisu i pokoju w stosunkach międzynarodowych. Ich energia twórcza kierowała się ku wypracowaniu programu „uszlachetnienia” demokracji. Wzbogacili zestaw tradycyjnych metod ograniczenia władzy o nowe, oryginalne pomysły instytucjonalne. Hayek był twórcą projektu dwóch izb parlamentarnych, z których wyższa – o piętnastoletniej kadencji, wybierana przez czterdziestolatków spośród pokolenia swoich rówieśników – miałyby stanowić gwarancję przestrzegania w państwie zasad wolności. W odmiennym kierunku zmierzały propozycje Lippmanna, autora teorii społecznego stereotypu. Jego obrona systemu demokracji przed arogancją masowego elektoratu przewidywała epizodyczny charakter rozstrzygnięć większościowych. W jej myśl masy miały funkcjonować na arenie politycznej wyłącznie jako wyborcy i kontrolerzy władzy, zaś rządzić powinna elita fachowców. Jeszcze innym tropem biegło rozumowanie Arona. Filozof wzdragał się przed przyznaniem którejś z władz państwowych przywileju arbitralnego ferowania wyroków w sprawie dobra i zła publicznego. Jedyłą, choć ułomną, drogę rodzenia się należytej polityki państwowej widział w systemie partyjnej rywalizacji. Konkurencja programów frakcyjnych, gra partykularnych interesów stanowić mają, jego zdaniem, poszukiwaną przeciwwagę demokratycznego egalitaryzmu, jedyłą, która nie niszczy pryncypiów samej koncepcji powszechnego przedstawicielstwa.

Świadomość wad pełnego ludowładztwa nie zatarła u neoliberalistów pamięci o zaletach idei reprezentacji poli-

tycznej, nie stała się podstawą apologii oświeconego autorytaryzmu. Świadomość zalet nie przesłoniła licznych zagrożeń. Hayekowski senat ludzi mądrych, silna egzekutywa w systemie politycznym Lippmanna, partyjny pluralizm Arona, mimo wszystkich odmienności, mają pewien rys wspólny. Krążą między russoistyczną utopią a, typową dla zwolenników polityki „realnej”, fascynacją siłą, między uznaniem suwerenności ludu a pochwałą rządów filozofów. Pomysły nieodrodných uczniów Johna Locke’a, Monteskiusza i Alexisa de Tocqueville’a.

### III

Liberalizm zastosowany do sfery moralności oznacza tolerancję obyczajową. Pobłażliwość wobec innych, ten najbardziej widoczny w życiu codziennym znak liberała, bierze się z filozoficznego sceptycyzmu co do możliwości poznania absolutnej hierarchii wartości oraz z lęku przed próbami szczegółowego zadekretowania moralnych ram życia. Przyznanie jednostkom szerokiego zakresu swobody nie musi jednak demaskować relatywizmu aksjologicznego. Neoliberalowie dzielili z innymi naturalną ludzką tęsknotę do uniwersalnego ładu idei. Takim uniwersalnym ładem, ideałem ekonomicznym, politycznym i społecznym, o który warto i należy zabiegać, był dla nich ustrój wolności. Z perspektywy wolnościowej ideologii osądzali współczesne im czasy. Większość z nich postawiła surową diagnozę stanu ducha dwudziestowiecznych społeczeństw. Hayek, ordoliberalowie, Lippmann, Aron właśnie w kryzysie postaw upatrywali główne zagrożenie dla tradycyjnych wartości liberalnych i hamulec liberalnej rekonstrukcji społeczeństwa. Röpke rozmyślał nad restytucją etosu chrześcijańskiego, Lippmann opracowywał sposoby przywrócenia popularności zapoznanym zasadom „obywatelskiej filozofii publicznej”, Aron, który z satysfakcją wieszczyl „koniec wieku ideologii”, ubolewał jednocześnie nad upadkiem „heroicznego etosu pracy i obowiązku”.

Neoliberalowie stanęli w szranki z wrogami wolnego społeczeństwa. Przybrali postawę świadcząca o poczuciu odpowiedzialności politycznej; Lippmann nazywał siebie *insiderem* świata, który osądzał, Aron – „zaangażowanym obserwatorem”. Oddanie autorów sprawie moralnej odnowy „dekadencjonalnej Europy”, nawet w okresach największego nasilenia neoliberalnej krucjaty, nie wykraczało jednak poza ramy działalności propagandowej. Nigdy nie ulegli pokusie wielkiej polityki oraz realnego wpływu na bieżące sprawy państwa. Adresatem ich działań była wyłącznie psychika społeczna, terenem – miejsca wymiany myśli. Swoje batalie toczyli w salach uniwersyteckich i na łamach poczytnych periodyków. Korzystali ze wszystkich dostępnych im środków społecznej komunikacji oraz form wypowiedzi.

Szacunek do zasady demokracji, odczucie kruchości materii społecznej i niechęć do wszelkich form przymusu ochroniły ich przed manowcami burzycielskiego progresywizmu. Byli radykałami w znaczeniu radykalności stawianych celów, ze względu na wybrane metody działania byli legalistami, zwolennikami zmian pokojowych. I znów neoliberalowie znaleźli się pośrodku drogi – w miejscu pomiędzy nihilizmem etycznym a konserwatywnym moralizatorstwem, moralną próżnią a ideowym absolutyzmem, między prywatyzacją zasad a ich arbitralną penalizacją, konstruktywizmem a ewolucjonizmem, radykalizmem a ostrożnością. Szukali własnych dróg naprawy świata. Filozofowie na placu boju. Ideologowie, którzy wyrzekli się rewolucji.

1990

## Monteskiusz – będzie zapomniany

Teoria rozdziału władz i system ewolucyjnego prawodawstwa – lekcje Monteskiusza, którymi zapisał się w pamięci potomnych – stały się z czasem elementem naszego poczucia oczywistości. I choć demokracje europejskie nie poszły drogą przez Monteskiusza wskazaną, towarzyszy nam przeświadczenie, że z jego ust nie usłyszymy już godnych uwagi pouczeń; nie przywołujemy go w pracach, sądząc, że, w odróżnieniu od Johna Locke’a czy Davida Hume’a, utracił inspirującą moc; nie podnosi temperatury naszych dyskusji, pozostając w cieniu – wciąż prowokujących – Tomasza Hobbesa i Jana Jakuba Rousseau. Czy aby nasze pełne szacunku milczenie oddaje sprawiedliwość myślicielowi, który dla swojej epoki był nie tylko mistrzem, ale i prowokatorem?

### I

Filozofia społeczna wypływa z antropologii; podstawami refleksji o naturze rzeczywistości społecznej są rozważania o naturze ludzkiej. Jaka jest zatem istota człowieka – człowieka w stanie czystym, prespołecznym, niezdeformowanego przez cywilizację? I jak wówczas wyglądają jego związki z innymi?

Hobbes miał wizję pandemonium i każda władza, skoro tylko kładła mu kres, była dlań prawowitą. Rousseau zaś ukazała się kraina równości i harmonii; raj, który na zawsze utraciliśmy – zasadą legitymizującą władzę stała się tu reguła

próbująca odtworzyć owe pierwotne warunki w nowej sytuacji historycznej. Pomiędzy tymi dwoma biegunami mieści się cała gama koncepcji antropologicznych, według których ludzie są istotami złożonymi, motywowanymi i instynktem społecznym, i uczuciami egoistycznymi. Usytuowana w tym nurcie wizja Monteskiusza wnosi oryginalny wkład w nasze wyobrażenia o człowieku w stanie natury. Relacja Monteskiusza ukazuje go jako istotę słabą, bezgranicznie lękliwą, przepełnioną poczuciem niższości wobec innych, trwożliwie uciekającą przed nimi. Z obserwacji, że bliźni odczuwają strach podobny do naszego, z instynktu społecznego i pociągu płci powstaje społeczność. I „skoro tylko ludzie znajdują się w społeczności, tracą poczucie własnej niemocy; równość, która była między nimi, ustaje; zaczyna się stan wojenny”<sup>1</sup>. A więc dobro, pokój i równość są efektem naszej słabości i lęku, zaś zło, wojna i różnice jawią się jako wyraz swobodnej ekspresji natury ludzkiej, owoc poczucia bezpieczeństwa. To strach tłumi w nas niegodziwość, nadzieja bezkarności zaś uwalnia drzemiące dotychczas złe moce. Trzeba nas dopiero powtórnie zaniepokoić, zagrozić nam, byśmy w ramach więzi społecznych odzyskali zbawienny lęk – hamulec ciemnych żądz. Z tej potrzeby powstaje państwo. „W stanie natury ludzie rodzą się wprawdzie w równości; ale nie mogą w niej trwać. W społeczeństwie tracą ją; stają się z powrotem równi jedynie przez prawa”<sup>2</sup>.

W społeczności bez władzy państwowej – ideale anarchistów, libertarian i komunistów – wiążą nas wprawdzie zasady sprawiedliwego współżycia, ale nikt nie stoi na ich straży. Dopiero państwo, egzekutor prawa, gwarantuje wolność dotychczasowym ofiarom – „wolność polityczna obywatela jest to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie”<sup>3</sup>. Stan państwowy to stan bezpieczeństwa uczciwych obywateli.

---

<sup>1</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 16.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 137.

---

## II

Monteskiusz upraszcza klasyczną, Arystotelesowską typologię ustrojów państwowych i wyróżnia trzy rodzaje rządów: monarchię, republikę (w jej ramach demokrację i arystokrację) oraz despotię. Przed wielu laty zainteresowanie polskiego czytelnika *Ducha praw* budziły subtelne obserwacje dotyczące despotii, teraz jego uwagę przykuwają z pewnością rozdziały poświęcone demokracji.

Historia idei dostarcza przykładów tak rozbieżnych wartościowań systemu ludowładztwa, że trudno nas zaskoczyć kolejną oceną. Opinia Monteskiusza, że rządy ludu są ustrojem niczym nie wyróżnionym, tak samo uprawnionym jak inne (z wyjątkiem despotii, która – jako system nienomokratyczny – skażona jest nieusuwalnym błędem wewnętrznym) również nie wydaje się oryginalna. Już dla Hobbesa forma rządu miała znaczenie drugorzędne. Tym, co czyni z Monteskiusza wielkiego analityka idei demokratycznej, jest fakt, że jako jedyny zwrócił uwagę na to, że demokracja jest ustrojem... najtrudniejszym. Każdy rodzaj mechanizmu rządowego poruszany jest swoistymi sprężynami w postaci namiętności, które go warunkują. Monteskiusz nazywa je zasadą rządu. Otóż o ile zasadą monarchii jest honor, arystokracji – umiarkowanie, despotii – lęk, to rządy demokratyczne wymagają od obywateli wspięcia się na wysoki poziom cnoty politycznej. Aby ludowładztwo sprawnie funkcjonowało, obywatele muszą przedkładać dobro publiczne nad własne, miłować równość i ojczyznę. Nie są to przymioty rodzące się spontanicznie – „gdyby to było tak naturalne i pospolite, Alcybiades nie budziłby podziwu świata”<sup>4</sup>. Aby polubić skromność, trzeba wielkiej pracy wewnętrznej i wychowawczej.

Lęk przed rządem despotycznym rodzi się sam z siebie wśród gróźb i kar; honor monarchii wyrasta z namiętności i hodzi je wzajem: ale cnota polityczna jest wyrzeczeniem się samego siebie, które jest zawsze rzeczą bardzo trudną<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 40.

Następnie, rządy ludu – jak każdy rodzaj rządów – narażone są na skażenie. Skażenie rządu bierze się ze skażenia jego zasady. Skażenie zasady demokracji polega na zanikaniu ducha równości, gdy powodzenie rodzi pychę, bądź na rozprzestrzenianiu się ducha nadmiernej równości, gdy lud nie może znieść władzy, jaką sam ustanowił, i nie szanuje urzędników, których sam wybrał. A „rząd, jak wszystkie rzeczy na świecie, aby go zachować, trzeba go kochać”<sup>6</sup>. Bez tej miłości, wypracowanej, pielęgnowanej, demokracja ginie.

Demokracja nie jest ustrojem naturalnym również dlatego, że pozostawiając rzeczywistość własnemu biegowi, nie obserwujemy ekspansji równości:

W monarchii i państwach despotycznych nikt nie dąży do równości, nie przychodzi to nawet na myśl; każdy dąży do wyższości. Ludzie najniższych stanów pragną z nich wyjść jedynie po to, aby się stać panami drugich<sup>7</sup>.

Skoro równość nie rodzi się samoistnie, trzeba, aby stanowiły ją prawa. O ile w pozostałych ustrojach system prawny ma ochronić i wzmocnić to, co powstało spontanicznie, by zagwarantować sprawne funkcjonowanie rzeczywistości społecznej, to w demokracji prawo tę rzeczywistość dopiero konstytuuje. Prawodawcy czynią nas równymi, wychowawcy uczą tę równość kochać. Tak pod względem ontologicznym, jak i antropologicznym demokracja jest tworem sztucznym, jest szlachetną korektą natury.

### III

Obserwując państwa na przestrzeni dziejów i na różnych kontynentach, sięgając wzrokiem starożytności i ku peryferiom cywilizacji, Monteskiusz zauważa, że ludzie „w nieskończonej różnorodności praw i obyczajów nie powo-

---

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 47.

dują się wyłącznie kaprysem”<sup>8</sup>. Nie istnieje uniwersalny ład moralny ani też jeden model polityczny odpowiedni dla wszystkich. Prawodawca, stanowiąc prawa, musi brać pod uwagę ogromną ilość okoliczności: wielkość, położenie, klimat kraju, tryb życia ludności, jej obyczaje, religię, bogactwo i tym podobne, które powodują, „iż rzadki to traf, aby prawa jednego narodu mogły się nadać drugiemu”<sup>9</sup>. Duch stanowionych praw ma stosować się do zastanego ducha narodu. Ile narodów, tyle zasad sprawiedliwości i tyle słusznych form rządu. Oto relatywizm Monteskiusza.

Monteskiusz jest jednocześnie eksponentem tradycji prawnonaturalnej. Jest przekonany, że kryteria dobra i zła istnieją niezależnie od naszej woli.

Twierdzić, że nie ma nic sprawiedliwego ani niesprawiedliwego poza tym, co nakazują lub czego bronią ustanowione prawa, znaczyło by twierdzić, że nim wykreślono koło, promienie jego nie były między sobą równe<sup>10</sup>.

Prawodawcą wszechświata jest Bóg. Każda z podległych mu domen ma swe własne prawa: ma je byt materialny, mają je zwierzęta, duchy wyższe, ma je i rzeczywistość specyficznie ludzka. Prawa normujące życie społeczeństwa są niezmiennne. Monteskiusz jest obiektywistą.

Narzuca się w tym miejscu uwaga, że między teorią Monteskiusza o wielości ewoluujących praw a obecną w jego systemie koncepcją prawa natury tkwi sprzeczność. Czy rzeczywiście? Prawo – „konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy”<sup>11</sup> – nie jest prawem dowolnym. Bogactwo form przejawiania się rzeczywistości ludzkiej powoduje bogactwo adekwatnych do niej, naturalnych form prawnych. Monteskiusz wierzy w prawo naturalne, ale nie jest absolutystą; wyznaje relatywizm, ale nie jest subiektywistą. Mamy dany

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 13.



od Boga rozum, który w każdej sytuacji wskaże nam jedynie słuszną drogę – dla każdego inną. Przekonanie o obiektywnym istnieniu wielu łańdów moralnych to ślad Stagiryty w systemie Monteskiusza, to refleks Arystotelesowskiej koncepcji środka.

#### IV

W rozgorączkowanej Francji Monteskiusz był osamotniony. Encyklopedystów oburzał spokój jego rozważań; Helwecjusz odradzał mu nawet publikowanie *Ducha praw* jako utworu zimnego i nie na czasie. Istotnie, panujący wówczas entuzjazm dla idei postępu zastąpiony został u Monteskiusza pełnym wyrozumiałej sympatii opisem różnorodnych ścieżek, jakimi kroczy ludzkość. Zamiast oświeceniowej wiary w potęgę ludzkiego rozumu spotykamy tutaj zabarwione łańdognym pesymizmem obserwacje zachowań ludzkich, rejestracje różnorodnych motywacji, odległe od abstrakcyjnej wizji człowieka w ogóle. Swoistość ducha każdego narodu wyklucza istnienie uniwersalnych prawideł rządzących człowiekiem i historią. Przypomnijmy w tym miejscu również niechęć Monteskiusza do rewolucji, wojen domowych i wszelkiej formy radykalizmu społecznego („przywołać tedy lud do dawnych zasad znaczy zwykle sprowadzać go do cnoty”<sup>12</sup>). Usprawiedliwionymi są wyłącznie zmiany organiczne – wpływające z ewolucji ducha narodu. Powyższe rysy poglądów Monteskiusza zbliżają go do tradycji konserwatywnej. Myśliciele prawicowi dostrzegają aspekt łańdotwórczy jego rozważań. Bronisław Łagowski pisze: „Monteskiusz jest konserwatystą, gotów usprawiedliwić podbój, jeżeli niesie zwyciężonym potwierdzenie ich praw i zwyczajów”<sup>13</sup>.

Największe zasługi położył jednak Monteskiusz dla filozofii liberalizmu; obok Locke’a i Hume’a zaliczany jest

<sup>12</sup> Ibidem, 51.

<sup>13</sup> B. Łagowski, *W stronę Monteskiusza czy Machiavellego?*, [w:] idem, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994, s. 144.

słusznie do grona jej ojców. Wspólne im idee społeczeństwa poprzedzającego władzę państwową, a więc zdolnego do samoregulacji, i państwa jako wyłącznie egzekutora praw naturalnych antycypują postulaty państwa minimalnego. Szerokie opracowanie przez Monteskiusza teorii podziału władz, opowiedzenie się w ramach konfliktogennej relacji władza – obywatel za obywatelem, w imię wolności którego władza ma zostać ograniczona, uzupełniają tę charakterystykę. Koncepcja rozdziału władz jest najbardziej twórczym wkładem Monteskiusza w tradycję liberalną, odwraca bowiem uwagę od problemu legitymizacji, który zaprzętał myśli nowożytnych filozofów społecznych. Monteskiusz był pierwszym, który pominął jako nieistotny problem prawowitości władzy, po to, by skupić uwagę na jej zakresie. Zauważmy, że czerpiąc z dominującej w języku ówczesnej myśli politycznej siatki terminologicznej kontraktualizmu, pominął fundamentalne dla niej pojęcie umowy społecznej. Teoria kontraktu uzasadniającego władzę została zastąpiona koncepcją władzy ograniczonej. Nie jest ważne, skąd rządzący czerpią tytuł do władzy, skoro w mechanizm ich rządów wpisana jest wolność obywatela. Wielokrotnie od następnego stulecia analizowany konflikt między ideą przedstawicielstwa a jednostkowej niezależności, ideą demokratyczną a liberalną swe źródło i jednocześnie od razu wolnościowe rozstrzygnięcie znajduje właśnie u Monteskiusza.

\*\*\*

Czytając Monteskiusza, dostrzegamy jego duchowe pokrewieństwo z wieloma myślicielami; wymieniamy Giambattistę Vica, Edmunda Burke'a, Josepha de Maistre'a, Georga Wilhelma Friedricha Hegla czy Alexisa de Tocqueville'a, jednak najczęściej przywołujemy, oczywiście, Arystotelesa. Obaj należą do niewielkiej grupy filozofów monumentalnych – myślicieli ofiarujących nam nie tylko imponująco rozległą panoramę zjawisk, ale i ich wnikliwą interpretację; pisarzy posługujących się przy tym językiem prostym i ele-

ganckim (choć pióro Monteskiusza nawet w tym elitarnym towarzystwie jest niezrównane). Są przy tym twórcami, których relacje, tak rzetelne, argumenty, tak przekonywające, dla czytelników mogą okazać się... nieatrakcyjne. Lektura ich dzieł wymaga czasu i cierpliwości, na jakie zwykle nas nie stać. Kto przestudiował (całą!) *Politykę Arystotelesa*? Kto nie opuści kilku ksiąg, oddając się lekturze *Ducha praw*?

Idee środka, umiaru, wielości ustrojów właściwych, choć wypływają z istoty rzeczywistości i okazują się nader praktyczne, intelektualnie przegrywają z „nieprzeciętnym”, „idealnym”, „jedynym”. Isaiah Berlin odnotowuje: „Postawa Monteskiusza w tej sprawie zbliżona jest do postawy Arystotelesa. Obawiam się, że więcej zrozumienia dla niej okażą urzędnicy państwowi i prawnicy, aniżeli kontynuatorzy Pascala czy Dostojewskiego”<sup>14</sup>.

Nie podążamy też śladami Monteskiusza mówiącego:

Gdybym mógł sprawić tyle, aby każdy znalazł nowe pobudki miłowania swoich obowiązków, swego władcy, swojej ojczyzny, swoich praw; gdyby ludzie mogli lepiej uczuć swoje szczęście w każdym kraju, pod każdym rządem, na każdym stanowisku, uważałbym się za najszczęśliwszego ze śmiertelnych<sup>15</sup>.

Lojalność przegrywa z pokusą buntu. To nas miał na myśli Jeremy Bentham, kiedy pisał: „Monteskiusz – wartki, błyskotliwy, wspaniały i urzekający – będzie zapomniany już w następnym stuleciu”<sup>16</sup>.

1997

---

<sup>14</sup> I. Berlin, *Monteskiusz*, przekł. Z. Dorosz, „Literatura na Świecie” 1986, nr 6 (179), s. 295.

<sup>15</sup> Monteskiusz, *O duchu praw...*, s. 9.

<sup>16</sup> J. Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, red. J. Bowring, Edinburgh 1843, t. X, s. 143. Cyt. za: I. Berlin, *Monteskiusz...*, s. 277.

## Friedrich August von Hayek: *Gdyby istnieli ludzie wszechwiedzący...*

Friedrich August von Hayek, podobnie zresztą jak jego mistrz – Ludwig von Mises, był postacią prowokującą, mającą odwagę, a pewnie i lubiącą, przeciwstawiać się panującym opiniom, wypowiadać sądy obrazoburcze. Ta postawa przysparzała mu nieraz kłopotów i otaczała milczeniem, ale też, w innych czasach, dawała sporą popularność i pozycję ideologa ruchu.

Prace Hayeka mają charakter interdyscyplinarny. Jeśli pominąć książki z zakresu ekonomii, pozostałe rozprawy wykraczają poza wąskie specjalności, których bezpośrednio dotyczą: politykę gospodarczą, teorię państwa i prawa, teorię wiedzy, historię idei. Hayek, uznany uczonego, laureat Nagrody Nobla, przede wszystkim był – filozofem. Dodajmy: filozofem *par excellence*, autorem systemu.

Fundamentem rozważań Hayeka jest koncepcja porządku samorzutnego. Przyroda jest organizmem, mówi autor, łańcem, ku któremu samoczynnie zmierzają elementy składowe. Ruch każdej cząstki wpisuje się w harmonijną całość. Organizmem jest również społeczeństwo. To ono koordynuje spontaniczne zachowania jednostek, rodzin i organizacji. Oprócz procesów dostosowawczych w ramach przyrody i społeczeństwa obserwujemy również rozwój tych złożonych układów. Świat zmienia się na lepsze. Jego dynamikę wyjaśnia teoria ewolucji.

Idea porządku samoczynnego ma charakter ogólnofilozoficzny, stosuje się do opisu całego bytu. Zewsząd otacza nas ład. Choć mamy swój udział w powstaniu tego ładu, nie znamy mechanizmu, który uzgadnia nasze swobodne posunięcia z reakcjami reszty społecznego otoczenia. Filozofowie ukrywają swoją bezradność, posługując się metaforami. „Niewidzialna ręka” Adama Smitha, „chytrość rozumu” Georga Wilhelma Friedricha Hegla, „cel przyrody” Immanuela Kanta – wszystkie one wyrażają przekonanie, że w efekcie spontanicznego działania jednostek, choć niezależnie od ich intencji oraz poza ich kontrolą, powstają uporządkowane całości: społeczeństwo, gospodarka, państwo...

Organicyzm i ewolucjonizm odwołują się zazwyczaj do kategorii bytów nadrzędnych, realizujących w świecie swoje zamiary; są postacią kosmologicznego i historiozoficznego teleologizmu. Tak jednak być nie musi. W koncepcji Hayeka nie ma sił działających celowo. To cechy składników tłumaczą powstanie z nich całości, w charakterze działających jednostek zawiera się przyczyna postępu. Historia człowieka odsłania jego naturę; kierunek ewolucji ukazuje kierunek jego dążeń. Jaką zatem istotę ludzką, pyta Hayek, ujawnia nam obserwacja dziejów?

Ludzie pierwotni żyli skupieni w niewielkich grupach, których członkowie wzajemnie się znali. Surowe warunki ich egzystencji zrodziły zasady współżycia pomagające przetrwać wspólnocie: przyjaźń, solidarność grupową, sprawiedliwość społeczną. Okres plemienny rodzaju *Homo* trwał prawie dwa miliony lat, powodując fizjologiczne ufundowanie owych reguł i, co za tym idzie, ich genetyczny przekaz. Odtąd przemawiają do nas głosem instynktu.

Kilkadziesiąt tysięcy lat temu ruszył mechanizm dziejowy. Historia uniosła się ponad swój poziom zerowy, a człowiek – ponad instynkty. Ludzkość stopniowo wyzwalała się z kręgu oddziaływań przyrodniczych, opisywanych przez teorię doboru naturalnego. Rozwój przebiega odtąd według praw ewolucji kulturowej: ludzie powtarzają zachowania,

które innym przyniosły sukces, migrują do wspólnot o wyższym poziomie życia. Rozprzestrzenianie się zasad na drodze naśladownictwa dokonuje się znacznie szybciej niż poprzez dziedziczenie szczęśliwych mutacji. Historia cywilizacji toczy się w tempie nieosiągalnym dla historii naturalnej. W ciągu kilkuset pokoleń małe, zamknięte wspólnoty przybrały kształt Wielkiego Społeczeństwa, złożonego z olbrzymiej liczby anonimowych jednostek, mobilnych, otwartych na nowe idee i style życia.

Hayek podkreśla restrykcyjny charakter współczesnej cywilizacji, która wymaga od nas przeciwstawienia etyki zasad abstrakcyjnych etyce spontanicznych uczuć, wyrastających z ludzkich instynktów. Kultura ma stłumić głos natury. Dobrze przystosowany do współczesnego świata człowiek nie powinien jednak mieć problemów z odnośnym konfliktem. Abstrakcyjność reguł sądenia i myślenia, jakie stosuje, nie wynika bowiem z jego wykorzenienia, nieusytuowania w świecie; wręcz przeciwnie, dowodzi właśnie zanurzenia w cywilizacji, która takie reguły narzuca. Nieczułość na tradycyjne, wspólnotowe wartości jest wyrazem ścisłych związków z kulturą naszych czasów, głębokiego w niej osadzenia. Jak zauważa Miłowit Kuniński:

w teorii politycznej Friedricha A. von Hayeka mocna koncepcja podmiotu moralnego odgrywa istotną rolę jako warunek trwałości wspólnoty politycznej. Były to więc przykład liberalnej koncepcji politycznej, której elementem konstytutywnym jest podmiot moralny zdefiniowany w sposób bogaty<sup>1</sup>.

Hayekowski człowiek jest osobowością zintegrowaną, w której rozum, duma i pożądlivość tworzą harmonijną całość odpowiadającą naturze cywilizacji na poziomie relacji społecznych<sup>2</sup>.

Przyjęliśmy reguły obowiązujące we współczesnym świecie. Nie należy jednak sądzić, ostrzega Hayek, że in-

---

<sup>1</sup> M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków 1999, s. 196.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 273.

ternalizacja owych reguł dokonała się w sposób świadomy. Ewolucyjne konwencje, stanowiące treść naszego umysłu, wykorzystujemy w praktyce życia bez zdawania sobie z nich sprawy. Zakres wykorzystywanej wiedzy jest dużo szerszy niż wiedza dyskursywna czy choćby werbalizowalna. Żadna teoria nie wyrazi bogactwa mądrości, z jakiej konkretni ludzie robią codziennie użytek; żaden pojedynczy rozum nie zastąpi doświadczenia pokoleń wyrażającego się w spontanicznych reakcjach jednostek na zmieniające się okoliczności zewnętrzne. Byłoby nadużyciem rozumu, objawem pychy usiłować zastąpić spontaniczny proces zmian racjonalnym projektem. Rozum musi poznać swoje granice i ustąpić miejsca mechanizmom, które w sposób żywiołowy rodzą wciąż nowe postaci ładu społecznego. Posiedliśmy obecnie moc, by zapanować nad ślepyimi siłami wiodącymi nas w nieznanym kierunku. Nie powinniśmy jednak, mówi Hayek, ze swej władzy czynić użytku.

Żeby bogactwo wiedzy nieświadomionej oraz wiadomości dotyczących nam tylko znanych okoliczności mogło się wyrazić, potrzebny jest system wolności. Hayek pisze:

sprawa wolności jednostki opiera się głównie na uznaniu naszej nieuchronnej niewiedzy co do bardzo wielu czynników, od których zależy realizacja naszych celów i nasze dobro. **Gdyby istnieli ludzie wszechwiedzący** [podkr. – K.H.], gdybyśmy mogli wiedzieć wszystko nie tylko o tym, co wpływa na realizację naszych aktualnych życzeń, ale także naszych przyszłych potrzeb i pragnień, nie byłoby problemu wolności. I odwrotnie, wolność jednostki wyklucza oczywiście możliwość ścisłego przewidywania. Wolność jest niezbędna, aby zrobić miejsce temu, co nieprzewidywalne i nieprognozowalne<sup>3</sup>.

Nieusuwalna ułomność poznawcza człowieka skazuje nas więc na posłuszeństwo werdyktom mechanizmów ponadjednostkowych. Ewolucja rodzi rozum, a jego ograniczone możliwości poznawcze tłumaczą potrzebę dalszego zaufa-

---

<sup>3</sup> F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, przekł. J. Stawiński, Warszawa 2007, s. 42.

nia ewolucji. Przymus odbierający nam wolność, ingerencja zakłócająca spontaniczny przebieg procesu społecznego – zmieniają naturalny kierunek historii i, w konsekwencji, oddalają nas od celu, ku któremu zmierzają dzieje.

Gdyby istnieli ludzie wszechwiedzący... Tak jednak nie jest i ma to swoje konsekwencje we wszystkich sferach ludzkiego życia. Propozycje Hayeka z zakresu ekonomii, projekty polityczne oraz teoria etyczna filozofa są efektem jego rozstrzygnięć na poziomie epistemologicznym. W życiu gospodarczym skazani jesteśmy na konkurencję niedoskonałą i żywołowość dostosowań rynkowych; w polityce – na powolne, ewolucyjne zmierzanie do ustrojów coraz lepiej spełniających nasze oczekiwania; w moralności – na zaufanie regułom powszechnie akceptowanym. Nie ma przejść na skróty, dróg prowadzących wprost do celu, obojętnie czy będzie nim stan równowagi rynkowej, ustrój idealny czy dobro absolutne. Z naszej niewiedzy rodzi się konieczność zagwarantowania wszystkim szerokiego zakresu wolności w każdej z wymienionych dziedzin. Powstanie wówczas przestrzeń, w której wykorzystamy dostępne nam wiadomości i zgłosimy własne propozycje. Konkurencja następnie wyłoni – „odkryje” – rozwiązanie w danych warunkach najlepsze.



## Bezradność uczuć. Koncepcja państwa Davida Hume'a

### I

W opisie genezy społeczeństwa David Hume posługuje się kategorią umowy społecznej. Rozumie ją specyficznie: nie jako świadomy cel, kontrakt rozumnych jednostek, ale jako „ogólne poczucie wspólnego interesu; poczucie, które wzajemnie członkowie społeczności ujawniają i które skłania ich do tego, by regulowali swoje postępowanie pewnymi normami”<sup>1</sup>. Owe normy – reguły sprawiedliwości – powstają w ramach międzyjednostkowych mechanizmów uświadamiania sobie płynących z nich korzyści.

Gdy to potoczne poczucie interesu dochodzi do głosu u nas obu i gdy zdajemy sobie obaj z niego sprawę, to wywołuje ono odpowiednią decyzję i odpowiednie zachowanie. I to można zupełnie właściwie nazywać umową czy ugodą między nami, choć nie zjawia się tu jako środek przyrzeczenie. Toż działania każdego z nas liczą się z działaniami drugiego i są dokonywane przy założeniu, że druga strona też musi coś dokonać<sup>2</sup>.

Zauważmy, że przyjęcie reguł sprawiedliwości dokonuje się przy minimalnej dozie refleksji. Rozum, w myśl tej koncepcji, nie jest prawodawcą i nie on wytycza kierunek naszych działań.

Duszą człowieka władają uczucia. Jak w tej sytuacji przedstawia się mechanizm moralnego dyscyplinowania?

---

<sup>1</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, t. II, ks. III, s. 215.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Emocje, zdaniem filozofa, mogą zostać okiełznane wyłącznie przez inne emocje. Co zdoła jednak zapanować nad namiętnością najsilniejszą, najbardziej pierwotną – miłością własną? „Żadne wzruszenie umysłu ludzkiego nie ma, to pewna, dostatecznej siły i nie jest skierowane w należyty sposób ku temu, żeby stanowić przeciwwagę do umiłowania zysku”<sup>3</sup>. Żądza korzyści nie znajduje wśród uczuć skutecznej opozycji, a jednak, jak twierdzi autor, może zostać pohamowana. Mając na widoku większy interes, zdolna jest powściągnąć samą siebie. Ograniczając własny egoizm, stwarzamy mu warunki do bezpiecznej, spokojnej realizacji. Chciwość, realizowana tym okólnym sposobem, uczy się respektować zasady społecznego współzycia, cywilizuje się.

Oczywista opłacalność praw sprawiedliwości powoduje ich natychmiastowe ustalenie. Pisząc o podstawowej zasadzie sprawiedliwości, Hume zauważa:

gdyby więc ta reguła była bardzo zawiła i gdyby ją było trudno wymyślić, to społeczność trzeba by uważać za niejako przypadkową i za wytwór wielu wieków. Lecz gdyby się okazało, że nie ma rzeczy bardziej prostej i oczywistej niż ta reguła [...], jak z pewnością okazać się musi, to możemy wyprowadzić wniosek, że jest zupełnie niemożliwe, iżby ludzie pozostawali przez znaczny czas w tym stanie dzikości, który poprzedza społeczność, i że pierwszym i początkowym stanem człowieka, słusznie możemy mniemać, jest stan społeczny<sup>4</sup>.

Skoro korzyści płynące z zasad sprawiedliwego współzycia są powszechnie zrozumiałe, ich wybór jest konieczny. Rozwiązaniem dla nich alternatywnym nie jest nowy ład społeczny, ale zanik wszelkiego ładu – osamotnienie, przemoc, samowola:

bez sprawiedliwości społeczność musi od razu się rozpręgnąć i każda jednostka musi popaść w ten stan dzikości i od-

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 218.

osobnienia, który jest nieskończenie gorszy niż najgorsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić w społeczności<sup>5</sup>.

Nie tylko nie możemy nie wejść na drogę postępu, nie możemy też wybrać spośród wielu dróg ewolucji, które wiodłyby ku różnym formom społecznej współpracy. Musimy kroczyć drogą jedynie słuszną, przyjmując jedynie właściwe reguły sprawiedliwości. Pierwszą z nich jest prawo własności. Jego uzupełnieniem są konwencje dotyczące przenoszenia własności za zgodą posiadacza oraz spełniania przyrzeczeń. Wszystkie trzy stanowią warunki konieczne i wystarczające bezpieczeństwa i dobrobytu społeczeństw.

Ponieważ zasady sprawiedliwości są konieczne, są naturalne. Hume nazywa je prawami natury.

Rodzaj ludzki jest wynalazczy; i gdzie wynalazek narzuca się oczywiście i jest bezwzględnie konieczny, tam można go nazwać naturalnym równie dobrze, jak każdą rzecz, która wpływa bezpośrednio z czynników pierwotnie danych naturze, bez współdziałania myśli czy refleksji. Jakkolwiek reguły sprawiedliwości są sztuczne, to nie są one dowolne. I nie jest rzeczą niewłaściwą nazywać je prawami natury, jeżeli przez słowo „naturalny” rozumiemy to, co jest wspólne dla całego danego rodzaju, lub nawet, jeżeli ograniczymy jego znaczenie do tego, co jest nierozłącznie związane z danym gatunkiem<sup>6</sup>.

Prawa natury, zdaniem Hume'a, nie mają charakteru absolutnego: „poczucie sprawiedliwości nie opiera się na rozumie czy też ustaleniu pewnych związków i stosunków między ideami, które są wieczne, niezmiennie i powszechnie obowiązujące”<sup>7</sup>. Są zrelatywizowane do natury ludzkiej i rzeczywistości ziemskiej. Podstawowym rysem człowieka jest egoizm i stronniczość: „chciwość posiadania dóbr dla nas samych i dla naszych najbliższych przyjaciół jest niez-

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 221.

sycalna, wieczna, powszechna”<sup>8</sup>. Podstawowym rysem naszego materialnego otoczenia jest niedobór. W stanie natury dobra były zbyt rzadkie w stosunku do podstawowych potrzeb człowieka, w społeczności są zbyt rzadkie w stosunku do jego stale rosnących pragnień.

Gdyby charakteryzowała nas miłość bliźniego, niedostatek dóbr nie stanowiłby problemu, ich podział uwzględniałby potrzeby wszystkich zainteresowanych. Gdyby rzeczywistość ziemską cechowała obfitość darów przyrody, nie byłoby konfliktu przy ich podziale, nawet jeśli dokonywały się on wśród egoistów.

Powiększcie dostatecznie życzliwość ludzi czy też szczodrobliwość natury, a uczynicie sprawiedliwość bezużyteczną, wprowadzając na jej miejsce cnoty bardziej szlachetne i błogosławieństwa bardziej wartościowe<sup>9</sup>.

Na marginesie powyższych uwag Hume zauważa, że moralna dwuznaczność egoizmu w praktyce społecznej nie ma większego znaczenia:

Pytanie [...] dotyczące tego, czy natura ludzka jest zła i występna, czy też dobra, nie wchodzi bynajmniej w zakres innego pytania, które dotyczy powstania społeczeństwa; i nie trzeba tu brać w rachubę nic poza stopniami ludzkiej mądrości czy głupoty. Albowiem czy uczucie egoistyczne uznamy za występne, czy za cnotliwe, to nie ma wpływu na tę sprawę, skoro ono samo może się powściągać. Tak więc, jeśli ono jest cnotą, człowiek staje się uspołeczniony przez tę cnotę; jeśli zaś jest czymś występny, to ten występek ludzki ma ten sam skutek<sup>10</sup>.

Powyższe poglądy autora stanowią prototyp liberalnego stosunku między antropologią a filozofią społeczną. Tropami tej myśli podążały następne pokolenia liberałów, nazywając egoizm raz zaletą, a raz przywarą, zawsze jednak wo-

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 218.

bec funkcji, jaką pełni on w życiu społecznym, bagatelizując znaczenie jego oceny etycznej.

## II

W małej, rodzącej się społeczności korzyści z respektowania zasad sprawiedliwości i negatywne owoce ich łamania są łatwo uchwytne. Sytuacja zmienia się wraz ze wzrostem liczebności społeczeństwa. Zanika wówczas owo bezpośrednie przełożenie praworządności na rezultaty pozytywne społecznie. Skutki sposobu, w jaki odnosimy się do praw sprawiedliwości, stają się odległe, niewidoczne.

Konsekwencje wszelkiego naruszenia słuszności zdają się leżeć gdzieś bardzo daleko i nie są zdolne dać przeciwwagi korzyści bezpośredniej, jaką można stąd osiągnąć. A przecież są one nie mniej realne przez to, że są dalekie. Że zaś wszyscy ludzie w pewnym stopniu podlegają tej samej słabości, przeto z konieczności rzeczy dzieje się to, iż pogwałcenia słuszności muszą stawać się bardzo częste w społeczności i że współżycie i obcowanie ludzi wskutek tego staje się bardzo niebezpieczne i niepewne<sup>11</sup>.

W sukurs przychodzi wówczas mechanizm oddźwięku uczuciowego na cnoty społeczne, dzięki któremu odczuwamy jako przykre najbardziej nawet odległe i nie dotyczące nas bezpośrednio skutki ludzkiej niesprawiedliwości; „ten właśnie czynnik wyprowadza nas tak daleko poza nasze własne sprawy, iż cechy innych ludzi sprawiają nam tę samą przyjemność lub przykrość, jak gdyby miały one tendencję do tego, by przynosić nam samym korzyść czy szkodę”<sup>12</sup>. Pokusa szybkiej, bezpośredniej, namacalnej korzyści czyni nas stronnictwami we własnej sprawie, nie zaślepia nas jednak w kwestii ogólnej racji reguł sprawiedliwości: „interes egoistyczny jest pierwotnym motywem do ustalenia reguł sprawiedliwości; lecz odczuwanie przez oddźwięk interesu publicznego jest źródłem aprobaty moralnej, która

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 307.

towarzyszy tej cnotcie”<sup>13</sup>. W obu zatem wypadkach natura dostarczyła nam narzędzia do rozróżnienia między cnotą a występkiem.

W prospołecznych uczuciach i działaniach wspierają nas dodatkowo wychowanie oraz „sztuczne chwytły polityków”. Wychowawcy i prawodawcy starają się wzbudzić w nas szacunek dla społecznych konwencji oraz niechęć do ich łamania. Ich apele wzywające do cnoty muszą jednak opierać się na pierwotnych rozróżnieniach moralnych.

Gdyby bowiem natura nie pomagała nam w tej sprawie, próżno mówiliby politycy o tym, co honorowe czy niehonorowe, co godne pochwały czy nagany. Słowa te byłyby całkowicie niezrozumiałe i nie wiązałyby się z nimi żadna idea, jak gdyby to były słowa mowy zupełnie nam nieznaney. Politycy mogą osiągnąć co najwyżej to, iż rozciągną zasięg uczuć naturalnych poza ich pierwotne granice; lecz niemniej przecież natura musi dostarczyć materiałów i dać nam pewne pojęcie o rozróżnieniach moralnych<sup>14</sup>.

### III

Uczucia oraz oddźwięk uczuciowy jako swój przedmiot mają zawsze, zdaniem Hume'a, konkretnego człowieka: nie istnieje miłość do ludzkości odrębna od miłości do konkretnych jednostek, nie ma oddźwięku z interesem publicznym różnego od oddźwięku z emocjami konkretnych osób.

Wzgląd na interes publiczny jest motywem zbyt dalekosiężnym i zbyt wzniosłym, ażeby mieć wpływ na ogromną większość ludzi i żeby mieć dużą siłę w działaniach tak sprzecznych z interesem prywatnym, jak są często działania zgodne ze sprawiedliwością i zwykłą uczciwością<sup>15</sup>.

Ów rozdźwięk między ludzkimi emocjami a interesem publicznym może rodzić pewne problemy decyzyjne. Hume

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 226.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 206.

rozważa następujący dylemat: Czy biedak powinien oddać dług wierzycielowi?

I cóż będzie, jeżeli to jest człowiek występny i zasługuje na nienawiść całego rodzaju ludzkiego? A cóż, jeżeli to jest skąpiec i nie może zrobić żadnego użytku z tego, czego ja chcę go pozbawić? A cóż, jeżeli to jest człowiek rozwiązły i rozpustny, któremu raczej wyszłoby na szkodę, niż na korzyść, gdyby posiadał wielki majątek? Cóż, jeżeli ja byłbym w koniecznej potrzebie i miał natarczywe motywy do tego, by zdobyć coś dla mojej rodziny? We wszystkich tych przypadkach pierwotny motyw sprawiedliwości by zawiódł; a wobec tego zawiódłoby też i samo poczucie sprawiedliwości, a z nim razem upadłaby wszelka własność, prawo i obowiązek<sup>16</sup>.

Bywa też tak, że nie tylko nie ma konkretnego beneficjanta danego aktu sprawiedliwości, lecz traci wskutek niego również ogół. I sprawcy, i adresatowi czynu, i ogólnie społeczeństwu – nikomu w tym konkretnym wypadku sprawiedliwość się nie opłaca.

Lecz choć poszczególne akty sprawiedliwości mogą być niezgodne z interesem publicznym czy prywatnym, to przecież jest pewne, że cały ich zespół w wysokim stopniu służy czy też nawet wręcz jest bezwzględnie niezbędny zarówno do podtrzymania życia zbiorowego, jak i dla dobrobytu każdej jednostki z osobna. Nie podobna oddzielić tego, co dobre, od tego, co złe. Własność musi być stała i musi być wyznaczona przez reguły ogólne. Choć w jakimś poszczególnym przypadku ogół może na tym cierpieć, to przecież chwilowe zło jest obficie wyrównane przez stałe przestrzeganie reguły i przez ten pokój i porządek, jakie ta reguła ustala w społeczności<sup>17</sup>.

W interesie naszym i społeczeństwa leży bezwzględne przestrzeganie ogólnych zasad sprawiedliwości. Ów interes ujawnia się dopiero na wysokim poziomie abstrakcji, wykraczającym poza wszelki konkret: poza konkret poszczególnej osoby dyskontującej sprawiedliwość i poza konkret

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 223.

poszczególnego aktu sprawiedliwości. Dopiero w perspektywie ogólnej, ujmującej społeczeństwo jako trwającą całość, ogólne i abstrakcyjne reguły sprawiedliwości ujawniają swe dobroczynne oddziaływanie.

Etyka wywodzi swe zasady z natury ludzkiej, z naturalnych uczuć nakierowanych na konkret. Pożytek własny osoby oceniającej jest kryterium jej sądu, egoizm – podstawą moralności. Jesteśmy egoistami, ale inni ludzie nie są nam obojętni. Oddźwięk uczuciowy zespała nas; jesteśmy dzięki niemu jak „jednakowo napięte struny, [...] ruch jednej udziela się innym”<sup>18</sup>. Oddźwięk uczuciowy jest etapem pośrednim na drodze od egoizmu do altruizmu, jest zasadą tłumaczącą powszechną cnotę życzliwości, ludzkości, humanitaryzmu w kategoriach interesu własnego. Ponieważ zdolność współodczuwania jest obserwowalnym elementem uposażenia ludzkiego umysłu, życzliwość międzyludzka rodzi się spontanicznie, a poczucie ludzkości jest cnotą naturalną. Tę moralność stosunków między konkretnymi osobami zespolonymi oddźwiękiem uczuciowym określić można jako moralność prywatną.

Zasady sprawiedliwości są zaś regułami podwójnie sztucznymi: po pierwsze, są ludzkim wynalazkiem, a nie prawami natury *sensu stricto*; po drugie, w ramach dużych społeczeństw uznanie ich opiera się na wykreowanym, nie-naturalnym, uczuciu lojalności wobec zasad abstrakcyjnych. Sztuczna jest ich geneza i moc zobowiązania. Są dziełem człowieka i wymagają dla swego istnienia jego podtrzymującej aktywności. Zatem między życzliwością a sprawiedliwością, moralnością prywatną a moralnością społeczną, etyką a filozofią społeczną istnieją nieusuwalne różnice w genezie oraz mechanizmach funkcjonowania.

Abstrakcyjny charakter reguł sprawiedliwości jest wyzwaniem dla koncepcji Hume'a; rodzi pytanie o psychiczny mechanizm respektowania konwencji społecznych. Uposażeni przez autora w egoizm i zdolność współodczuwania,

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 304.



nie znajdujemy podmiotu, ku któremu mogłyby zwrócić się nasze naturalne uczucia. Sprawiedliwość opłaca się człowiekowi abstrakcyjnemu, a nasze uczucia mają zaadresowanie konkretne. Mamy być posłuszni regułom wbrew własnemu czy czyjemukolwiek współodczuwanemu interesowi; wierni zasadom, a nie uczuciom.

Pośrednim wyrazem kłopotów koncepcji Hume'a w obliczu omawianego problemu jest pojawiająca się w niej potrzeba państwa. Wobec trudności z przełożeniem zasad natury ludzkiej na zasady sprawiedliwości; wobec braku mechanizmu łączącego dziedzinę rzeczywistości empirycznej ze światem powinności, autor traci uprzednią ufność w zdolności autokorekcyjne uczuć. Stwierdza, że ludzie w swej naturze nie znajdują cech zabezpieczających realizację sprawiedliwości.

Że zaś nie podobna zmienić czy naprawić jakiejkolwiek rzeczy istotnej w naszej naturze, przeto możemy osiągnąć co najwyżej to, iż zmienimy nasze warunki i naszą sytuację i że przestrzeganie praw sprawiedliwości uczynimy przedmiotem naszego najbliższego zainteresowania, ich zaś pogwałcenie przedmiotem zainteresowania jak najbardziej odległego<sup>19</sup>.

Zmianę warunków zewnętrznych zapewnia władza państwowa, dysponująca fizyczną siłą narzucania obywatelom tego, co słuszne. Społeczeństwo bez władzy popada w stan konfliktu, sprawiedliwość bez groźby przymusu nie zobowiązuje. Konsekwentny emotywizm w domenie politycznej byłby tym, czym jest na gruncie etyki: teorią społeczeństwa harmonijnie złączonego wspólnymi emocjami. W koncepcji Hume'a tymczasem uczucia nie radzą sobie same w warunkach dużej społeczności, nie wystarczają do jej pokojowego współżycia. Pochwały rodziców, dbałość o własną sławę oraz zabiegi polityków wzmacniały strumień naturalnych namiętności; teraz państwo generuje emocje całkiem nowe. Bezradność teorii uczuć moralnych rodzi potrzebę teorii państwa.

**2000**

---

<sup>19</sup> Ibidem, s. 264.

# Granice prawa natury. O paradoksach filozofii politycznej Immanuela Kanta

## I. Projekt wielkiej reformy

Na gruncie tradycji Platońskiej żyjemy w niebezpiecznej „jaskini”, która radykalnie różni się od świata idei i przeciwstawia wszelkim próbom naprawy. Kto ją opuści i dozna wtajemniczenia, nie zechce powrócić. Gdyby to uczynił – zginąłby z rąk byłych współtowarzyszy. Tak zwykle kończą się próby nawracania innych na drogę prawdy. „Jaskinia” nie chce się zmienić. Odpowiedzią Platona na jej opór jest konstrukcja nowego państwa. Państwo idealne z projektów filozofa zostaje zbudowane na gruzach rzeczywistej *polis*. Platon burzy cały zastany porządek z jego systemem wartości, kryteriami sukcesu i wizjami pomyślnego życia. Po starych czasach nie pozostaje żaden ślad, nawet wspomnienie heroicznej przeszłości narodu czy sentyment do religii przodków.

Jest też inne rozwiązanie problemu odpornej „jaskini”: można ją zignorować. Jako niereformowalną, pozostawić własnemu losowi. Niech błądzi i sama upadnie. „Królestwo ziemskie” nie ma przed sobą żadnej przyszłości: docześnie nie wykazuje postępu, w wymiarze eschatologicznym – skazane jest na potępienie. Lepiej zatem niż polityką zająć się doskonaleniem swej własnej duszy. Jak pisał św. Augustyn:

Umiłowanie prawdy szuka świętego spokoju a konieczność miłowania bliźnich podejmuje uzasadnioną działalność. Jeśli

nikt nie nakłada na nas tego brzemienia, trzeba zajmować się szukaniem i badaniem prawdy<sup>1</sup>.

Żadna z powyższych propozycji nie wydaje się godna prawdziwego filozofa polityki. Oświecony „kajdaniarz” powinien do „jaskini” powrócić, lecz nie jako budzący irytację i agresję, skazany na klęskę „obcy”, ani tym bardziej jako siejący spustoszenie „anioł zagłady”. Pamiętając cały czas o wskazówkach, jakie płyną ze świata idei, powinien raczej podjąć grę z otoczeniem, przyjąć słownictwo przeciwnika i używać argumentów dla niego zrozumiałych. Na tym, zdaniem Leo Straussa, polega istota prawdziwej polityki.

Opuszczając jaskinię, tracimy z pola widzenia miasto, całą sferę polityczną. Jeśli filozof ma zaoferować wskazówki dotyczące polityki, musi on powrócić do jaskini: od światła słonecznego do świata cieni; jego percepcja musi zostać zaćmiona, jego umysł ma być zamroczony. [...] Lecz to zamroczenie, akceptacja perspektywy politycznej, przyjęcie języka polityków, osiągnięcie harmonii pomiędzy doskonałością ludzką i doskonałością obywatelską albo pomiędzy mądrością i posłuszeństwem prawu jest najbardziej szlachetnym ćwiczeniem cnoty umiarkowania<sup>2</sup>.

Taką właśnie rolę – myśliciela prawnonaturalnego i realistycznego reformatora, odkrywcy i zarazem skutecznego obrońcy zagrożonego ładu moralnego – zdaje się pełnić w tradycji prawa natury Immanuel Kant. Dodatkową zaletą koncepcji Kanta w porównaniu z poprzednimi jest jej szerokie zaadresowanie. Do Platońskiego świata idei prowadziła wąska, wyboista ścieżka. Dostęp do niej mieli wyłącznie najlepsi. Do „królestwa Bożego” św. Augustyna należała arystokracja wybranych. Kantowska droga wiodąca do poznania prawa natury okazuje się zaś rozległym traktem, a do wspólnej wędrówki zaproszeni zostają wszyscy ludzie. Nie-

---

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, ks. XIX, rozdz. 19, s. 426.

<sup>2</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] idem, *Sokratejskie pytania*, przekł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 83.

potrzebne staje się odwołanie do elitarystycznych koncepcji anamnezy, iluminacji czy Bożej łaski. Wystarczy być istotą rozumną. Następnie, wystarczy być istotą wolną, zdolną do odpowiedzialnych wyborów etycznych. Na gruncie koncepcji dostępnego poznawczo prawa natury oraz wolnego i rozumnego podmiotu moralnego Kant formułuje projekt wielkiej reformy świata. Rozbudza nadzieje na wieczny pokój i powszechne oświecenie. Czy jednak filozofia polityczna Kanta jest w stanie spełnić złożone obietnice?

## II. Prawo natury a rzeczywistość empiryczna

Prawo natury, które wyłania się u kresu drogi czystego rozumu praktycznego, stoi, według Kanta, w ostrej opozycji do rzeczywistości zjawiskowej. Prześledźmy zasadnicze linie rozłamu między światem empirycznym a światem wartości wskazywanych przez rozum. Zacznijmy od wizji natury ludzkiej.

### Człowiek

Zmysły ukazują nam człowieka jako istotę impulsywną i, zarazem, zdolną do chłodnej kalkulacji; poruszaną przez silne namiętności i trzeźwo wykoncypowany interes własny. Nie mamy władzy ani nad jednym, ani nad drugim. Skoro nie możemy być panem samego siebie, potrzebujemy władcy zewnętrznego. Jesteśmy „zwierzęciem, które [...] potrzebuje pana”<sup>3</sup>. Jednocześnie – zwierzęciem, które nie znosi panowania nad sobą. Następnie, charakteryzuje nas „aspoleczna towarzyskość”: poszukujemy bliźnich, ale tylko po to, by z nimi rywalizować i zwyciężyć. Zło natury ludzkiej jest nieusuwalne. „Z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wyciosać czegoś zupełnie prostego”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [w:] *Przypuszczalny początek ludzkiej historii. I inne pisma historyozoficzne*, przekł. I. Krońska, Toruń 1995, s. 41.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 42.

Tej pesymistycznej antropologii przeciwstawiony zostaje obraz istoty rozumnej i obdarzonej wolną wolą. Wola ma moc wybierania dowolnej determinacji; gdy wybiera determinację rozumu praktycznego, jest wolą dobrą. To jest jej obowiązek moralny. Dobro jest w zasięgu ludzkich możliwości. Każdy odpowiada za użytek, jaki uczyni z własnej autonomii. Człowiek, jako istota wolna, jest podmiotem moralnym, odpowiedzialnym poddanym prawa moralnego. Jako istota rozumna, zdolny jest to prawo właściwie odczytać i zinterpretować. Przeznaczeniem ludzkości jest dominacja rozumu i powszechne oświecenie.

### **Spółeczeństwo**

Kolejne przeciwstawienie możemy zaobserwować na przykładzie opisu relacji międzyludzkich. Prawda w tym względzie ujawnia się w stanie natury. Przed zawiązaniem państwa nie ma prawa, które dyscyplinowałoby zachowania jednostek. Jesteśmy wolni, każdemu przysługuje prawo robienia tego, co uznaje za właściwe. Użytek, jaki czynimy ze swej naturalnej swobody, wikła nas w konflikty z innymi ludźmi. Wśród chaosu stanu bezprawia trwa wojna. Zwycięża silniejszy. Kluczem do władzy i bogactwa jest prawo pięści. Rację miał Thomas Hobbes, który ponad sto lat wcześniej w podobnych barwach kreślił obraz stanu natury jako stanu anomii, ciągłego zagrożenia i wybuchających nieustannie walk. Mylił się jednak, sądząc, że ratunkiem dla zdesperowanych ludzi jest umowa społeczna. Zdaniem Kanta, kontrakt między empirycznymi ludźmi nie jest możliwy. Po pierwsze dlatego, że lud, nie potrafiąc zapanować nad sobą, nie ma stosownej władzy, którą mogłby następnie przekazać suwerenowi. Po drugie, nad ludem i władcą nie ma nadrzędnej instancji, która mogłaby być egzekutorem umowy. Istniejąca władza musi zatem mieć inną genezę. Jej prawdziwym źródłem jest zawsze jednostronna uzurpacja. Lepiej więc nie szukać daleko wstecz uzasadnień dla aktualnego rządu. Tak jak nie ma satysfakcjonującej etycznie teorii pierwotnego

zawłaszczenia, tak nie istnieje stosowna teoria zdobycia władzy politycznej. W świecie, jaki wyłania się z opisów Kanta, najważniejsze jest, aby obie kładące kres wojnie instytucje – władza i własność prywatna – po prostu istniały.

Opuśćmy teraz Kantowski świat zjawiskowy, by przyjrzeć się relacjom, jakie panują między ludźmi w świecie idealnym. Tutaj mamy do czynienia ze wspólnotą równych, wolnych i samodzielnych jednostek. Ich związek filozof nazywa społeczeństwem obywatelskim. W jego ramach każdy człowiek jest celem samym w sobie i przez nikogo nie może być traktowany instrumentalnie. Na straży „państwa celów” stoi prawo.

### **Państwo**

Porównajmy na koniec dwie wizje państwa obecne w filozofii Kanta. W państwie historycznym władza ma charakter suwerenny. Władca stoi ponad prawem; przestrzeganie przepisów jest z jego strony dobrowolne. Poddani winni są mu bezwzględne posłuszeństwo. Jedyna dopuszczalna forma protestu to krytyka słowna. Na forum publicznym jako pisarz czy myśliciel możemy swobodnie wypowiedzieć swoje odmienne zdanie, lecz jako podwładny musimy posłuszenie wypełnić kontrowersyjne polecenie przełożonego. W warunkach ziemskich wolność może się realizować wyłącznie w zakresie życia intelektualnego. Polityka jest sferą obowiązku i żelaznej dyscypliny. Najlepsza postać rządów to silna monarchia. Wzorcem dla Kanta było biurokratyczne państwo pruskie pod władzą Fryderyka II.

W państwie, które jest postulatem rozumu praktycznego, wola władcy przestaje być suwerenna. Dopuszczalne są z jego strony tylko takie regulacje, które mogłyby być wyrazem woli ludu. „O czym naród nie może rozstrzygnąć w odniesieniu do samego siebie, o tym i prawodawca nie może rozstrzygać w odniesieniu do narodu”<sup>5</sup>. Ta swoista

---

<sup>5</sup> I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przekł. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 35.

umowa społeczna zobowiązuje również w drugą stronę: poddani mają obowiązek moralny słuchać takiego prawa, które pozytywnie zdało powyższy test uniwersalizacji. Normy prawne mają charakter ogólny i abstrakcyjny, a więc w jednakowym stopniu dotyczą wszystkich i odnoszą się do spraw najważniejszych. Nie ma ani przywilejów, ani ingerencji w życie jednostek. Wśród reguł najważniejsza jest zasada wolności. Dzięki niej „panuje największa wolność, [...] przy jednoczesnym najdokładniejszym określeniu i zapewnieniu granic tej wolności, tak aby mogła ona współistnieć z wolnością innych ludzi”<sup>6</sup>. Regułą drugiego rzędu jest własność prywatna. Ustrojową odpowiedź na powyższy system prawny można określić jako liberalnie zarządzaną republikę.

### III. Granice prawa natury

Opisany przez Kanta dualizm świata empirycznego oraz świata wartości jest charakterystyczny dla Platońskiego nurtu w filozofii prawa. Zauważmy jednak, że o ile według Platona umysł ludzki odkrywał obiektywnie istniejący porządek idei, o tyle Kantowski rozum praktyczny postradał moc docierania na drugą stronę zjawisk, do ich bytowej przyczyny. Rzeczywistość *intelligibilna* jest, zdaniem królewieckiego filozofa, niepoznawalna, a metafizyka badająca prawdziwą naturę rzeczy traci status nauki. Na czym zatem w filozofii transcendentальной polega funkcja rozumu? Nie będąc narzędziem poznania reguł praktycznych, staje się ich prawodawcą. Nie mogąc odkryć prawa natury, zaczyna je stanowić. Nie znajdując oparcia w postaci obiektywnego systemu norm, tworzy system fikcyjny. Podstawowe idee Kantowskiej filozofii praktycznej, takie jak rozumność człowieka, wolność woli, umowa społeczna, postępowanie historyczne, kres dziejów oraz wieczny pokój, to tylko postulaty, za którymi nie stoi żaden byt. Nie ma ontycznego fundamentu, na

---

<sup>6</sup> I. Kant, *Pomysły...*, s. 40.

którym mogłyby się oprzeć; nie istnieje absolut, który byłby ich źródłem.

Co gorsza, owe idee – dezyderaty uniwersalnego w zamyśle rozumu praktycznego – po bliższym przyjrzeniu się odsłaniają swe prawdziwe oblicze. Okazują się wówczas za ledwie postulatami rozumu indywidualnego, szlachetnymi życzeniami samego Kanta. Czysty rozum praktyczny, skoro jest bezradny poznawczo, pozostaje bezradny i w sferze decyzji. Racjonalne wskazówki mogą być formułowane wyłącznie na podstawie wcześniejszego materiału w postaci określonej wizji celu. Jeśli nie można poznać celu obiektywnego, trzeba założyć subiektywny. I tak właśnie postępuje Kant. Jego fundamentalna teza, głosząca etyczną odpowiedzialność podmiotu, przyjęta została na podstawie pozaracjonalnych, osobistych przekonań. Odrzucenie tej idei pociągałoby za sobą dalekosiężne skutki praktyczne, których filozof pragnął uniknąć. Niemożliwa okazałaby się wszelka etyka (rozumiana jako źródło powinności prywatnych) i polityka (w znaczeniu dziedziny, w której realizują się obowiązki publiczne). Zakwestionowana zostałaby zasada samej sprawiedliwości, podważona sensowność ziemskiego wymiaru sprawiedliwości oraz rola Boga i Sądu Ostatecznego.

To ze względu na ów podstawowy ideał etycznej podmiotowości jednostek poczynione zostały kolejne kroki. Pierwszy z nich to opowiedzenie się za ludzką wolnością i rozumnością. Człowiek jest „istotą moralną czyli wolną”<sup>7</sup>. Właśnie w takiej kolejności: najpierw możliwość etyki, potem postulat wolnej woli. Chcemy bliźnich osądzać, potrzebujemy zatem, aby w swych wyborach byli zdolni pokonać wszelką determinację i kierować się racjonalnym rozeznaniem sytuacji. Wolność i rozumność są niezbędne, by móc traktować jednostkę jako odpowiedzialną za swe czyny. Zatem w dziedzinie *noumenalnej* przypisujemy jej te cechy. Kolejnym etapem w argumentacji Kanta jest uznanie jedna-

---

<sup>7</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 32.



kowej godności wszystkich ludzi. Skoro w najbardziej zasadniczym względzie jesteśmy tacy sami: wolni i rozumni, więc jesteśmy równi. Bez takich, na gruncie naukowym nierozstrzygalnych, rozwiązań nie byłyby możliwe kroki następne: sformułowanie koncepcji imperatywu kategorycznego oraz umowy społecznej. Żadna z tych idei nie byłaby do pomyslenia poza tradycją egalitarną.

Czym staje się filozofia, gdy przestaje szukać prawdy w sensie klasycznym i zadawała się zdolnością do spełniania czyichś oczekiwań? Co dzieje się z etyką, gdy formułuje postulaty oparte na wymyślonej, sprzecznej z rzeczywistością wizji ludzkiego charakteru? Czy można zaufać filozofii politycznej, która opiera się na założeniach nie do przyjęcia w świecie empirycznym? Niepewne hipotezy co do opisu świata „rzeczy samych w sobie” stają się później źródłem powinności, którym – co już wiemy z pewnością – w świecie zjawiskowym nie sposób poddać. Z dobrych życzeń Kanta płyną wnioski dla ludzi, którzy dobrzy nie są. Rodzi się rygoryzm moralny, surowe prawodawstwo i bezkompromisowa pedagogika. Przestępca ma zostać zabity; musi ponieść odpowiedzialność za swe czyny. Cóż z tego, że działał w świecie empirycznym, który, jak twierdzi Kant, jednoznacznie wyznaczył jego zachowanie. Uśmiercając go, oddajemy mu cześć jako jednostce wolnej i rozumnej. Uczeń ma ponieść srogą karę za brak zdolności intelektualnych. Kara ta jest hołdem złożonym jego mądrości.

Kant, realista w sferze opisu świata, wykpiwał myślenie życzeniowe u części filozofów i wychowawców. Mają oni, jak zauważał, skłonność do tego, aby w imię szlachetnych intencji rozmijać się z niewygodną prawdą. Sam jednak również nie był wolny od przywary piękno duchostwa: pozwalał rozumowi zapomnieć o faktach i całkowicie dowolnie ustanawiać normy zachowań i prawo państwowe. Okrutne paradoksy jego filozofii praktycznej odsłaniają pułapki myślenia postulatywnego w odniesieniu do rzeczywistości zjawiskowej, której zasadniczych parametrów nie da się

---

przecież zmienić. Taką zewnętrzną i niezmienną daną jest natura empirycznych ludzi. Człowieka rozumianego jako *homo phaenomenon* nie potrafimy na gruncie kantyzmu ani zreformować, ani nawet przeciwstawić mu norm absolutnych. Nie pozostaje nam zatem nic innego, jak... odrzucić filozofię, która pomimo świadomości swych ograniczeń każe nam czynić i jedno, i drugie.

2006

# O liberalnej koncepcji państwa

## I. Wprowadzenie

Polityczność, państwowość – to idee wyrosłe na początku historii, z biedy i lęku „pierwszych ludzi”. Poszukując przyjaciół na nieprzyjaznej ziemi, uciekając przed wspólnym wrogiem, „wymyślili” oni własny patent na bezpieczeństwo. Państwo to sposób na rozwiązywanie najpierwotniejszych ludzkich problemów. To całość zdolna stawić czoła przeciwnikowi w zaciętej walce o przetrwanie. Miarodajna, totalna i suwerenna jedność, dysponująca mocą stanowienia miar, ogarniania całości życia publicznego oraz podejmowania ostatecznych decyzji. Takimi słowami opisuje tę instytucję Carl Schmitt<sup>1</sup>. I dodaje: jeśli zabraknie którejs z wymienionych cech – państwo przestaje istnieć. Jego trwanie zależy od owej mocy, niezbędnej do tego, aby prawidłowo zidentyfikować wroga, aby go pokonać i zaprowadzić pokój.

Państwo to również odpowiedź na ludzkie namiętności – zbyt wyniszczające, by pozwolić im się swobodnie ujawnić: pychę, zawiść, agresję. Tak reagują ludzie na obecność drugiego człowieka. Nie mieli co do tego żadnych wątpliwości Niccolo Machiavelli, Tomasz Hobbes, Joseph de Maistre czy Georg Wilhelm Friedrich Hegel – myśliciele uznawani za prawdziwie politycznych. Ze względu na swój pesymizm antropologiczny wszyscy oni byli uczniami Platona. Wiedzieli, że dziedziną polityki jest „jaskinia” i że nie należy oczeki-

---

<sup>1</sup> Zob. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. M.A. Cichocki, Kraków 2000, s. 210.

wać, iż zastaniemy w niej mędrców oraz świętych. Bohatera polityki porywa „gra cieni i echa”, oddaje jej cały swój czas i pasję. Poruszany nieokiełznaną ambicją, kuszony nadzieją nieśmiertelnej sławy, goni za mirażami. Polityka to żywioł Platońskiej „duszy gniewliwej”.

Liberałowie zdają się tych zakamarków ludzkiej psychiki nie rozumieć, a nawet ich nie dostrzegać. Sprowadzają tajemnicę naszych wielorakich potrzeb do jednej: pożądliwości. Bogactwo uczuć redukują do lęku przed biedą, zachłanności dóbr materialnych i pragnienia luksusu. Motywacje ekonomiczne, jak twierdzą, towarzyszą wszystkim naszym wyborom. Centralną postać filozofii liberalnej stanowi opisany przez Adama Smitha *homo oeconomicus*. Bogactwo narodów Smitha jest, ich zdaniem, nieocenionym źródłem wiedzy o zachowaniu każdego człowieka.

Poruszenia „duszy pożądliwej” nie generują sfery politycznej. Potencjał konfliktowości w nich zawarty i implikowane antagonizmy okazują się tylko pozorne. W ramach gospodarki opartej na wolnym rynku i własności prywatnej da się je łatwo wzajemnie zharmonizować. Konkurencja, w odróżnieniu od współzawodnictwa politycznego, nie jest grą o sumie zerowej. Zamiast walki mamy tu do czynienia z rywalizacją, na której w ostatecznym rozrachunku obie strony dobrze wychodzą. Nie ma zwycięzców i przegranych. Wszyscy wygrywają. Ten ekonomiczny sposób myślenia, te wywiedzione z gospodarki kapitalistycznej metody eliminowania napięć powinny stanowić, zdaniem liberałów, wzorzec rozwiązywania konfliktów w pozostałych dziedzinach. Również w polityce. Wrogowie nie istnieją. Wróg to przyjaciel, któremu nie daliśmy równej szansy.

Po cóż nam zatem potężny „Lewiatan”? – pytają. Nie znajdując odpowiedzi, kierują swój wysiłek na to, aby możliwie skutecznie skrepić instytucje państwa. Autorytarne i demokratyczne, zwyrodniałego i dobrego – każdego państwa. Geneza rządu ani jego cel nie mają na gruncie tej filozofii większego znaczenia. Istotne staje się inne pytanie –

o zakres władzy. To władza budzi największą nieufność. Jest największym zagrożeniem dla wartości, która została uznana za najcenniejszą – dla ludzkiej wolności.

Ostrożność, nieufność oraz przeczulenie w odniesieniu do sfery państwowej prowokują pytanie, czy w ogóle istnieje liberalna koncepcja państwa i polityki. Może, jak sugerował Schmitt, w liberalizmie mamy do czynienia wyłącznie z negacją sfery politycznej. Wielkość w tej tradycji zdobywa się przecież na drodze podejrzeń, kolejnych demaskacji zakusów rządu. Temu służyły wypowiedzi Johna Locke'a i Johna Stuarta Milla na temat nietolerancji, analizy Alexisa de Tocqueville'a o demokratycznym totalitaryzmie, głos Friedricha Augusta von Hayeka ukazujący rządowe interwencje w gospodarkę jako drogę do poddaństwa czy ocena Roberta Nozicka, przedstawiająca współczesne państwo opiekuńcze jako nową formę niewolnictwa. Wszyscy oni byli zgodni: władza to potencjalne źródło opresji.

## II. Liberalna krytyka polityki

### Człowiek

Tak jak „książę” Machiavellego oraz Hobbesowski „bóg śmiertelny” wyrastają z przekonania o złu ludzkiej natury, jako konieczna odpowiedź na ludzką małość, tak liberalna nieufność wobec państwa ma również swój początek w ludzkiej duszy – w wierze w jej naturalne dobro. Optymistą antropologicznym był pierwszy liberał – **John Locke**. Gdy opisywał relacje ludzkie w stanie natury – a więc w sytuacji, która w zamierzeniu ma ujawnić nagą prawdę o człowieku – dostrzegał wizję niemal sielankową: silne więzy rodzinne i przyjacielskie, wzajemną pomoc i wsparcie w kłopotach. Pisał o ładzie panującym w ludzkiej duszy, która bez trudu odczytuje i respektuje wskazania boskiego prawa moralnego. Widział narodziny prawa własności – jego źródłem była praca, a nie walka. Ograniczenia, jakie własność na nas na-

kłada, były powszechnie akceptowane. Nie było kłopotów z zawłaszczaniem dóbr pierwotnie wspólnych. Nasi przodkowie mogli prywatyzować tylko proporcjonalnie na nich przypadającą część przyrody. Chodziło o to, aby nie krzywdzić innych. Nawet jednak z należytą częścią natury wolno im było brać wyłącznie tyle, ile byli w stanie skosztować. Nic nie powinno ulec zepsuciu. Marnotrawstwo jest grzechem, bowiem Stwórca pragnął, aby przyroda była optymalnie wykorzystana w służbie człowiekowi. Celem aktu stworzenia był pożytek i szczęście ludzkości, ziemskie powodzenie i dostatek. Motywacja Boga nie różniła się od ludzkiej.

Bóg, który nadał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie jak największych korzyści i wygod<sup>2</sup>.

Wiary Locke'a w naturę ludzką nie mąci nawet, wbrew pozorom, obraz złoczyńców. Uwzględniając ich obecność w stanie natury, filozof sądził, że będzie ich niewielu. Przyjrzyjmy się ich portretowi. To ludzie, którzy szokują otoczenie swoim niedorzecznym buntem przeciw prawu. Wypowiadając wojnę świętym i powszechnie zrozumiałym zasadom, działają świadomie źle. Wybór zła działa na przestępcę dehumanizująco, oznacza utratę godności ludzkiej. Otoczenie, oburzone jego czynami, ma prawo go unicestwić „jak lwa czy tygrysa, jedną z tych dzikich, rozwyrzonych bestii, po których nikt nie może spodziewać się bezpiecznego życia w społeczeństwie”<sup>3</sup>. On zaś nie próbuje uciec. Powtarza za Kainem: „każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić”<sup>4</sup>. Buntownik przeciw prawu jawi się nam jako figura tragicznie dwuznaczna: zwierzęco spodlony, ale jednocześnie nadludzko podniosły. Szlachetna „bestia”, która, choć utraciła

---

<sup>2</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie. Traktat drugi*, przekł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 181.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>4</sup> Ibidem.

człowieczeństwo, nie prosi o litość i gotowa jest ponieść naj-surowsze konsekwencje swoich uczynków.

Optymizm antropologiczny zobaczymy też u bezpośrednich następców Locke'a – szkockich filozofów moralnych. Dostrzegli oni (czy raczej przypisali ludzkiej naturze) specyficzną umiejętność – zdolność do oddźwięku uczuciowego na cudze emocje. Znaczenie praktyczne oddźwięku okazało się nie do przecenienia. Na jaki czyn poważy się potencjalny złoczyńca, jeśli przyjdzie mu potem dzielić ból ofiary? Czy może pojawić się zawiść, skoro cieszy nas szczęście bliźnich? Jesteśmy jak „jednakowo napięte struny, [...] ruch jednej udziela się innym”<sup>5</sup> – mówi **David Hume**.

Spontanicznie rodzące się emocje nie gwarantują jednak, że w efekcie ich splotu wyłoni się harmonijny układ społeczny. Nic bowiem, żadna empatycznie współodczuta emocja, nie może się równać z dawką przyjemności, jakiej dostarcza nam bezpośrednio zaspokojona miłość własna. Żywiołowe podążanie za głosem egoistycznej i stronnicy przeciw natury rodzić musi zatem konflikt z innymi, podobnymi do nas jednostkami. Na szczęście rozum podpowiada nam, że nasz prawdziwy interes tkwi w pokoju, poszanowaniu własności i cywilizowanej rywalizacji. W respektowaniu wzajemnie korzystnych reguł współzycia – zasad sprawiedliwości wspólnych dla wszystkich ludzi. Podpowiedzi rozumu nie mają charakteru ingerencji jakiejś wyższej władzy. Wówczas nie byłyby takie powszechne. Opisywane są przez Hume'a raczej jako rodzaj świątłej emocji, jako konkurencyjne do prostego egoizmu uczucie – ulotna i niejasna obietnica, przedsmak odległej satysfakcji płynącej z pomnożenia zysku.

Do wykształcenia się reguł sprawiedliwości dochodzi, zdaniem Hume'a, bardzo łatwo i szybko. Tak szybko, że stan bez tych zasad, stan prespołecznego barbarzyństwa, wydaje się filozoficzną hipotezą, której nigdy nie odpowiadała żadna rzeczywistość. Nigdy więc, przekonuje autor, nie byliśmy

---

<sup>5</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, t. II, ks. III, s. 304.

pożądliwymi dziećmi. Już na początku dziejów nasz egoizm był oświecony, a zachłanność już wówczas zdolna była do kalkulacji.

Opisana przez Hume'a geneza reguł sprawiedliwości jest świadectwem olbrzymiej wiary filozofa w ludzki rozum. W rozum, który zawsze bezbłędnie podpowiada, gdzie tkwi nasz prawdziwy interes. A jeszcze bardziej – wiary w ludzki charakter, zdolny do przyjęcia dyscypliny rozumnych reguł, do powściągnięcia pożądań domagających się natychmiastowego spełnienia na rzecz interesów wprowadzie większych, lecz odsuniętych w czasie i mniej bezpośrednich. Przykuwa uwagę łatwość, z jaką ludzie dostrzegają wspólnotę korzyści i podporządkowują jej swoje bieżące działania. Na tej drodze – ewolucyjnie, poprzez nasze codzienne wybory i zachowania, nieświadomi efektu końcowego – powołujemy do istnienia uniwersalne reguły sprawiedliwości – odpowiednik Locke'owskiego prawa natury. To, co u Locke'a było darem Boga, w opisie Hume'a staje się dziełem „ubóstwionego” człowieka.

Prawdziwym twórcą liberalnej antropologii był **Adam Smith**. Czy również on, podobnie jak poprzednicy, był optymistą? Na pierwszy rzut oka trudno o odpowiedź pozytywną. Jego koncepcja powszechnego egoizmu wydaje się dość przygnębiającym portretem natury ludzkiej. Filozof mówi wprost:

Nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Zwracamy się nie do ich humanitarności, lecz do egoizmu i nie mówimy im o naszych własnych potrzebach, lecz o ich korzyściach<sup>6</sup>.

Producenci pożądanych przez nas dóbr sprawiają nam wiele radości, niemniej jednak ich motywem nie jest chęć pomocy, lecz chciwość. Jak ich oceniać? Zadowolenie i dobrobyt, do których się przyczyniają, nie mogą być im poczytane jako

---

<sup>6</sup> A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1954, t. I, s. 22.



moralna zasługa. Pożytek płynący z wady nie uczyni z niej cnoty.

Bogactwo narodu jest efektem szczęśliwego działania „niewidzialnej ręki rynku”. Tym pojęciem określał autor bezosobowe siły gospodarcze, które wykorzystują nasze osobiste przywary, harmonizują egoizmy i wprzęgają w mechanizm służący dobru wspólnemu. Z ich istnienia *homo oeconomicus* z reguły nie zdaje sobie sprawy. Hume uszlachetniał ludzki egoizm i stronniczość, wskazując na ich wewnętrzną zdolność wzniesienia się na wyższy poziom, na którym zgodnie zaspokajane są potrzeby całego społeczeństwa. U Smitha zasługa przypada nie człowiekowi, lecz wolnemu rynkowi – mechanizmowi w oczach filozofa cudownemu, bardziej boskiemu niż ludzkiemu.

Nie znajdziemy u autora surowego osądu ludzkiej natury. Po pierwsze bowiem, czy można potępiać to, co jest niezbędnym narzędziem do osiągnięcia powszechnie akceptowanego celu? Gdy za taki cel uznamy bogactwo narodu, musimy wraz z nim zaakceptować konieczne do jego realizacji środki: ludzką zachłanność, miłość własną, bezwzględność w interesach. Po drugie, filozof podkreśla fakt, że nasza egoistyczna natura jest przecież dziełem Boga. Skoro Stwórca obdarzył nas takimi właśnie skłonnościami, to musiał mieć określony cel. Jego intencje łatwo odczytać. Bóg pragnął ułatwić nam życie na ziemi. Chciał naszego zadowolenia, doczesnego powodzenia. W tej perspektywie zmienia się ocena motywacji egoistycznych. Dotychczasowe przywary stają się zaletami. Wszystko, co służy pożytkowi ludzkości, urasta do rangi cnoty. Próby zaś odwrócenia tego naturalnego porządku mogą być interpretowane jako bunt przeciw woli Boga.

### **Państwo**

Wiara w dobro natury ludzkiej ma swoje konsekwencje: ludzie są w stanie sami zorganizować się we wspólnotę opartą na współpracy i zdrowej konkurencji. Zasady sprawiedliwości są powszechnie rozumiane i raczej akceptowa-

ne. Panuje społeczny pokój, sporadycznie tylko przerywany pojedynczymi aktami agresji, których sprawcy wyrażają skruchę. Skoro tak, to pojawia się pytanie o rolę państwa w tradycji liberalnej. Czy państwo jest konieczne? Czy istnieją problemy, których nie potrafimy rozwiązać bez pomocy tej instytucji? Czy do pełnego zaspokojenia naszych potrzeb nie wystarczy powstałe spontanicznie i zdolne do samoorganizacji społeczeństwo? Liberalna odpowiedź brzmi: państwo jest potrzebne, lecz powody jego powstania są dość osobliwe. Gdy przyjrzymy się opisywanym przez klasyczny liberalizm bólowi stanu natury, które prowadzą do wyłonienia się państwa, zadziwi nas ich ekscentryczność.

Zacznijmy nasze obserwacje od koncepcji **Locke'a**. Zdaniem filozofa, społeczność pozostająca w stanie natury dotknięta jest pewną szczególną skazą. Jej źródłem są pojawiający się od czasu do czasu przestępcy. Istnieje boskie prawo wyrokujące o ich winie. Kto jednak ma być ziemskim sędzią i wykonawcą werdyktu? W stanie natury, mówi Locke, obowiązek osądu i wymierzenia sprawiedliwości spoczywa na ofierze i jej bliskich. Istnieje jednak duże ryzyko, że egzekucja prawa wykonywana przez poszkodowanych będzie stronnicza. Trudno przecież zachować w takiej sytuacji dystans i obiektywizm. Pojawia się zatem zapotrzebowanie na instytucję, która pełniłaby rolę sprawiedliwego sędziego i skutecznego strażnika prawa natury. Odpowiedzią na tę potrzebę jest państwo, rozumiane jako wyłączny dysponent prawa do roztrząsania sporów i stosowania przymusu.

Państwo jest zatem tutaj wyrazem troski, aby przestępców nie spotkała zbyt surowa kara. A przecież, przypomnijmy, troszczymy się o tych, którzy, zdaniem Locke'a, w ogóle przestali być ludźmi. Swą zbrodnią pozbawili się człowieczeństwa i stali się „drapieżnymi zwierzętami”. Państwo powstaje więc po prostu po to, aby uspokoić nasze delikatne sumienia, aby nie niepokoiła nas żadna wątpliwość i poczucie winy. W świecie Locke'a nawet „niebezpieczne bestie” zasługują na sprawiedliwy osąd.

Jeszcze bardziej niezwykle okoliczności towarzyszą powstaniu państwa w koncepcji **Hume'a**. Jak pamiętamy, społeczeństwo światłych egoistów połączonych odczuwanym wzajemnie oddźwiękiem uczuciowym potrafi samo, bez pomocy „miecza publicznego”, dochować wierności zasadom sprawiedliwości. Pewnego dnia może jednak dojść do sytuacji dość skomplikowanej i nietypowej. Jej istotę filozof tłumaczy na pewnym przykładzie: oto bieda zmusza nas do pożyczania pieniędzy od bogatego sąsiada. Nadchodzi termin spłaty. Czy powinniśmy oddać dług, skoro nasze kłopoty nadal trwają, wierzyciel zaś okazuje się nikczemnikiem? W takim wypadku, przewiduje Hume, emocje w roli regulatora naszych czynów zawiodą.

We wszystkich tych przypadkach pierwotny motyw sprawiedliwości by zawiódł; a wobec tego zawiódłoby też i samo poczucie sprawiedliwości, a z nim razem upadłaby wszelka własność, prawo i obowiązek<sup>7</sup>.

W przytoczonym przykładzie nie ma żadnego beneficjanta aktu sprawiedliwości. Wręcz przeciwnie, widzimy, że dla wszystkich będzie lepiej, gdy reguła sprawiedliwości (w tym wypadku nakazująca dotrzymanie umów) zostanie złamana. Dlatego nie powstaje oddźwięk uczuciowy, który skłoniłby nas do oddania długu. A to byłby błąd. W tej szczególnej sytuacji powinniśmy zachować się wbrew własnemu czy czystemu interesowi.

Abstrakcyjne reguły sprawiedliwości ujawniają swe dobroczynne oddziaływanie dopiero w perspektywie ogólnej, ujmującej całość społeczeństwa i długi wymiar czasu. Aby jednak uzyskać tę perspektywę, nie wystarczają spontaniczne uczucia. Emocje jako gwarant społecznej harmonii okazują się w tej specyficznej sytuacji bezradne. Potrzeba władzy zdolnej przemocą wymusić posłuch wobec zasad sprawiedliwości. Dlatego powstaje państwo.

---

<sup>7</sup> D. Hume, *Traktat...*, t. II, ks. III, s. 207.

Liberalny schemat argumentacji przedstawia się zatem następująco: niekonfliktowe jednostki organizują się we wspólnotę, sprawnie rozwiązującą ich podstawowe problemy. W szczególnych, bardzo nietypowych okolicznościach pojawiają się jednak pewne kłopoty. Aby je usunąć, powołuje się do istnienia państwo. Spełnia ono rolę agencji usługowej, poddawanej regularnej, krytycznej ocenie, a w momencie pojawienia się najmniejszych wątpliwości – kwestionowanej. Taka diagnoza sytuacji społecznej przesądza, w jakim kierunku będzie skierowany intelektualny wysiłek zwolenników liberalizmu. Cała ich twórcza inwencja, nowatorstwo i oryginalność myśli wprężone zostają w służbę jednej idei: ograniczenia mocy państwa. Mają jeden cel: destrukcję sfery politycznej. Taka jest intencja wszystkich wielkich liberalnych pomysłów: teorii podziału władz, osiemnastowiecznej idei państwa „nocnego stróża”, obywatelskiego prawa do buntu przeciwko władcy, walki o wolność słowa i tolerancję, apeli o instytucje zdolne przeciwstawić się władzy centralnej – wolną prasę, niezależne sądy, ciała pośrednie i oddolne stowarzyszenia. Za każdą z tych koncepcji stoi nazwisko klasyka: Monteskiusz, Smith, Locke, Mill, Tocqueville...

### III. Liberalna obrona państwa

#### Człowiek

Liberalizm potrafi przybrać również inne oblicze. Istnieje w ramach tej tradycji myśli nurt odmienny od opisanego wcześniej. Optymizm antropologiczny ani idealistyczna wizja harmonijnego społeczeństwa poprzedzającego państwo, choć silnie zakorzenione w doktrynie liberalnej, nie są przeciw jej istotą. Istotę liberalizmu stanowi nadrzędna wartość wolności i ograniczenie roli państwa do niezbędnego minimum. Obrona tych zasad czerpie zaś argumenty z różnych dziedzin: epistemologii, ekonomii, historiozofii. Jej koniecznym fundamentem nie musi być idealistyczna

antropologia. Liberalizm nie jest zatem skazany na sentymentalne zaślepienie co do prawdy o naturze ludzkiej i o naturze społecznych relacji. Kategorie zła, wrogości i walki nie muszą być z tej tradycji intelektualnej wyrugowane. Zauważmy, że jednym z najbardziej radykalnych pesymistów antropologicznych był klasyk myśli liberalnej – **Immanuel Kant**.

Człowiek empiryczny w opisie Kanta to istota radykalnie zła. Zniewolona przez własne namiętności i interesy. Jego zachowania są wyznaczone przez gwałtowne emocje i trzeźwą kalkulację. Nie panuje ani nad swoimi pożądaniami, ani nad wyrachowaniem. Dlatego dla prawidłowego funkcjonowania wymaga dyscypliny narzuconej z zewnątrz. Jednocześnie buntuje się przeciw wszelkiej formie zwierzchnictwa. Innych ludzi traktuje wyłącznie jako konkurentów i świadków własnej chwały. Potrzebuje ich, ale tylko po to, by nad nimi dominować

Naturze ludzkiej najłatwiej przyjrzeć się w stanie natury, gdy wszystko nam wolno. Jak wykorzystujemy tę naturalną swobodę? – pyta Kant. Wszyscy walczą ze wszystkimi. Jedyнным argumentem jest prawo pięści, zwycięża silniejszy. Kres walce kładzie dopiero powstanie władzy państwowej. Kim jest pierwszy władca? To jednostronny uzurpator, który zdołał podporządkować sobie otoczenie. W świecie rzeczywistym nie ma i nie może być wiarygodnego i zgodnego z wymogami etyki uzasadnienia zdobycia władzy politycznej. Według Kanta, brak takiego uzasadnienia nie jest wielkim problemem; dla dobra ludzi najważniejsze jest, aby państwo, obojętnie na jakiej drodze, po prostu wreszcie powstało.

Trzeźwości obserwacji i ostrości sformułowań mógłby Kantowi pozazdrościć niejeden z myślicieli tradycyjnie uznawanych za prawicowych realistów. Podobny ton odnajdziemy u kolejnego liberała – **Monteskiusza**. Zdaniem filozofa, ludzie w stanie natury są istotami kruchymi, słabymi, niepewnymi swoich sił, samotnie kroczącymi przez wrogi świat. Nieodłącznym elementem tej sytuacji jest ich strach.

A człowiek zastraszony nie jest sobą, nie zachowuje się autentycznie. Stan natury, wbrew tradycyjnej interpretacji, nie ujawnia zatem prawdy o naturze ludzkiej. Aby poznać prawdziwe oblicze człowieka, musimy poczekać aż uzyska on poczucie bezpieczeństwa i własnego znaczenia, a więc do czasu zawiązania się społeczeństwa. Dopiero w sprzyjających warunkach, jakie powstają wraz ze społeczeństwem, może on dać wyraz swoim prawdziwym skłonnościom i pozwolić sobie na spontaniczne reakcje. I jak się wówczas zachowuje? Zdobywszy spokój o własne życie, człowiek natychmiast zaczyna walczyć z innymi. Pragnie ich zdominować. Kieruje się pychą i żądzą władzy. Strach towarzyszący nam w stanie natury tłumiał ich głos. Teraz ujawniają się bezkarnie, prowadząc do antagonizmów. W stanie społecznym panuje wojna.

Nierówność, agresja są wyrazem swobodnej ekspresji ludzkiej duszy. Pokój i równość stanu natury zawdzięczaliśmy strachowi. Skoro tak, to znaczy, że strach pełni zbawienną funkcję w kontrolowaniu zachowań ludzkich i zaprowadzaniu ładu społecznego. Dyscyplinuje ciemną stronę naszej duszy. Aby odzyskać utracony pokój i równość, należy zatem ponownie nas zastraszyć. Tę funkcję skutecznie może spełnić tylko państwo. „W stanie natury ludzie rodzą się wprawdzie w równości, ale nie mogą w niej trwać. W społeczeństwie tracą ją; stają się z powrotem równi jedynie przez prawa”<sup>8</sup>. Państwo jest jedynym możliwym egzekutorem zasad sprawiedliwego współżycia. Przestrzeganie tych reguł gwarantowane jest wyłącznie przez moc instytucji państwowych, ich zdolność do narzucenia odgórnego ładu społeczeństwu, rozumianemu jako bezkształtna, amorficzna *materia*. Państwo, niczym Hobbesowski „Lewiatan”, gra rolę „boga śmiertelnego” w świecie spraw ludzkich. Jest stwórcą porządku, nieosiągalnego na ziemi bez jego sprawczej interwencji.

---

<sup>8</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, ks. VIII, s. 103.

## Państwo

Odpowiedź na pytanie, dlaczego wyłącznie instytucja państwa jest w stanie zapewnić nam bezpieczeństwo, znajdziemy w koncepcji kolejnego liberała, **Roberta Nozicka**. Nikt wcześniej, a zwłaszcza – podkreślmy – żaden myśliciel prawicowy, nie stworzył równie przekonującego opisu genezy państwa w kategoriach konieczności dziejowej. Nozick przedstawia nam hipotetyczną historię. Jej punktem wyjścia jest Locke’owska wersja stanu natury. Nieprzypadkowo. Nozick spośród wielu realistycznych wybrał właśnie ten, najbardziej optymistyczny, wariant stanu natury, ponieważ pragnął sprawdzić, czy w tak sielankowych warunkach państwo rzeczywiście okaże się niezbędne. Czy na drobne niedogodności tego stanu nie wystarczy jakaś przedpaństwowa forma organizacji? Dowód na konieczność państwa w przychylnych dla człowieka okolicznościach sprawdziłby się tym bardziej, gdyby okazało się, że sytuacja wyjściowa w rzeczywistości przedstawia się mniej dla nas korzystnie.

Główny problem stanu natury u Locke’a stanowiła, jak pamiętamy, obecność przestępców oraz trudności związane z wymiarem sprawiedliwości. Rozwiązanie problemu przyniosła umowa społeczna. Nozick uwiarygodnia w naszych oczach ów założony przez Locke’a akt. Z jednorazowego kontraktu czyni proces ewolucyjny. Opisuje drogę stopniowego wyłaniania się kolejnych zrzeszeń. Każde następne w sposób coraz doskonalszy zaspokaja podstawową ludzką potrzebę – potrzebę pokoju.

Najpierw powstają „stowarzyszenia wzajemnej ochrony”; ich członkowie wspierają się i udzielają sobie pomocy w obliczu zewnętrznej agresji. Ta forma wspólnoty bardzo ułatwia życie w stanie natury, jednak powoduje pewne problemy. Oznacza na przykład pełną mobilizację, nieustanną gotowość każdego członka do reagowania na wezwania o pomoc pozostałych, nawet na te, co do których istnieje podejrzenie, że są historyczne i przesadzone. Nie ma bowiem

instancji, która by osądzała zasadność poszczególnych apeli. Nie ma również instancji, która mogłaby rozstrzygać spory w ramach stowarzyszenia. Próbując uciec od tych niedogodności, ludzie powołali do istnienia płatne „agencje ochrony”. Agencje te, za stosownym wynagrodzeniem, zajmują się całym wymiarem sprawiedliwości – zarówno arbitrażem, jak i egzekucją praw. Ich postanowienia dotyczą sporów pomiędzy własnymi członkami oraz z osobami z zewnątrz. Ta nowa instytucja stanowi spore odciążenie od zobowiązań, jakim ludzie podlegali na wcześniejszym etapie.

Na danym terenie funkcjonować może wiele agencji ochrony, tyle, ile zechcą utworzyć mieszkający tu ludzie. Ta wielość jest naturalna, niemniej stanowi źródło nowych niepokojów. Konflikty między jednostkami zastąpione zostają konfliktami między agencjami reprezentującymi ich interesy. W wyniku tych antagonizmów, walk o wpływy, dochodzi z czasem do wyłonienia się na danym obszarze jednej „dominującej agencji ochrony”. Zapewnia ona ochronę większości mieszkańców danego terenu. Pozostali nie korzystają z pomocy żadnej instytucji ochronnej, samodzielnie troszcząc się o własne bezpieczeństwo. W wypadku konfliktu między nimi a zrzeszonymi sąsiadami skazani są jednak na klęskę. Dysproporcja sił powoduje, że każdy spór tego rodzaju musi zakończyć się zwycięstwem dominującej agencji ochrony. Tym samym staje się ona ostateczną instancją rozjemczą i faktycznym monopolistą na użycie legalnego przymusu na danym terenie. Staje się zatem państwem.

Odpowiednik argumentacji Nozicka znajdujemy w filozofii politycznej Arystotelesa. Dla Stagiryty państwo również było celem, do którego w sposób konieczny zmierzała ewolucja ludzkich wspólnot. Każde z poprzedzających państwo stowarzyszeń zaspokajało określone wymagania natury ludzkiej: potrzebę życia społecznego, bieżące oraz perspektywiczne potrzeby materialne. Pozostawała jednak jedna dążność, której nie były w stanie w stopniu wystarczającym zaspokoić ani rodzina, ani gmina wiejska. To pra-



gnienie doskonałości etycznej. Tylko państwo, przekonywał Arystoteles, może skutecznie pełnić rolę wychowawcy, odpowiedzialnego za naszą cnotę.

Nozick zamiast o pragnieniu cnoty, pragnieniu, którego powszechność może budzić zasadne wątpliwości, mówi o warunku rzeczywiście uniwersalnym: potrzebie bezpieczeństwa. Każdy z opisanych przez filozofa kroków zwiększa nasz spokój wewnętrzny. Każdy z nich wydaje się koniecznym etapem do stanu pełnego spełnienia. Natura dobra, jakim jest bezpieczeństwo, narzuca taki właśnie kierunek i kolejność działań. Opisana przez Nozicka droga to przekonujący psychologicznie, wielostopniowy proces decyzyjny prowadzący na zasadzie „niewidzialnej ręki” do niezaplanowanego efektu końcowego, jakim jest instytucja państwa.

\*\*\*

Nie wszyscy liberałowie śnią sen o idyllicznej wspólnocie istot wyzbytych gwałtownych pożądań i niszczyielskiej pychy. Nie każdemu wizja uładzonych emocji oraz trzeźwego egoizmu wydaje się opisem świata, jaki zna z własnych obserwacji. Pełnia człowieczeństwa opisana przez Platona ma swoje konsekwencje. Najważniejszą z nich jest konieczność myślenia politycznego. Realizm antropologiczny, koncepcja silnego państwa – to idee wypływające z głębi życia. A mimo to wypierane. Zbyt gorzkie, by czuć się z nimi dobrze. Pokusie romantycznego fałszerstwa obrazu rzeczywistości ulegają nie tylko liberałowie. Jest to potrzeba pięknych duchów obecnych w każdej tradycji ideowej. Każda szkoła myślenia ma też swoje trzeźwe oblicze: realistów, nieodwracających oczu od smutnych prawd i kłopotliwych pytań. Liberalizm jest ideowym schronieniem dla jednych i drugich. To bowiem, co ich łączy, nie zależy od wykazywanego stopnia wrażliwości czy poziomu idealizmu, ale od wyznawanych wartości. Indywidualizm, prymat wolności jednostkowej, państwo minimalne – to zasady, których można bronić

---

na różne sposoby. Kontestując państwo bądź przyznając, że istnieje dziedzina spraw ludzkich, w której musimy uznać niezbywalność jego mocy. Odrzucając sferę polityczną lub rozumiejąc, że jesteśmy na nią po prostu skazani.

**2006**



### III. O LIBERALNEJ ETYCE I PEDAGOGICE



## Friedrich August von Hayek: *Po pierwsze, przeżyć*

Zdaniem Friedricha Augusta von Hayeka, większość ludzi myli się. Pomyłki niektórych są szczególnie niebezpieczne. W tym kontekście myśliciel wymienia kilka grup: racjonalistów, pozytywistów, scjentystów, konstruktywistów, socjalistów, hedonistów i utylitarystów. Wszyscy oni popełniają kardynalne błędy w swym opisie świata, zwłaszcza gdy wypowiadają się na tematy dotyczące natury ludzkiej, pozycji człowieka w przyrodzie, podstawowych powinności moralnych. Ich pomyłki wynikają z braku wiedzy. Intelktualny protest Hayeka przeciwko dominującej koncepcji etycznej i antropologicznej nie ma zatem charakteru głosu w dyskusji filozoficznej, która może trwać bez końca. Nie jest też wezwaniem do ideologicznej walki, w której zwycięży sprawniejszy mówca. Jego spór z większością współczesnych stanowisk intelektualnych jest sporem o fakty i „jako konflikt dotyczący faktów musi on zostać rozwiązany w wyniku badań naukowych”<sup>1</sup>. Dlatego autor odwołuje się do ustaleń nauk empirycznych i przy ich pomocy próbuje rozstrzygnąć zasadnicze kwestie z zakresu etyki i polityki. Nawet więc wówczas, gdy niespokojny duch i intelektualna odwaga popychają go w kierunku filozofii, zachowuje poczucie odpowiedzialności właściwe uczoneму.

---

<sup>1</sup> F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przekł. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004, s. 12.

## I. Prawda o instynktach

Niekwestionowanym już dziś fundamentem nauk przyrodniczych, biologii i etologii, jest teoria ewolucji. Wyjaśnia ona bogactwo i zmienność form organizmów żywych oraz ich zachowań, a także zagadnienia związane z człowiekiem. Pozwala zrozumieć, dlaczego nasze ciało i psychika funkcjonują w określony sposób. Ma zatem – czy tego chcemy, czy nie – podstawowe znaczenie dla wszystkich nauk humanistycznych. Ewolucjonizm daje szansę uściślenia humanistyki, oparcia dyscyplin społecznych (antropologii, psychologii, ekonomii, socjologii, politologii) na pewnym gruncie przyrodoznawstwa.

Jaką prawdę o człowieku – naukową wizję natury ludzkiej – odsłania nam teoria ewolucji biologicznej? W poszukiwaniu odpowiedzi sięgnijmy do korzeni gatunku *Homo sapiens*. Hominidy (rodzaj obejmujący człowieka i jego bezpośrednich poprzedników) pojawiły się na Ziemi kilka milionów lat temu. Ich zaistnieniu towarzyszyło zjawisko nieodłączne od życia: konkurencja o brakujące dobra. Jednostki lepiej przystosowane wygrywały współzawodnictwo: jako atrakcyjniejsze miały więcej potomstwa, jako zdrowsze i zaradniejsze żyły dłużej. Ich dzieci, dziedziczące korzystne geny, powtarzały fortunny los rodziców. Z upływem czasu szczęśliwe mutacje rozprzestrzeniały się, pechowe zanikały – aż wreszcie na daną populację składały się już tylko osobniki posiadające określoną cechę, która ułatwiała funkcjonowanie w danych warunkach.

Opisując, jak działa mechanizm doboru naturalnego, ewolucjoniści tradycyjnie skupiają się na kierunku zmian w anatomii i fizjologii ludzkiego ciała. Hayek natomiast zwraca uwagę przede wszystkim na duszę, umysł człowieka. Interesuje się ludzkimi wyborami, przybieranymi postawami. Otóż, jak się okazuje, znaczna ich część dyktowana jest przez instynkty. Zachowania instynktowne, jako ufundowane w ludzkiej cielesności i przekazywane genetycznie, podlegają opisanym przez Karola Darwina prawom ewolucji biologicznej.

Jakie zatem, pyta Hayek, reakcje człowieka były dla niego korzystne na początkowym etapie rozwoju gatunku ludzkiego? Tę przeważającą część swych dziejów ludzkość przeżyła skupiona w niewielkich, kilkudziesięcioosobowych hordach. Ich członkowie znali się osobiście. Razem ustalali wspólne cele i razem do nich dążyli. Zdobyte w ten sposób łupy dzielili zgodnie z łatwymi do oszacowania zasługami poszczególnych członków. Pomagali sobie w biedzie, wzajemnie bronili przed wrogami. Takie zachowania pomagały grupie przetrwać w surowych warunkach naturalnych i wśród innych, rywalizujących o atrakcyjne tereny plemion.

Dlatego też pierwotny indywidualizm opisany przez Tomasa Hobbesa jest mitem. Dzikus nie jest samotnikiem, a jego instynkt ma naturę kolektywistyczną. Nigdy nie było „wojny wszystkich przeciw wszystkim”<sup>2</sup>.

Dobór naturalny „preferował” określone reguły współżycia: solidarność grupową, sprawiedliwość społeczną, nastawienie na konkretne zadanie i współpracę przy jego realizacji, przyjaźń i altruizm wobec członków wspólnoty, wrogość wobec obcych. Miliony lat presji ewolucyjnej to dość, by zakorzenić te zasady w instynktach człowieka, wpisać w strukturę jego psychiki. Wszyscy jesteśmy dziedzicami emocji i priorytetów właściwych ludziom pierwotnym.

Kilkadziesiąt tysięcy lat temu zaczął się trwający do dziś proces rozszerzania naturalnych skupisk ludzkich – ewolucja ku „społeczeństwu otwartemu”. Otwartemu na nowych członków, nowe idee, nowe instytucje. Ten proces zmian nie ma już charakteru biologicznego, lecz kulturowy. W ewolucji biologicznej zróżnicowana przeżywalność i genetyczny przekaz cech jest mechanizmem ekspansji osobników najlepiej przystosowanych; mechanizmem ewolucji kulturowej jest zaś naśladowanie reguł, które grupom je stosującym zapewniły sukces. Naśladowanie innych nie potrzebuje dłuższego czasu narodzin potomków, jakiego wymaga transmi-

---

<sup>2</sup> Ibidem, s. 20.



sja genów, i nie ogranicza się do rodziców – uczymy się przecież od całego otoczenia. Dzięki temu selekcja kulturowa jest procesem zdecydowanie szybszym niż zmiany biologiczne. Jej tempo, coraz bardziej zresztą intensywne, powoduje, że wyuczone reguły współżycia nie są w stanie wpisać się w genetycznie przekazywaną strukturę instynktów. Do obrony osiągnięć „ładu rozszerzonego” muszą posłużyć inni strażnicy w postaci czytelnego interesu własnego jednostki oraz presji tradycji.

Jakie zasady moralne zwyciężają w procesie selekcji kulturowej? Na jakich wartościach opiera się najbardziej atrakcyjny porządek współczesnego świata – cywilizacja Zachodu? Wymieńmy je za Hayekiem. Po pierwsze: otwartość, tolerancja, bezstronność. Dzięki pokonaniu naturalnej nieufności w stosunku do obcych możliwy stał się handel; trzeźwe zaś spojrzenie na bliskich ułatwiało rozsądne decyzje ekonomiczne. Po drugie: samodzielność, egoizm, gotowość kalkulacji zysków. Wartości te są fundamentem indywidualizmu, wyzwalamy jednostkę z krępujących więzów wspólnoty, wyzwalamy energię i uczą odpowiedzialności za własne decyzje. I po trzecie: umiejętność poruszania się w złożonych strukturach i reagowania na zewnętrzne sygnały, akceptacja ryzyka i przypadkowości, zgoda na podleganie zasadom abstrakcyjnym. Na ich gruncie rozwinął się wolny rynek i własność prywatna.

Wspólnoty pierwotne nie obroniły się przed natarciem cywilizacji. Wrodzone instynkty przegrały z wyuczonymi regułami. Natura uległa w konfrontacji z kulturą. Popęd do działań altruistycznych, braterskich, solidarnych okazał się mniej skuteczny niż presja wyuczonej normy efektywności. Ewolucja ku coraz sprawniejszym formom koordynacji ludzkich działań nie przebiegała jednak spokojnie. Przerywana była okresami nawrotu do starych, pierwotnych, atawistycznych zasad. Wówczas na powrót tryumfowała zwierzęca strona naszego umysłu – nasza biologiczna natura. Do niej odwołują się wszystkie ruchy kolektywistyczne. Konflikt między moralnością odziedziczonych instynktów a etyką

---

wyuczonych reguł jest, zdaniem Hayeka, najpoważniejszym źródłem niepokojów w historii cywilizacji.

## II. Pycha rozumu

Co stanowi istotę człowieka, co wyodrębnia go spośród innych gatunków? Na pytanie to od czasów Arystotelesa zgodnie odpowiadamy: rozum. Rozum jako zdolność myślenia abstrakcyjnego, jako warunek samoświadomości i auto-refleksji, jako źródło nauki i postępu technicznego. Rozumność, co oczywiste, nie jest w naszych oczach wyróżnikiem neutralnym, technicznym; ona nas bardzo pozytywnie odznacza na tle przyrody, wywyższa ponad inne twory natury. Jest podstawą naszej dumy, tytułem do władzy nad resztą stworzenia. Kim bylibyśmy, pozostając w niewoli instynktów, zależni od nieznanych nam niezliczonych okoliczności, niezdolni do poznania prawdy, skazani na los dyktowany przez prawa ewolucji? Częstką wszechświata, która śni swój sen o potędze – szydził Blaise Pascal.

Sarkazm Pascala brał się z metafizycznego odczucia kruchości człowieka wobec potęgi kosmosu i nieskończoności Boga. Podobny ton odnajdujemy w książkach Hayeka. Hayek jednak nie był wrażliwy na metafizykę. Jego gorycz ma inne źródło: wynika z doniesień nauk przyrodniczych.

Mózg człowieka jest takim samym tworem ewolucji jak pozostałe jego narządy. Jak organy wszystkich innych zwierząt: skrzydła ptaków czy płetwy ryb. Oznacza to, że powstał w wyniku przypadkowej mutacji, a przetrwał i rozprzestrzenił się, ponieważ umożliwił jego posiadaczom lepsze przystosowanie się do zmiennego środowiska. Zdziwiłoby nas zapewne stwierdzenie, iż kły i pazury drapieżników służą do... poznania świata. Dlaczego zatem mielibyśmy sądzić, pytają ewolucjoniści, że taką bezinteresowną misję miałyby pełnić właśnie nasz mózg?

To, co zostało powiedziane o umyśle, odnosi się, oczywiście, również do ludzkich zmysłów. Wystarczy przywołać

teorię epistemologii ewolucyjnej Konrada Lorenza, noblisty z zakresu medycyny i fizjologii. Według niej nie tylko nasze zmysły, ale i formy naoczności, takie jak czas i przestrzeń, które porządkują płynące ze strony zmysłów dane, są tworem ewolucji biologicznej. Nasz ogląd świata został ukształtowany pod wpływem presji ewolucyjnej; jego zadaniem nie jest odkrycie prawdy, lecz przeżycie i ekspansja.

Sądząc inaczej, padamy ofiarą miłej naszym uszom, powszechnej, lecz niczym nieuzasadnionej wiary humanistycznej. Tak twierdzi brytyjski myśliciel John Gray. Zdaniem autora:

Nowoczesny humanizm to przekonanie, że za pomocą nauki ludzkość może poznać prawdę – i zdobyć wolność. Jeśli jednak słuszna jest Darwinowska teoria doboru naturalnego, to nie da się osiągnąć tego celu. Ludzki umysł nie służy prawdzie, lecz ewolucyjnemu sukcesowi<sup>3</sup>.

Możemy bronić się językiem przeciwnika, twierdząc, że systemy nerwowe umożliwiające obiektywne odwzorowanie świata wykazują przewagę ewolucyjną i ułatwiają zwycięstwo w procesie doboru naturalnego. Nie mamy jednak racji. Psychologia ewolucyjna i etologia ukazują opłacalność strategii maskujących: zachowań wprowadzających w błąd konkurenta, postaw, które wywołują w otoczeniu złudne wrażenie siły zwierzęcia. W świecie ludzkim działają nawet tak subtelne mechanizmy, jak oszukiwanie samego siebie (wypieranie niekorzystnych treści, racjonalizacja wstydliwych motywów i postępków). Nie ma zatem wątpliwości: ewolucja faworyzuje „użyteczne kłamstwa”.

Na tym antyracjonalistycznym gruncie, przygotowanym przez współczesne przyrodoznawstwo i ewolucjonistycznie zabarwione nauki społeczne, wyrasta koncepcja umysłu Hayeka. Umysł ludzki jest, zdaniem autora, zbiorem reguł, wartości, algorytmów zachowań, procedur reago-

---

<sup>3</sup> J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przekł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 30.

wania. Uczymy się i jesteśmy wychowywani. Hayek jednak ostrzega: niech nas nie zwiodą potoczne skojarzenia, wychowanie nie jest bowiem świadomym przekazem racjonalnie uzasadnionych wzorców postępowania, a nauka nie ma charakteru bezinteresownych poszukiwań prawd obiektywnych. To, co rozumne, a nawet to, co zwerbalizowane, stanowi niewielką część naszego umysłu. Najobszerniejszą i najtrwalszą dziedziną w strukturze naszej wiedzy jest zasób wiadomości, których nie potrafimy słownie wyrazić. Z reguły nie jesteśmy nawet świadomi, że istnieją. Przemawiają do nas podszeptem intuicji, mglistym przecuciem, presją nawyku. Dzięki nim czynimy użytek z wiedzy przekraczającej możliwości czyjegokolwiek rozumu. Czerpiemy z niedostępnych poznaniu naukowemu zasobów mądrości pokoleń.

### III. W imię życia

Ewolucja kulturowa wiedzie nas ku nieznanym światom. Przyszłość wymyka się. Prognozy, plany nie mają żadnego sensu. Należy zaufać losowi, przekonuje Hayek. Rozum jednak protestuje przeciw biernemu oczekiwaniu na to, co przyniesie jutro, przeciw rezygnacji z już przecież, jak się wydaje, posiadanej władzy decydowania o kształcie świata. Protestują też nasze instynkty. Zimny ład abstrakcyjnych reguł współczesnej cywilizacji, który w procesie selekcji kulturowej pokonał bezpieczny świat małych wspólnot, kłóci się z ludzką naturą. „Potężne instynktowne i racjonalistyczne popędy buntują się przeciw moralności i instytucjom, których wymaga kapitalizm”<sup>4</sup> – pisze Hayek. W imię czego zatem mamy stłumić opór rozumu, zdławić głos emocji? W imię życia – odpowiada autor.

Życie ludzi, jak największej ich liczby, jest podstawową wartością, której musimy służyć. W typowej dla teorii ewolucji perspektywie naturalistycznej nie ma sprawy cenniejszej niż biologicznie rozumiane życie. Do tej roli nie może

---

<sup>4</sup> F.A. von Hayek, *Zgubna psycha...*, s. 15.

pretendować ani szczęście jednostki, ani cnota, ani żadna z wartości społecznych – równość czy sprawiedliwość społeczna. Pierwsze przykazanie etyki Hayeka głosi: przeżyć. Nie musimy tego wezwania rozumieć jako próby uetycnienia wzrostu populacji, aczkolwiek i taka wykładnia byłaby po myśli Hayeka, który jako argument przywołuje fragment z *Księgi Rodzaju*: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. Wystarczy może, gdy ograniczymy się do następującej interpretacji: Prokreacja w większości wypadków przebiega spontanicznie, bez świadomej samokontroli. Skoro zatem w sposób niezależny od ludzkiej woli przychodzą na świat wciąż nowe rzesze naszych bliźnich, jesteśmy odpowiedzialni za utrzymanie siebie i ich przy życiu.

W jaki sposób możemy wyrazić naszą troskę o przetrwanie? Po pierwsze, godząc się na działanie mechanizmu, który – jak udowodniono – najskuteczniej generuje postęp materialny, czyli mechanizmu ewolucji kulturowej. I po drugie, akceptując zasady ładu kapitalistycznego, który jest niekwestionowanym zwyczajną dotychczasowej selekcji.

Kapitalizm stworzył możliwość ubogiego życia i posiadania potomstwa tym, którzy bez pracy z trudem mogliby dożyć wieku dorosłego i rozmnażać się. Powołał do istnienia i umożliwił życie milionom ludzi, którzy w przeciwnym razie nie byłiby w stanie przetrwać, a nawet gdyby zdołali dożyć odpowiedniego wieku, nie byłoby ich stać na posiadanie potomstwa. [...] Karol Marks miał rację, mówiąc, iż kapitalizm stworzył proletariat: dał mu życie i podtrzymuje je nadal<sup>5</sup>.

Troska o niezakłócony przebieg ewolucji i obrona kapitalizmu są dziś zatem naszym najpilniejszym obowiązkiem moralnym.

Od chwili pojawienia się człowieka na Ziemi głód, choroby i żywioły czyniły nasze dni niepewnymi, zdanymi na zmienne koleje surowego losu. Ludzkie życie było kruche i krótkie; wysoka śmiertelność skutecznie ograniczała

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 187–188.

wzrost populacji. Nie potrafiliśmy odmienić zakłętego cyklu licznych narodzin i przedwczesnych śmierci. Tak było przez całe dzieje człowieka. Dla większości ludzi ta historia – historia ucieczki od biedy i głodu – trwa nadal. Dopóki tak jest, argument skuteczności gospodarczej powinien mieć dla nas zasadnicze znaczenie. Prymat zasady efektywności wciąż jeszcze jest prymatem ludzkiego życia.

\*\*\*

Hayek spróbował ująć w jeden system stanowiska i dziedziny od dawna uznawane za przeciwstawne: naturalizm i humanizm, przyrodoznawstwo i dyscypliny społeczne, naukę i filozofię. Nie da się ich jednak połączyć na równych prawach. Nie można scalić tego, co się wzajemnie wyklucza. Dlatego autor tak naprawdę stawia na jedną ze stron. Drugiej zaś przedstawia warunki honorowej kapitulacji: przyznajcie się do błędu w sprawach wiary w wartości absolutne, osobowego Boga, wyższość człowieczeństwa, potęgę rozumu, sprawczą moc wolnej woli; ja za to odsłonię głębokie przyczyny waszej postawy i wyjaśnię jej ewolucyjny sens. Nie sądzę, aby takie rozwiązanie się spodobało. Nie chcemy wybierać. Uznanie prawdziwości teorii Darwina nie przeszkadza nam czuć się panami stworzenia. Pragniemy wieść długie i szczęśliwe życie, a zarazem cenimy gotowość do poświęceń w imię wyższego celu. Zazdrościmy władcom tego świata i podziwiamy świętych. Chcemy wolności i bogactwa możliwych tylko w społeczeństwach otwartych, a jednocześnie ciepła i bezpieczeństwa, jakie daje mała, zamknięta wspólnota. Znając potęgę instynktów i podświadomości ufamy, że przyszłość jest w naszych rękach...

Jeszcze przez jakiś czas będziemy stać na rozdrożu, odkładając decyzję. Wolimy żyć w świecie podzielonym przez skłócone wizje świata. Każda odpowiada jakimś potrzebom naszej duszy, naszej rozdartej duszy.

# O etyce ewolucyjnej Friedricha Augusta von Hayeka

## I. Teoria ewolucji kulturowej

Jaka jest geneza praw demokratycznych, liberalnego państwa czy systemu kapitalistycznego? Kto jest ich twórcą? Na pewno nie stoi za nimi ludzki umysł; nie podyktowały ich też potrzeby biologicznie rozumianej natury ludzkiej. Friedrich August von Hayek jest przekonany, że te wielkie osiągnięcia ludzkości są tworam ewolucji kulturowej, a więc niezamierzonymi efektami działań wielu pokoleń ludzi, próbujących poprawić swój los, są wyrazem zbiorowej mądrości przekraczającej możliwości jednostek. Należy je, zdaniem tego autora, traktować jako trzecią kategorię bytu: pomiędzy tym, co wymyślone, zaplanowane, sztuczne, a tym, co dane w naturze. Do grupy tej należy również współczesna moralność.

Moralność jest ostatnią fortecą, w której ludzka duma musi się teraz ukorzyć przed wiedzą o źródłach swego własnego pochodzenia. Taka ewolucyjna teoria moralności rzeczywiście powstaje, a jej zasadnicze ustalenie głosi, iż nasza moralność nie ma charakteru instynktownego ani nie jest tworem rozumu, lecz stanowi odrębną tradycję – pomiędzy instynktem a rozumem<sup>1</sup>.

Ewolucja jest mechanizmem optymalizującym dorobek ludzkości. W jej toku zwyciężają te rozwiązania, które przy-

---

<sup>1</sup> F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przekł. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004, s. 18.

noszą największy pożytek społeczeństwu: wzrost populacji i jej dobrobyt.

Te nowe reguły rozpowszechniały się [...] po prostu dlatego, że umożliwiały skuteczniejszą prokreację i włączanie obcych do swego grona tym grupom, które się do nich stosowały w praktyce<sup>2</sup>.

Legitymacją ewolucyjnie wyłonionych instytucji jest ich efektywność i sukces, a nie prawda czy moralna słuszność. Argumentacja autora, widzimy, ma charakter utylitarystyczny.

Mówiąc o utylitaryzmie Hayeka, musimy jednak pamiętać, że filozof nie osądza skuteczności zachowań poszczególnych jednostek w konkretnych sytuacjach. Kategoria pożytku służy w jego systemie jako kryterium oceny zespołu reguł i instytucji społecznych. Chodzi o ocenę całej tradycji, a nie jej poszczególnych, wyrwanych z kontekstu, elementów. Mamy być wierni zastanym normom kulturowym, bez względu na konkretny zysk, doraźną korzyść bezpośrednią. Cywilizacja, podkreśla Hayek, ma charakter represyjny. Jej dobroczynne oblicze ujawnia się dopiero w szerszej perspektywie, w ostatecznym rozrachunku.

Zwycięstwo abstrakcyjnych reguł jednostkowego postępowania nad konkretnym celem wspólnym jako sposobem społecznej koordynacji wytycza kierunek rozwoju, który umożliwił zarówno „otwarte społeczeństwo”, jak i indywidualną wolność<sup>3</sup>.

Hayek atakuje nurt utylitaryzmu reprezentowany przez Jamesa Milla, Johna Stuarta Milla czy Jeremy'ego Benthama, czyli tzw. utylitaryzm działań. Wymienieni autorzy sądzili, że ludzki umysł potrafi ogarnąć skutki każdego zachowania

---

<sup>2</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>3</sup> F.A. von Hayek, *Der Atavismus „sozialer Gerechtigkeit“*, [w:] idem, *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*, Tübingen 1977, s. 37.



i na tej podstawie wyrokować o jego pożyteczności, a więc o jego słuszności. Ich poglądom filozof przeciwstawia swoje stanowisko:

Sukces racjonalnych wysiłków [...] wynika głównie z przestrzegania wartości, których rola w naszym społeczeństwie powinna być starannie odróżniona od roli świadomie wybranych celów, do których się dąży<sup>4</sup>.

Niedostrzeganie tej prawdy jest, zdaniem Hayeka, wyrazem skłonności konstruktywistycznych, wynikających z błędnej koncepcji wiedzy.

Wskazówek, jakich udziela nam zastana tradycja, nie daje się przełożyć na zespół racjonalnie uzasadnionych i świadomie respektowanych reguł. Grupa zasad, które przyjęto rozmyślnie w celu umożliwienia realizacji określonych celów, jest bardzo niewielka. Można ją przyrównać do wystającego ponad wodę szczytu góry lodowej. Pod powierzchnią, do której nie sięga nasza świadomość, skutecznie funkcjonuje olbrzymi mechanizm motywacji złożony z reguł, które stosujemy bez ich rozumienia, a nawet bez zdawania sobie sprawy z ich istnienia. Wiedza, z której czynimy użytek, tworzona jest w pochodzie pokoleń i przekracza możliwości ludzkiego rozumu.

Chociaż nasza cywilizacja jest rezultatem nagromadzenia indywidualnej wiedzy, to przecież owa wiedza nie występuje w postaci wyraźnej, świadomej kombinacji w jakiejś poszczególnej głowie, lecz ucieleśnia się w symbolach, które, bez ich rozumienia, używamy, w zwyczajach, instytucjach, narzędziach i pojęciach, które człowiekowi w społeczeństwie umożliwiają ciągłe korzystanie z wiedzy, której ani on, ani nikt inny, nie posiada w pełni. [...] Ponieważ jednostki korzystają z obszerniejszej kombinacji wiedzy, niż zawiera pojedynczy rozum, są potężniejsze niż jakieś indywidualium<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> F.A. von Hayek, *Die Irrtümer des Konstruktivismus*, Salzburg 1970, s. 8.

<sup>5</sup> F.A. von Hayek, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Salzburg 1979, s. 117.

## II. Prymat reguł abstrakcyjnych

„Ład rozszerzony” powstał dzięki odejściu od naturalnych przekonań etycznych, przerwaniu więzi tradycyjnej moralności.

Praktycznie każdy postęp musiał być osiągniany przez pogwałcenie lub zakazywanie jakichś wrodzonych prawideł postępowania i zastępowanie ich regułami nowymi, które umożliwiały koordynację działań w ramach szerszych grup<sup>6</sup>.

I tak oto rozprzestrzeniły się nowe instytucje i obyczaje: wolny rynek i etos „człowieka ekonomicznego”. Bohaterem nowego społeczeństwa został *homo oeconomicus*.

Etyka „ładu rozszerzonego” miała nowe zaadresowanie: służyła nieznanym potrzebom milionów anonimowych jednostek. Czyniła nas odpowiedzialnymi za dobro ogółu, pomijając zobowiązania w stosunku do znanych nam, konkretnych osób. Wynikała z przeświadczenia, że faworyzowanie bliskich oznacza dyskryminację obcych i dlatego jest niemoralne oraz że jako ingerencja w optymalizacyjny mechanizm wolnego rynku w dłuższej perspektywie musi okazać się nieopłacalne.

Zasada prymatu reguł abstrakcyjnych urasta w systemie Hayeka do rangi naczelnej reguły współczesnej cywilizacji. Staje się w jego koncepcji kryterium służącym rozróżnieniu czasów prymitywnej organizacji plemiennej i okresu powsolnego wyłaniania się „rozszerzonego ładu społeczeństwa otwartego”. Żyjemy w świecie – mówi autor – który wymaga, aby rządziły reguły ogólne dotyczące nieznaney liczby przyszłych wypadków.

Porządek indywidualistyczny musi opierać się na egzekwowaniu abstrakcyjnych reguł, a nie na egzekwowaniu konkret-

---

<sup>6</sup> F.A. von Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, t. III: *Die Verfassung einer Gesellschaft freier Menschen*, Landsberg am Lech 1981, *Epilog: Die drei Quellen der menschlichen Werte*; przekł. (fragm.) W. Buchner: *Trzy źródła wartości ludzkich*, [w:] *Filozofia wolnego rynku*, „Znak – Idee” 1994, nr 6, s. 85.

nych nakazów [...] Polityka liberalna czy indywidualistyczna musi być z istoty długookresowa<sup>7</sup>.

Moralność oparta na zasadzie prymatu abstrakcji każe nam zapomnieć o lojalności wobec bliskich, znanych nam osób, a centrum naszego zainteresowania, świadomym celem naszych starań czyni człowieka abstrakcyjnego, pozbawionego indywidualnych właściwości. Zaleca opanowanie naturalnej stronniczości, zapomnienie o tym, co bliskie, aby wznieść się na poziom, z którego roztacza się widok ładu powszechnego. Moralność taka wymaga, aby odwrócić się od doraźności, konkretności, po to, by spojrzeniem ogarnąć uniwersum. Cywilizacja ludzka, wznosząc się ku kolejnym etapom, odtwarza Platońską drogę ku światu idei<sup>8</sup>. To, co Platon opisywał w wymiarze jednostkowym jako ewolucję pojedynczej duszy, Hayek interpretuje jako trud zbiorowy, ewolucję całej ludzkości.

Zasada prymatu abstrakcji Hayeka świadomie nawiązuje do Kantowskiego testu uniwersalności: stosować się do reguł, co do których chcemy, aby stały się normą ogólną. Ogólność i abstrakcyjność – oto formalne kryteria przepisów wypracowane przez filozofię Immanuela Kanta. Imperatyw kategoryczny w dziedzinie etyki współbrzmi z regułą powszechności jako sprawdzianem prawomocności norm w domenie filozofii prawa. Hayek wierzy, że sfera powinności, taka jak ją opisał Kant, dzięki procesowi ewolucji kulturowej ucieleśnia się w rzeczywistości historycznej. Przekonanie to jest podstawą jego historiozoficznego optymizmu.

### III. Natura a kultura

W naturze ludzkiej nie ma, według Hayeka, wsparcia dla ogólnych i abstrakcyjnych reguł sprawiedliwości. Nasze

<sup>7</sup> F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przekł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 28.

<sup>8</sup> Zob. Platon, *Uczta*, [w:] idem, *Dialogi*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1993, 210 A – 211 C, s. 110–111.

naturalne uczucia, wykształcone w trwającym kilka milionów lat procesie dostosowywania się gatunku ludzkiego i jego bezpośrednich poprzedników do środowiska, wpisane w nasze uposażenie genetyczne i przemawiające głosem instynktu, skierowane są zawsze na konkret, na to, co znane, swojskie, bliskie. Owo zaadresowanie naturalnych uczuć jest odzwierciedleniem faktu, iż przeważającą część swych dziejów ludzkość przeżyła skupiona w niewielkich grupach, gdzie każdy nie tylko słyszał głos herolda, jak chciał Arystoteles, ale znał go osobiście, gdzie przełożenie przyczyny na skutek było czytelne, a takie uczucia jak przyjaźń, lojalność grupowa, solidarność, sprawiedliwość społeczna, organizacja wysiłku wokół wspólnego celu pomagały przetrwać niesprzyjające okoliczności.

Wszyscy odziedziczyliśmy z wcześniejszego, odmiennego typu społeczeństwa, w którym człowiek egzystował o wiele dłużej, niż w obecnym, pewne głęboko ukorzenione instynkty, które są bezużyteczne w naszej współczesnej cywilizacji. [...] Jest bardziej niż prawdopodobne, że wiele z nabytych wtedy poczuc moralnych było nie tylko przekazywanych kulturowo przez uczenie się i naśladowanie, ale stały się wrodzone czy też determinowane genetycznie<sup>9</sup>.

To, co naturalne, nie jest dla Hayeka zastanym rysem natury ludzkiej, ale tworem ewolucji – ewolucji biologicznej. Instynkty, w jakie uposażyła ona człowieka, stanowią najgłębszą i najliczniejszą grupę reguł moralnych, jakimi się on kieruje.

Kilkadziesiąt tysięcy lat temu zaczął się nowy proces – ewolucja kulturowa. Polegała ona na rozszerzaniu się małych wspólnot, na ich otwieraniu się na obcych ludzi i nowe idee. Mechanizmem ewolucji kulturowej jest naśladownictwo zachowań przynoszących sukces. W ten sposób dokonuje się selekcja zasad i instytucji: korzystne rozprzestrzeniają się, dysfunkcyjne – zanikają. Na tej właśnie drodze społeczności kierujące się uczuciami przegrały. Przestrzeganie re-

---

<sup>9</sup> F.A. von Hayek, *Der Atavismus...*, s. 25.

guł abstrakcyjnych okazało się bardziej skuteczne niż popęd czynienia namacalnego dobra i reguły te, jako zwycięzca procesu selekcji kulturowej, zadomowiły się w ramach cywilizacji Zachodu.

Ewolucja ku coraz sprawniejszym formom koordynacji ludzkich działań nie przebiegała jednak spokojnie. Przerwana była okresami nawrotu do starych, instynktownych zasad. Wówczas na powrót tryumfowała atawistyczna, zwierzęca strona naszego umysłu. Do niej właśnie odwołują się wszystkie ruchy kolektywistyczne. Konflikt między moralnością odziedziczonych instynktów a etyką wyuczonych reguł jest, zdaniem Hayeka, najpoważniejszym źródłem niepokojów w historii cywilizacji.

Wyższość zasad moralnych nad instynktami wyłania się mozolnie w toku dziejów. Czy trud tego procesu doprowadzi nas do szczęśliwego końca? Czy mamy podstawy, aby sądzić, że w nieuniknionym starciu obu moralności natura ostatecznie ustąpi przed tradycją? Że nadzieja sukcesu, jaką wzbudzają zwycięskie normy, oraz poczucie lojalności wobec tradycji, w jakiej się wzrasta, stanowią wystarczającą przeciwwagę dla głosu instynktu? Hayek, jak nikt inny, doskonale rozumie nienaturalność reguł abstrakcyjnych i brak bazy uczuciowej do ich respektowania. Czy zatem, opowiadając się za kulturą, nie stawia cywilizowanemu człowiekowi zbyt wysokich wymagań?

## O koncepcji pedagogicznej Johna Locke'a

### I

Platon pozostawił nam obraz liberalnej demokracji jako ustroju zwyrodniałego. Jej pojawienie się w dziejach było, zdaniem filozofa, efektem upadku człowieka, politycznym odpowiednikiem degeneracji duszy ludzkiej. W wyniku spontanicznej ewolucji dochodzimy bowiem nieuchronnie do etapu, w którym nasze wnętrza wypełniają już tylko rozpasane, uwolnione spod kontroli namiętności, a motywacje zostają zdominowane przez najniższe, zwierzęce potrzeby. Wówczas pojawia się ład polityczny oparty na zasadzie wolności. Demokracja to powiększony model duszy wyzwolonej z dyscypliny norm moralnych. Oba rodzaje chaosu – polityczny i duchowy – ściśle sobie odpowiadają, wspierają się wzajemnie i podtrzymują w istnieniu. Ze strony państwa nic nam tu nie zagraża, nikt nie będzie nas zawstydział, próbował wnieść na wyższy poziom moralny, wychowywał. Typowa dla demokracji pochwała różnorodności oraz pobłażliwość wobec duchowych słabości wykluczają wszelką działalność pedagogiczną. Ani rodzina, ani szkoła – żadna demokratyczna instytucja nie zdoła narzucić podopiecznym rygoru, okiełznać pożądań, by na ich miejsce wykreować jakiś wyższy model potrzeb. Nikt nawet nie dostrzeże potrzeby takich działań. Demokratyczna równość, wykluczająca hierarchię społeczną, usuwa również fundamentalną dla niej hierarchię duszy ludzkiej. U kresu logiki wolności leży pedagogiczna indolencja: bezradność opiekunów, zagubienie podopiecznych.

Platońska krytyka ładu politycznego opartego na zasadzie wolności robi duże wrażenie. Również na liberałach. Zarzuty filozofa zasługują na szczególną uwagę, na poważną analizę i próbę odpowiedzi. Gdyby bowiem okazały się prawdziwe, gdyby liberalna demokracja rzeczywiście czyniła swoich dorosłych obywateli niezdolnymi do podjęcia trudu wychowawczego, byłaby to najpoważniejsza skaza na jej wizerunku. Niezdolność do pokoleniowego przekazu aksjologicznych podstaw zastanego ładu grozi jego załamaniem. Czy istotnie zatem nie istnieje liberalna pedagogika? Czy utrata poczucia hierarchii świata oraz stałości i transcendencji reguł moralnych rodzą, jak sugerował grecki filozof, pustkę duchową? A indywidualizacja, zanik życia wspólnotowego i solidarności grupowej prowadzić muszą do chaosu? Jeśli liberalny wzorzec osobowościowy kojarzyć wyłącznie z opisanym przez Adama Smitha modelem „człowieka ekonomicznego”, odpowiedź na powyższe pytania będzie pozytywna. *Homo oeconomicus* był personifikacją platońskiej „duszy pożądlivej” – rozbuchanej, zwierzęcej, wiecznie nienasyconej. Platon i Smith byli zgodni: wyrachowanie, zachłanność nie wymagają wysiłku, są naturalnym wyposażeniem każdego człowieka. Różnica między oboma autorami polegała na odmiennej ocenie motywacji ekonomicznych: Platon nimi gardził, zaś Smith – legitymizował.

Nie sądźmy jednak, że bohater Smitha, ów kalkulujący piekarz czy piwowar, jest uniwersalnym wzorcem liberalnej moralności. Ustrój wolnościowy, dopuszczając do głosu to, co najniższe, schlebiając i pobłażając naturze ludzkiej, nie zapomina o wyższych piętrach duszy. Klasycy liberalizmu od początku zdawali sobie sprawę z tego, że sprawne funkcjonowanie instytucji w ramach porządku wolności wymaga uzupełnienia przez odpowiedni system etyczny oraz wychowawczy. Moralizatorzy i pedagodzy nie zostali przegnani z liberalnego raj. Zwróćmy uwagę, że John Locke, pierwszy liberał ery nowożytnej, obok kwestii społecznych i politycznych poruszał również problematykę pedagogiczną. Filozof uchodzi słusznie za ojca założyciela współczesnego świata.

---

Warto pamiętać, że Locke pełni tę rolę nie tylko jako twórca koncepcji tolerancji i państwa minimalnego, lecz także jako autor *Myśli o wychowaniu*.

## II

Głównym celem, jaki stoi przed wychowawcą, jest, zdaniem Locke'a, narzucenie wychowankowi właściwej struktury potrzeb, zaprowadzenie ładu w jego wyborach. Konstrukcja ludzkiej duszy powinna przybrać układ hierarchiczny. Najwyższa rola ma przypaść rozumowi – przewodnikowi i sędziemu naszych decyzji. Pożądania zajmują najniższe miejsce w tej strukturze. Nie chodzi jednak o to, aby wyrzec się wszelkiej pożądliwości. Locke nie podzielał ideału stoickiego; samo posiadanie pragnień nie jest niczym złym. Zło zaczyna się, gdy jesteśmy zbyt słabi, aby uczucia utrzymać w ryzach i poddać osądowi rozumu. Cnota wymaga władzy nad namiętnościami, umiejętności poskromienia ich pretensji do natychmiastowego spełnienia.

Tak jak krzepkość ciała polega głównie na wytrzymałości na trudy, tak też jest i z krzepkością ducha. Zasada zaś i podstawa wszelkiej cnoty i wartości leży w tym, że ktoś jest zdolny wyrzec się swych własnych pragnień, iść wbrew swym skłonnościom, a postępować jedynie za tym, co rozum wskazuje mu jako najlepsze, chociaż ochota skłania się w inną stronę<sup>1</sup>.

Powściągliwości i opanowania należy nauczać już od wczesnego dzieciństwa. Przez ćwiczenia, na drodze przyzwyczajania, należy wdrażać wychowanka do cnotliwego życia.

Kto nie jest przyzwyczajony do poddawania swej woli rozumowi innych, kiedy jest młody, z trudnością będzie słuchał lub poddawał się własnemu rozumowi w wieku, gdy może z niego robić użytek<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. H. Pohoska, [w:] idem, *Wybór pism pedagogicznych*, Warszawa 1948, s. 54.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 55.



Kto nie ma władzy nad swoimi skłonnościami, kto nie potrafi oprzeć się w danej chwili naciskowi przyjemności lub przykrości w imię tego, co, jak rozum poucza, powinien właśnie uczynić, temu brak prawdziwej podstawy cnoty i dzielności i temu grozi niebezpieczeństwo, że nigdy do niczego się nie nada<sup>3</sup>.

Dlatego pozycja i władza pedagoga powinny być w tym okresie życia dziecka wyjątkowo silne. Locke krytykował tradycyjne metody wychowawcze, które przyzwalały, aby folgować zachciankom i rozpieszczać dzieci, gdy są małe, a dopiero w późniejszym okresie wymagać od nich posłuszeństwa i karności. Mimo swej popularności to najgorszy z możliwych systemów pedagogicznych – pisał filozof. Powinno się postępować dokładnie na odwrót. W pierwszych latach życia dziecka należy być w stosunku do niego autorytetem i wymagającym opiekunem. Przedmiotem troski rodzicielskiej w tym okresie powinno być zahartowanie duszy wychowanek, wprowadzenie w jego beztroskie zabawy pewnych elementów dyscypliny i samokontroli. Dzięki temu dziecko już wówczas nabędzie dyspozycji niezbędnych w późniejszym życiu. Wczesne wykształcenie w wychowaniu umiejętności panowania nad sobą, bycia panem samego siebie, stanowienia wewnętrznej jedności jest największym kapitałem na przyszłość, jakim można obdarzyć młodego człowieka. Powinno też stać się podstawowym celem wszystkich wysiłków pedagogicznych.

Mimo pewnych elementów rygoryzmu widocznych w powyższych postulatach, Locke nie należy do osób, które krytykują atmosferę radosnej zabawy i spontaniczność w wyrażaniu uczuć. Te elementy zachowań dzieci uważa za naturalne i pożądane.

Nie należy im przeszkadzać być dziećmi czy bawić się lub postępować jak dzieci, a należy im przeszkadzać tylko w czynieniu zła. Wszelka inna wolność powinna im być dozwolona<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 66.

[...] jeśli się zbyt nagina i upokarza dusze dzieci, jeśli bardzo się poniża i łamie ich ducha zbyt surową ręką ciężącą nad nimi, wtedy tracą one całą swą siłę i dzielność i wpadają w stan jeszcze gorszy od poprzedniego. Młodzież bowiem roztrzępaną, pełną życia i temperamentu, udaje się czasami sprowadzić na właściwą drogę i zrobić z niej zdatnych i wielkich ludzi, ale dusze potulne, lękliwe i bierne, dusze przygnębione prawie nigdy nie dają się podnieść i bardzo rzadko do czegoś dochodzą<sup>5</sup>.

Doskonałość wewnętrzna, rozwój duchowy, panowanie nad emocjami, pilność w nauce – jak jednak nakłonić dzieci do podążania w kierunku tych cnót? Z reguły jako pobudkę do działania w określonym kierunku stosuje się system nagród i kar w postaci cielesnych przyjemności i przykrości. Locke wprowadził jeszcze jedną korektę do zwyczajowych metod wychowawczych. Ostrzegając, że motywowanie za pomocą bodźców zmysłowych rodzi skutek przeciwny zamierzonemu. Odwoływanie się do duszy pożądlivej wzmacnia tę duszę. Spełnianie zachcianek traktowane jako nagroda podnosi pożądlivość w hierarchii potrzeb, nobilituje ją, pomaga się rozrosnąć. Nie można przecież, zauważał filozof, nagradzać za pomocą środków, przed którymi wcześniej ostrzegaliśmy, których znaczenie usiłowaliśmy w oczach wychowanka zbagatelizować. Podobnie ma się sprawa z cielesnymi karami.

Ten rodzaj kar w niczym nie przyczynia się do opanowania naszej naturalnej skłonności do folgowania sobie w cielesnej i chwilowej przyjemności i do unikania za wszelką cenę przykrości, ale raczej skłonność tę podnieca i w ten sposób umacnia ją w nas. Jest to źródło, z którego wypływają wszystkie występne czyny i wybryki życia. Z jakichże innych motywów, jeśli nie przez wzgląd na zmysłową przyjemność i przykrość, postępuje dziecko ślęczące wbrew swej skłonności, tylko z obawy przed kijem, nad książką lub powstrzymujące się od jedzenia niezdrowego owocu, który mu sprawia przyjemność? W tym wypadku wybiera ono tylko większą cielesną przyjemność lub unika większej cielesnej przykrości. A cóż to

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. 59.

znaczy rządzić jego czynami i kierować jego postępowaniem za pomocą takich, jak te motywów? Czymże to jest [...], jeśli nie pielęgnowaniem w nim tej zasady, której wyplenienie i zniweczenie jest naszym zadaniem?<sup>6</sup>

Oddziaływanie poprzez manipulowanie przyjemnościami i przykrościami jest najprostsze, odwołuje się bowiem do potrzeb uniwersalnych, wpisanych w naturę ludzką – cielesnych pożądań – oraz używa języka powszechnie zrozumiałego – języka zmysłów. Stąd jego popularność. Skoro jednak nie należy motywować dziecka za pomocą bodźców zmysłowych, co nam pozostaje? Czym można zastąpić mowę płynącą z wnętrza „duszy pożądlivej”? Sprawa nie jest łatwa, ponieważ pożądlivość nie ma w naturze godnego rywala do tytułu pierwszej przyczyny sprawczej. Zatem, konkludował filozof, konkurenta trzeba dopiero stworzyć. Punktem wyjścia w tym dziele powinna stać się, zdaniem Locke’a, ludzka ambicja, duma, potrzeba akceptacji i uznania. Ta sfera ludzkich potrzeb, nazywana przez Platona *thymos*, „duszą tymotejską”, jest co prawda obecna w każdym człowieku, niemniej w starciu z pożądlivością ponosi zazwyczaj klęskę. Można ją jednak odpowiednio wzmocnić, wesprzeć z zewnątrz. To zadanie dla opiekunów. A gdy motywacje ambicjonalne, godnościowe zdominują pozostałe, wówczas w procesie wychowawczym możemy odwoływać się już tylko do nich.

Ze wszystkich pobudek, jakie działają na ducha, najpotężniejszymi są szacunek i niesława, skoro tylko raz doprowadzimy go do zasmakowania w nich. Jeśli raz potrafisz wszczepić dziecku miłość dobrego imienia i wrażliwość na wstyd i niesławę, wpoisz mu właściwą zasadę, która stale będzie działać i nakłaniać je do dobrego<sup>7</sup>.

Młodych ludzi należy zawsze traktować z szacunkiem. Chwalić publicznie, upominać bez świadków. Nigdy nie wol-

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 62.

no upokarzać. Pielęgnowanie u dzieci poczucia własnej godności powinno stać się podstawowym celem rodziców. Gdy bowiem ktoś straci wiarę we własną wartość, co przeszkodzi mu postępować występnie? Gdy zwątpi w swój honor, dlaczego nie miałby zachować się niegodnie? Dla ludzi złych nie istnieje przestępstwo. Dla ludzi odartych z honoru nie istnieją czyny haniebne.

Po krótkim etapie wczesnego dzieciństwa, gdy autorytet opiekuna w sposób wyraźny góruje nad wolą wychowanka i ma głos decydujący we wszystkich sporach, następuje długi okres właściwej pracy wychowawczej. Locke proponował, aby podopiecznych traktować wówczas jak pokrewne nam istoty rozumne: po partnersku przekonywać do swoich racji, dyskutować, poważnymi argumentami bronić własnego zdania. Należy dostrzegać ich zdolność do samodzielnego osądu sytuacji, zachęcać do wyrażania własnej opinii, nauczać odpowiedzialności za decyzje. Młodzi ludzie powinni kroczyć własną drogą i na własny rachunek. Poproszeni o radę, przemawiajmy jak przyjaciel mający większe doświadczenie. Przyjaźń, życzliwość, zaufanie – to fundamenty relacji między dziećmi i rodzicami. Gdy zaś wychowawca poczuje się zobowiązany zająć postawę bardziej kategoryczną, powinien ją dobrze uzasadnić:

chciałbym, [...] aby ojciec rzadko występował ze swoją powagą i rozkazywał [...]. Myślę, że są lepsze sposoby opanowania dzieci, a łagodne przekonanie ich w dyspacie wywrze przeważnie o wiele lepszy skutek, gdy tylko zyskacie ich uległość dla waszej woli. Może się ktoś będzie dziwił, że mówię o dyspacie z dziećmi, a jednakże z całą pewnością twierdzą, że to jest właściwy sposób postępowania z nimi. One pojmują argumenty tak wcześnie, jak tylko potrafią mówić, i jeśli nie myślę się w moich spostrzeżeniach, lubią, by je traktowano jako stworzenia rozumne wcześniej, niż się przypuszcza. [...] Kiedy zatem powiadam, że należy je traktować jak stworzenia rozumne, mniemam, że powinniście doprowadzić do tego, aby dzięki łagodności waszego postępowania i spokojowi nawet wtedy, gdy je napominacie, odczuły, że to,

co czynicie, jest rozumne, a dla nich pożyteczne i konieczne i że udzielane im przez was nakazy czy zakazy nie wy wpływają z kaprysu, uniesienia czy przywidzenia<sup>8</sup>.

Przyzwolenie, a nawet zachęcanie młodych ludzi, aby kroczyli własną drogą i dokonywali samodzielnych wyborów, nie może jednak stać się dla rodziców osłoną ich oziębłości i obojętności. Powściągliwość, tak wcześniej wychwalana, jest niezbędna tylko wówczas, gdy emocje przeszkadzają nam w realizacji rozumnych postanowień bądź wprost popychają ku złu. W pozostałych wypadkach zalecana jest szczerłość i spontaniczność. Także między rodzicami i dziećmi. Locke krytykował często przyjmowaną przez dorosłych postawę chłodnego dystansu i podejrzliwości:

często nie mogę oprzeć się zdumieniu widząc ojców, którzy bardzo kochają swych synów, a jednakże tak postępują w tej kwestii zachowując ciągłą sztywność, przybierając minę pełną powagi i trzymając się z dala przez całe swoje życie, jak gdyby nigdy nie wolno im było zaznać ani radości, ani pociechy z tych, których najbardziej kochają w świecie, dopóki nie stracą ich przeniósłszy się na drugi. Nic tak nie umacnia i nie ugruntowuje przyjaźni i życzliwości, jak wzajemne zaufanie i wspólność spraw i interesów<sup>9</sup>.

Duma i samokontrola pozbawione są w modelu pedagogicznym Locke'a elementów elitarystycznych. Poczucie własnej wartości nie oznacza tutaj wyniosłości. Świadomość własnej godności idzie w parze z przekonaniem o równej godności wszystkich ludzi i nakazem życzliwości. Wysokim wymaganiom w odniesieniu do siebie samego towarzyszy wyrozumiałość w stosunku do innych ludzi. Stąd brała się niechęć Locke'a do konfliktów, wojny, przemocy. Filozof wyraźnie rozdzielał odwagę cywilną, niezbędną do tego, aby w wyborach życiowych kierować się osobistym rozeznaniem sytuacji i własną rozumną wolą, od męstwa, objawianego na

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 68–69.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 71–72.

polu walki. Przestrzegał przed wychowaniem polegającym na krzewieniu cnót militarnych i etosu rycerskiego:

od kołyski należy ludzi przyzwyczajać do łagodności dla wszystkich stworzeń obdarzonych czuciem i do tego, by niczego w ogóle nie niszczyć i nie marnować... Wszystkie opowiadania podań i historii nie zajmują się prawie niczym poza walkami i mordami, a cześć i sława, jaką oddaje się zwycięzcom (którzy po największej części są tylko wielkimi rzeźnikami rodzaju ludzkiego), w wyższym jeszcze stopniu uwodzą młodzież, która w ten sposób zaczyna mordowanie uważać za chwalebne zajęcie rodzaju ludzkiego i za cnotę najbardziej heroiczną. W ten sposób szczepi się u nas nienaturalne okrucieństwo, a zwyczaj, kładąc je na drodze do sławy, godzi nas z tym i zaleca nam to, przed czym wzdraga się człowieczeństwo<sup>10</sup>.

Bohater Locke'a – choć dumny, niezależny, odważny – nie przypomina arystokraty czy wojownika. Zamiast typowej dla „etyki panów” wzdryki wobec wymagań codziennego życia – hołduje cnotom roztropności, przezorności i zaradności. Jest łagodny, zrównoważony, życzliwy, wrażliwy na cudze problemy. W relacjach z innymi jego celem jest pokój, a metodą – kompromis. W sytuacjach, które budzą opór i zdziwienie, nie przybiera postawy władczej, nie reaguje gniewem. Zawsze stara się być miły, znośny dla innych, uprzejmy. Grzeczność w modelu Locke'a stała się pierwszym nakazem etyki społecznej. Zastąpiła grecką mądrość i rzymskie męstwo.

### III

Locke marzył, podobnie jak niegdyś Platon, o harmonii wszystkich części duszy pod przywództwem rozumu. Bohater Locke'a uosabia podobny ideał wewnętrznej jedności, co Platoński człowiek sprawiedliwy. Na tym jednak podobieństwa się kończą. Surowe, ascetyczne, pełne wyrzeczeń, podporządkowane służbie życie było dla Platona ostatecznym celem wysiłków pedagogicznych, istotą dzielności etycznej,

<sup>10</sup> Ibidem, s. 75.

objawem zdrowia psychicznego. Zaś w systemie Locke'a samokontrola ma charakter dyspozycji instrumentalnej, pełni rolę warunku wszelkiego skutecznego i odpowiedzialnego działania. Jest umiejętnością przydatną przy realizacji najważniejszego celu wychowawczego, jakim powinno być przygotowanie do samodzielnego, dorosłego życia w warunkach wolności. Wychowanek u Locke'a jest przeciwieństwem mieszkańca Platońskiego państwa idealnego. Młody człowiek od wczesnych lat uczony poczucia własnej godności, przyzwyczajany do tego, że jego sąd jest wysłuchiwany i ma dla innych znaczenie, mający w opiekunach prawdziwych przyjaciół, szanujących jego zdanie i zachęcających do dokonywania samodzielných wyborów, staje się silną, niezależną jednostką, która ma odwagę kroczyć własną drogą.

Koncepcja pedagogiczna Locke'a ukazuje sposób uniknięcia ryzyka, jakie niesie ze sobą wolność. Liberalizm, jak przekonuje filozof, nie musi rodzić piętnowanej przez Platona pustki i inercji duchowej. W perspektywie koncepcji Locke'a Platoński obraz demokracji wydaje się jedynie modelem hipotetycznym. Kreślony przez greckiego filozofa portret państwa, które zapomniawszy o kulturze i wychowaniu utraciło wszystkie mechanizmy obronne i gna ku samozagładzie, jawi się teraz wyłącznie jako niezwykle sugestywna karykatura polityczna, liberalna antyutopia. Przestroga przed zagrożeniami, jakie mogą pojawić się, gdy zapomnimy, że instytucje wolnego świata wymagają uzupełnienia przez odpowiedni, rygorystycznie przestrzegany system dyscyplinowania ludzkiej duszy.

## Liberalizm a wychowanie

### I

Konserwatywne wartości popadają w konflikt z regułami współczesnej cywilizacji. Ów konflikt wydaje się nieunikniony, ponieważ religia i tradycyjna moralność wymagają od nas postaw sprzecznych z tymi, których oczekuje nastawione liberalnie otoczenie zewnętrzne: władza, społeczeństwo, pracodawca. W przeszłości uczono nas funkcjonowania w ramach większych, hierarchicznie uporządkowanych struktur; teraz traktowani jesteśmy jak równi sobie, obdarzeni jednakową godnością, chronieni przez powszechne prawa. Tradycja jest lokalna, wyrasta na glebie określonych uwarunkowań i dotyczy konkretnej wspólnoty. Z nieufnością podchodzi do obcych ludzi, nowych idei. Współczesny świat natomiast jest otwarty. Nie zważa na regionalne sentymenty i narodowy patriotyzm. Szacunek wobec autorytetów ustępuje miejsca swobodzie dyskusji i tolerancji wobec odmienności. Kapitalistyczne przedsiębiorstwa lekceważą regionalne ograniczenia, przekraczają granice państw, obejmując wszystkich, bez różnicy, swoimi wymogami. Zostają zatrudnieni emigranci, wykorzystane pożyteczne innowacje, wchłonięte odkrywcze idee, kupiony tańszy towar. Po co walczyć z obcymi? Bardziej opłaca się z nimi handlować. Dawną współpracę ma zastąpić rywalizacja, wzajemną pomoc – kupowanie usług i poczucie odpowiedzialności za własne życie. Sprawiedliwość utraciła w nowym systemie moralnym dotychczasową, wysoką, pozycję. Tęsknota za zapłatą zgodną z wkładem pracy dyskredytuje, budzi podejrzenie



nia o skłonności kolektywistyczne. Powinniśmy wiedzieć, że cenę określa rynek, a nie – zasługa. Utraciliśmy również poczucie władzy nad zewnętrznymi okolicznościami. Nie kontrolujemy przyszłości; nie panujemy nad otoczeniem, nawet nad własnymi dziećmi. Wraz z wolnością do głosu doszły przypadkowość i nieprzewidywalność.

Pierwszym oskarżycielem ładu politycznego opartego na zasadzie wolności był Platon. Liberalna demokracja jest, zdaniem greckiego filozofa, ustrojem zwyrodniałym, powstałym w wyniku naturalnego procesu degeneracji duszy ludzkiej. Jest jednocześnie przykładem organizacji politycznej, która nie jest zdolna do podjęcia procesu korekcyjnego, do samodzielnego uruchomienia mechanizmów naprawczych. Wręcz przeciwnie, demokracja ów zainicjowany wcześniej proces moralnego upadku człowieka radykalnie wzmacnia i przyspiesza. Człowiek pozostawiony sam sobie, bez zewnętrznej kontroli staje się bezbronny, otwarty na rozliczne pokusy; w jego motywacjach zaczynają dominować najniższe, zwierzęce potrzeby:

mnożyć się w nim zaczynają i wzmagają pożądania [...]. A w końcu, myślę, opanują wysoki zamek duszy młodzieńca, spostrzegłszy, że on stoi pustką; nie ma w nim nauk i zajęć pięknych ani myśli prawdziwych, które najlepiej straż pełnią i pilnują dusz bogu miłych. [...] A fałszywe i błagierskie myśli i mniemania, zamiast tamtych wedrą się na górę i osadzą miejsce w takim człowieku<sup>1</sup>.

W ten sposób tradycyjna postawa, wymagająca trudu i poświęceń, zostaje usunięta na margines życia społecznego, uznana za nieatrakcyjną i wyśmiana. Młodzi ludzie prowadzą niebezpieczną grę, bawią się pojęciami, zmieniają ustalony porządek wartości:

sprawdają butę i nierząd, i beznadziejną rozpustę, i bezwstyd w całej ich świetności, w wieńcach i z licznym chórem, chwalą je i mówią o nich pieścizłowymi słowami, nazywając

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1990, 560 A-C, s. 440-441.

butę wyższą kulturą, nierząd – niezależnością, beznadziejną rozpustę – pańskim gestem, a bezczelność – męstwem<sup>2</sup>.

Grunt runął. Zniknęły odwieczne świętości. Nic już nie jest trwałe, dane na stałe. Człowiek demokratyczny miota się bezładnie między iluzorycznymi wizjami szczęścia lub, choćby, przelotnej satysfakcji. Żaden cel nie jest w stanie zatrzymać go na dłużej, pochłonąć bez reszty. Brakuje pasji, która byłaby w stanie skłonić do wytrwałej pracy, pokonywania własnych słabości, do twórczej ekspresji:

i tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca<sup>3</sup>.

Oskarżenie pod adresem liberalizmu sformułowane przez Platona było później wielokrotnie powtarzane. Uczniowie starożytnego filozofa odziedziczyli po swoim mistrzu respekt wobec hierarchii oraz typowo konserwatywne idiosynkrazje: lęk przed wolnością i niechęć do pluralizmu. Posłuchajmy jednego z nich, Allana Blooma:

Ludzie nie wierzą już w naturalną hierarchię zróżnicowanych i wzajemnie sprzecznych popędów duszy, a tradycja, która wyręczyła naturę w tej roli, rozpadła się. Dusza staje się sceną teatru, który regularnie zmienia repertuar [...]. Nie istnieje ani zasada porządkująca, ani wola, by poddać repertuar jakiejś hierarchii<sup>4</sup>.

Konserwatyści krytykują współczesny świat za to, że ulega pokusie „lekkości bytu”, powierzchowności przeżyć, że goni

<sup>2</sup> Ibidem, 560 E–561 A, s. 442.

<sup>3</sup> Ibidem, 561 C–D, s. 443.

<sup>4</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przekł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 181.

za przyjemnościami, daje się uwieść temu, co Platon nazywał „pstrym płaszczem malowanym we wszystkie możliwe kwiatki”<sup>5</sup>. Liberalny relatywizm oznacza według nich ideową obojętność, oziębłość emocjonalną, która podcina korzenie wszelkiej twórczości, brak pasji, niezdolność do poświęcenia się w imię wyższego celu. Jak pisze Bloom: „dusze studentów, spustoszone i sflaczałe, zdolne były do chłodnej kalkulacji, lecz nie do namiętnego wejrzenia w tajemnice świata”<sup>6</sup>. Według tej szkoły myślenia, nie ma podstaw, aby sądzić, że uwolnienie natury doprowadzi do pracy nad sobą i samodoskonalenia. Spontaniczność kończy się z reguły zwycięstwem popędów. Taki jest nieuchronny finał procesu narastania wolności.

Liberalizm skruszył tradycyjne fundamenty ładu społecznego. Sam z siebie zaś nie był w stanie zrodzić odpowiednich ograniczeń dla ludzkiej ambicji i zmysłowości. Ucywilizował co prawda ludzkie namiętności, kazał im pracować na rzecz pokoju i dobrobytu, zaprzął do ciężkiej pracy w kapitalistycznych korporacjach, niemniej jednak natura uczuć pozostała stara: niska i prymitywna. Tak oto w naszych czasach historia zatacza koło. Cywilizacja, po cyklu dziejowym pełnym trudów, wyrzeczeń i opresji, umożliwia dziś ponowne spojrzenie w nagie oblicze natury. Obraz, jaki się nam ukazuje, w niczym nie przypomina sielankowych wizji romantyków. Jest przerażający w swej wymowie i brutalnie jednoznaczny. Na oczach przerażonej, lecz niezdolnej do oporu, publiczności rodzi się nowe barbarzyństwo.

Wyobraźcie sobie trzynastolatka siedzącego w salonie rodzinnego domu i odrabiającego zadanie z matematyki ze słuchawkami walkmana na uszach lub przy telewizorze nastawionym na MTV. Chłopiec korzysta ze swobód wywalczonych na przestrzeni wieków dzięki przymierzemu politycznego geniuszu i politycznego heroizmu, swobód uświęconych krwią męczenników; korzysta z wygod i czasu wolnego dzięki

---

<sup>5</sup> Platon, *Państwo...*, 557 C, s. 435.

<sup>6</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty...*, s. 55.

najbardziej wydajnej gospodarce w historii ludzkości; nauka zgłębia tajemnice natury, aby dostarczyć mu wspaniałego systemu odtwarzania dźwięku i obrazu. Co stanowi uwieńczenie tego procesu? Dorastające dziecko, którego ciało podryguje w takt orgiastycznych rytmów; którego uczucia wyrażają się w hymnach na cześć rozkoszy onanizmu bądź mordowania rodziców; którego ambicją jest zdobycie sławy i bogactwa poprzez naśladowanie rockmana nieokreślonej płci<sup>7</sup>.

Opisane przeze mnie dziecko ma rodziców, którzy poświęcali się, aby zapewnić mu godziwe życie i zrobiliby wszystko, aby ujrzeć je w przyszłości szczęśliwym. [...] Nie potrafią jednak nic w tej sprawie zrobić. Duchowa pustka w rodzinie pozostawiła otwarte pole dla muzyki rockowej, a rodzice nie mogą zakazać dziecku jej słuchania. Muzyka rockowa jest wszędzie, słuchają jej wszystkie dzieci, a zakaz oznaczałby utratę rodzicielskiego autorytetu i uczuć dzieci<sup>8</sup>.

Powyższy opis przemawia do wyobraźni. Opisuje bowiem scenę dobrze wszystkim znaną. Nie sposób udawać, że nie wiemy, o co chodzi, i że w podobnych sytuacjach również nie odczuwamy niepokoju czy zażenowania.

## II

Jak widzieliśmy, główny zarzut konserwatystów wobec współczesnej kultury brzmi: ład liberalny prowadzi do pustki duchowej jednostek i ich upadku moralnego, a w konsekwencji – do cywilizacyjnej klęski całych społeczeństw. To bardzo poważne oskarżenie, czy jednak rzeczywiście słuszne? Sprawne funkcjonowanie w świecie wolności gospodarczej, obyczajowej i politycznej wymusza zdobycie nowych kwalifikacji i nawyków, wcześniej nieznanych lub nieakceptowanych. Ich odmienność budzi nasze obawy i zaślepia w oporze. W atmosferze nieufności i lęku trudno docenić ich pozytywne znaczenie oraz siłę normatywną. A przecież liberalizm ma własną moralność i własne, często bardzo restrykcyjne, wymagania. Na miejsce starego porządku aksjologicz-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 86–87.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 88.

nego zaproponował nowy, całkiem odmienny. Część spośród wartości liberalnych, jak równość formalna, wolność, praca nad sobą, odpowiedzialność za własne czyny, dotyczy bezpośrednio stylu życia jednostki. Pozostałe – otwartość, kompromis, tolerancja, pokój, postęp materialny – odnoszą się do nowych relacji społecznych, politycznych i gospodarczych. Państwo liberalne potrzebuje obywateli, którzy nie boją się wolności i potrafią korzystać z możliwości, jakie stwarzają wolne instytucje. Gotowych podjąć ryzyko, nieuchylających się od osobistej odpowiedzialności za decyzje. Otwartych na świat, ciekawych tego, co nowe i obce, łatwo podejmujących kolejne wyzwania. Akceptujących konkurencję wolnorynkową jako metodę rozwiązywania konfliktów wynikających z przeciwstawnych interesów. Jednostek przekonanych o swojej wartości i szanujących innych ludzi. Swobodnie czujących się w społeczeństwie o ładzie rozszerzonym, wśród równych sobie, wolnych współobywateli.

Nie każdy spełnia powyższe warunki. Prawdę powiedziawszy, osobowość zgodna z liberalnym wzorcem to w naturze dar niezwykle rzadki. Liberalizm oczekuje od nas postaw, do których z reguły nie mamy naturalnej skłonności. Wymaga dość wszechstronnej korekty mechanizmów ludzkiego reagowania. Pod względem bazy psychologicznej jest zatem ustrojem bardzo wymagającym i trudnym. Liberalna demokracja, zdecydowanie bardziej niż inne ustroje, wymaga uzupełnienia przez odpowiednią koncepcję pedagogiczną. Bez przemyślanej i konsekwentnie stosowanej pracy wychowawczej nie uda się przygotować młodych ludzi do samodzielnego życia w warunkach wolności. Otwarcie na świat, powściągnięcie przyrodzonego lęku przed obcymi ludźmi, nowymi ideami, dynamicznie zmieniającymi się instytucjami, zwalczanie naturalnego lenistwa i tchórzostwa – to zadania dla odpowiedzialnych wychowawców. Nie da się ich osiągnąć bez znajomości natury ludzkiej i bez świadomości tkwiących w niej przeszkód.

O nienaturalności demokracji pisał już Monteskiusz. Autor podkreślał, że między emocjami społecznymi a instytucjami politycznymi państwa musi panować harmonia. Gdy

zasada rządu – a więc powszechnie żywione uczucia, cenione wartości i podzielane przekonania – nie odpowiada potrzebom istniejącego ładu politycznego i gospodarczego, państwo narażone jest na wewnętrzne spory, intrygi i konflikty. Aby urząd państwa był stabilny i panował pokój wewnętrzny, zasada i natura rządu muszą być zgodne między sobą. Reguła Monteskiusza mówiąca o owej zgodności jest równie ważna, jak jego sławna teoria podziału władz. Gdy filozof analizował zasady różnych rządów, dostrzegł, że poza demokracją każdy urząd bazuje na istniejącej już w ludzkiej naturze namiętności: wyodrębnia ją, pielęgnuje i czyni z niej swój emocjonalny fundament. Monarchia na przykład opiera się na trosce o honor. Wychowawcy tutaj jedynie odpowiednio wspierają i nadają siłę uczuciom wcześniej przecież żywionym – próżności i umiłowaniu sławy. Despotia opiera się na lęku poddanych. Strach jest naturalną reakcją na sytuację woluntaryzmu władzy, braku jasnych reguł działania, niepewności co do własnej przyszłości. Demokracja tymczasem wymaga od obywateli cnoty politycznej: umiłowania równości i troski o ojczyznę. Egalitaryzm i patriotyzm, niezbędne dla stabilności ładu demokratycznego, nie rodzą się spontanicznie, nie mają swojego odpowiednika w potrzebach przeciętnego człowieka. Dlatego szczególnym wymogiem w tym ustroju jest stworzenie odpowiedniego systemu pedagogicznego.

Pod rządem republikańskim zwłaszcza potrzebna jest cała siła wychowania. Lęk przed rządem despotycznym rodzi się sam z siebie wśród gróźb i kar; honor monarchii wyrasta z namiętności i hoduje je wzajem: ale cnota polityczna jest wyrzeczeniem się samego siebie, które jest zawsze rzeczą bardzo trudną<sup>9</sup>.

Kiedy ta cnota zanika, ambicja wciska się do serc zdolnych ją odczuć, a chciwość do wszystkich. Pragnienia zmieniają przedmiot; nie kocha się już tego, co się kochało. Ludzie byli wolni z prawami, chcą być wolni przeciw prawom. Każdy obywatel jest jak niewolnik zbiegły z domu pana. To, co było *zasadą*, zowie się *surowością*; co było *prawidłem*, zowie się *spętaniem*; co

---

<sup>9</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 40.

było *szacunkiem*, zowie się *łękiem*. Oszczędność zwie się tam *chciwością*, nie *żądzą* posiadania. Niegdyś mienie prywatne stanowiło skarb publiczny; obecnie skarb publiczny staje się dziedzictwem prywatnym. Republika staje się łupem; siła jej jest tylko potęgą kilku obywateli, a swawolą wszystkich<sup>10</sup>.

Również Friedrich August von Hayek dostrzegał problem z powszechną akceptacją liberalnych zasad działania. Istnieje konflikt między upodobaniami naturalnymi, które wykształciły się w ciągu trwającej kilka milionów lat ewolucji biologicznej człowieka i jego bezpośrednich przodków, a normami etycznymi, wyłonionymi w wyniku ewolucji kulturowej, obejmującej ostatnie kilkadziesiąt tysięcy lat rozwoju ludzkości. Te pierwsze zostały wpisane w strukturę naszych genów, drugich uczymy się w procesie socjalizacji. Problem, zdaniem autora, polega na tym, że skłonności naturalne i nakazy kulturowe radykalnie się od siebie różnią. To, co opłacało się hominidom, skupionym w niewielkich hordach, żyjącym wśród niesprzyjających warunków zewnętrznych, przeszkadza w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw o ładzie rozszerzonym. Działania altruistyczne, solidarność grupowa, wrogość wobec obcych niegdyś ułatwiały przeżycie. Obecnie jednak, gdy okoliczności pod każdym względem zmieniły się, instynkty powstałe w przeszłości nadal tkwią w naszej duszy. Pierwotne, atawistyczne potrzeby solidarności, izolacji i bezpieczeństwa odzywają się i domagają zaspokojenia. Gdy ujawniają się w życiu osobistym, są pożyteczne i na swoim miejscu. Gdy jednak wyrażają się w postaci projektów społecznych i przybierają postać kolektywistycznych utopii, stają się bardzo niebezpieczne. Wówczas ich antycywilizacyjny charakter ujawnia się z całą mocą i ze wszystkimi strasznymi konsekwencjami. Życie w społeczeństwie wolnych, równych, anonimowych ludzi, współpraca obejmująca cały glob i konieczność rywalizacji o pożądaną dobra również z najbliższymi stawiają przed

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 28–29.

nami całkiem odmienne wymogi, którym nie zawsze mamy ochotę podlegać.

Trudno oczekiwać, by ludzie byli w stanie polubić ład rozszerzony, który przeciwstawia się niektórym spośród ich najpotężniejszych instynktów lub, że bez trudu pojmą, iż jest on źródłem materialnych wygod, jakich także pragną. Ład ten jest nawet „nienaturalny” w zwykłym sensie, gdyż nie jest zgodny z biologicznymi właściwościami człowieka<sup>11</sup>.

Ład liberalny nie jest ustrojowym odpowiednikiem ładu duszy. Jego fundamenty aksjologiczne zadają gwałt naszym naturalnym potrzebom. Nakazy kulturowe dyscyplinują głos instynktów. Współczesna kultura, podkreśla Hayek, z istoty swej musi być wymagająca i represyjna.

Pedagogika liberalna jest bardziej rygorystyczna niż inne modele pedagogiczne, ponieważ wymaga przeciwstawienia się naturalnym skłonnościom. Wymaga też więcej niż zwyczajowe metody przygotowywania do życia, polegające na tym, że naśladuje się zachowania opiekunów: tutaj wychowanek nie ma nikogo naśladować, ma podążać własną drogą. Skoro to takie trudne, nienaturalne i sprzeczne z naszymi przyzwyczajeniami, dlaczego mielibyśmy się starać? Stoimy wobec wyboru: albo będziemy ratować tradycyjny sposób myślenia i odczuwania, do którego przywiązana jest znaczna część społeczeństwa, albo uznamy, że ze względu na swoją potwierdzoną skuteczność ekonomiczną oraz atrakcyjność aksjologiczną naszego wsparcia wymaga raczej ład liberalno-kapitalistyczny. Razem w sferze publicznej te dwa odmienne porządki moralne istnieć nie mogą. I jeśli stwierdzimy, że dobrodziejstwa liberalizmu wygrywają z jego wadami, i postanowimy bronić go przed licznymi wrogami, to bronić musimy również liberalnej etyki społecznej i liberalnej pedagogiki.

**2008**

---

<sup>11</sup> F.A. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, przekł. M. i T. Kunińscy, Kraków 2004, s. 31.



# Wysoka cena sprawiedliwości

## I

Sprawiedliwość należy do dóbr najbardziej pożądaných. Jej realizacja, jak wszystkiego, co cenne, wymaga od nas sporych poświęceń. Z czego dokładnie musimy zrezygnować? Jakie ponieść koszty? Często walutą w transakcjach tego rodzaju bywają inne wartości etyczne. Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Sprawiedliwość czy wolność? Zmuszeni wybierać, ważymy idee, szacujemy moralne zyski i straty. Wytężamy wyobraźnię, aby przedstawiła nam świat bez wartości, której poświęcenie rozważamy. Dylematy moralne towarzyszą wielu naszym wyborom i zawsze, bez względu na to, po której stronie się opowiemy, pozostawiają po sobie gorzki smak nierozwiązanej wątpliwości, zmęczonego sumienia.

Sprawiedliwość mewia też inną cenę. Wymaga, abyśmy złożyli ofiarę z wolnego czasu, z przyjemności, bogactwa... Konflikt sprawiedliwości i dóbr użytecznych znany jest od początków filozofii. Dostrzegł go już Trazymach. W czasie dyskusji z Sokratesem argumentował:

Trzeba przecież zobaczyć, arcynaiwny Sokratesie, że człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy. Najpierw w interesach, w spółkach. Gdziekolwiek się taki jeden z drugim zwiąże, to przy rozwiązaniu spółki nie znajdziesz, żeby sprawiedliwy miał z niej więcej niż niesprawiedliwy. A następnie w stosunku do państwa, kiedy chodzi o podatki, to z jednakich dochodów sprawiedliwy wpłaca więcej, a niesprawiedliwy mniej. [...] A znowu jak jakiś publiczny urząd spełnia jeden i drugi, to dla sprawiedliwego jest kara – jeżeli

już nie inna, to ta, że jego własne gospodarstwo schodzi przy tym na psy, bo on nie ma czasu dbać o nie, a z publicznego grosza takimu nic nie przyjdzie, bo on jest sprawiedliwy, a oprócz tego jeszcze zaczynają go nienawidzić krewni i znajomi, kiedy im nie chce oddawać żadnych przysług wbrew sprawiedliwości<sup>1</sup>.

On ma rację – przytaknęli młodzi słuchacze sofisty. Demaskacja dokonana przez Trzymacha otworzyła im oczy. Po raz pierwszy do języka moralności włączone zostały kategorie ekonomiczne. I stało się jasne, że sprawiedliwość pociąga za sobą konieczność kosztów również wymiernych, materialnych. Cnota się nie opłaca, opłaca się występki. W przeciwnym wypadku niesprawiedliwość byłaby nieracjonalna, niewytłumaczalna w kategoriach logicznych, niepojęta dla otoczenia. Byłaby zadziwiającym wybrykiem przeciwko naturze ludzkiej oraz przeciwko prawom rozumu. A tak przecież nie jest. Pokusa, aby czerpać korzyści z wykroczeń przeciw prawu moralnemu, jest jednym z najpowszechniejszych, najtrwalszych i dominujących uczuć w naszej duszy. W konflikcie z nią nasza wola cnoty często przegrywa. Ale nawet wówczas, gdy tak się dzieje, powinność etyczna jest dla wszystkich jednoznaczna. Konfrontacja ideału, jakim jest sprawiedliwość, z rzeczywistym pożytkiem, jaki obiecuje bezkarny występki, na gruncie etycznym może mieć tylko jedno rozstrzygnięcie. Tu nie ma sporu równorzędnych wartości i nie ma dylematów moralnych. Nawet przestępcy wiedzą, że postępują źle, i wstydliwie ukrywają swe uczynki.

## II

Skąd zatem wątpliwości, że wszystko zostało już nazwane, ocenione i przesądzone? Skąd zrozumienie i spontaniczny odruch sympatii wobec osób, które niekiedy wybierają inaczej niż wskazuje jedynie słuszna norma? Dlaczego zdarzają się sytuacje, że słuszniejszy od wyrzeczeń w imię świę-

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1990, 343, D, E, s. 59.

tości wydaje się wygodny pragmatyzm? Ze swymi pytaniami nie jesteśmy, oczywiście, osamotnieni. W historii ludzkiej myśli co jakiś czas pojawiają się obrońcy postawy utylitarnej, którzy przekonują nas, że rozwój, dostatek, pokój, bezpieczeństwo, skuteczność – kategorie ludzkiego oceniania i działania skazane na podrzędność, zepchnięte do platońskiej „jaskini”, zdeformowane oddaleniem od absolutu – zasługują na rehabilitację. Którzy próbują wydobyć racje utylitarne z „krainy cieni” na powierzchnię i oznajmiają światu, że tu jest ich miejsce.

Znajdujemy się w ramach tradycji filozoficznej zapoczątkowanej przez Tomasza Hobbesa. U tego myśliciela po raz pierwszy konfrontacja Boskiego prawa natury i ludzkiego pożytku zakończyła się kapitulacją Boga. Jeśli posłuszeństwo absolutnym normom mogłoby być dla nas niebezpieczne, wolno nam te normy zlekceważyć. Czy mamy się zgodzić, pyta filozof, aby naszym przeznaczeniem było męczeństwo? Nikt nie ma prawa tego od nas wymagać. Moralność powinna pomagać, a nie przeszkadzać, w realizacji ziemskich interesów. Dobro nie może być wrogiem człowieka. Cnota i interes muszą iść w parze. Dopiero pod tym warunkiem, zdaniem Hobbesa, prawo natury zobowiązuje nas do posłuszeństwa. W przeciwnym wypadku ulega zawieszeniu, a jego moc dyscyplinowania sumień i ukierunkowania czynów zostaje uchylona.

Prawa natury obowiązują *in foro interno*; to znaczy: zobowiązują one do pragnienia, by tak było, jak one mówią; natomiast nie zawsze obowiązują *in foro externo*, to znaczy: nie zawsze zobowiązują do tego, by je wprowadzać w czyn. Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, I, XV, s. 139.

Które z doczesnych dóbr może okazać się ważniejsze niż sprawiedliwość? Rozważmy jako przykład instytucję państwa. Władza państwowa, i tylko ona, gwarantuje zaspokojenie naszej potrzeby bezpieczeństwa. Państwo jest konieczne, aby ochronić nas przed agresją ze strony bliźnich. Co jednak zrobić, jeśli jest to władza nielegalna, zdobyta podstępem i przemocą? Odpowiedź, którą musimy rozpatrzyć, brzmi: istnienie państwa jest ważniejsze niż jego legalna geneza. Jeśli dociekania etycznych źródeł władzy państwowej mogłyby zagrozić jej dalszemu trwaniu czy zakwestionować kompetencje, może lepiej takich analiz zaniechać? Postawę taką proponuje David Hume. Filozof pisze:

Nie ma reguły, która by bardziej była zgodna z roztropnością i moralnością niż ta, iżby poddawać się ze spokojem władzy, którą znajdujemy umocnioną w tym kraju, gdzie właśnie żyjemy, nie dociekając zbyt ciekawie, jaki był jej początek i jak się ona ustaliła pierwotnie. Niewiele rządów wytrzymałoby takie skrupulatne i surowe badanie. Ileż bo jest królestw w chwili obecnej na świecie i ileż poza tym znajdujemy ich w dziejach, gdzie władcy nie mieliby dla swej władzy żadnego lepszego uzasadnienia niż to, że ją obecnie posiadają<sup>3</sup>.

Jeszcze dobitniej w tej kwestii wypowiada się Immanuel Kant. Jego zdaniem nie należy wszczynać buntu i stosować przemocy nie tylko w wypadku, gdy początki władzy mają charakter bezprawnej uzurpacji, ale również wówczas, gdy sam sposób rządzenia budzi nasze zastrzeżenia. Nad absolutne dobro i wymogi prawa natury filozof przedkłada pożytek, jaki dla społeczeństwa wynika z zasady suwerenności państwa.

Wszelkie przeciwstawianie się najwyższej mocy ustawodawczej, wszelkie podjudzanie poddanych do czynnego wyrażania niezadowolenia, wszelkie bunty przechodzące w rebelię, są najcięższym i najbardziej karygodnym przestępstwem przeciw wspólności: albowiem niszczą jej podstawy. I zakaz

---

<sup>3</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przekł. Cz. Znamierowski, Kraków 1952, II, III, II, 10, s. 286.

ten jest bezwarunkowy tak, że również jeśli ta władza [...] narusza układ pierwotny, a tym samym, w mniemaniu poddanych, traci prawo by być ustawodawcą, [...] to poddanemu mimo to nie przysługuje taka możliwość oporu, jak odpowiedź siłą na siłę<sup>4</sup>.

Gdy próbujemy zmienić proponowaną przez wymienionych filozofów hierarchię ważności, skutki mogą okazać się opłakane. Opisuje je Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Na przykładzie Wielkiej Rewolucji Francuskiej rozważa zagrożenia, które w polityce płyną z przekonania, że służymy wysokim moralnie celom. Wymienia podejrzliwość w odniesieniu do przyjaciół, pogardę dla wrogów, kategoryczność w sądach, bezwzględność w działaniu. Filozof ostrzega: „subiektywna cnota [...], która rządzi jedynie na zasadzie przekonania, prowadzi do najstraszniejszej tyranii”<sup>5</sup>. Inkarnacja ideału kończy się terrorem.

Podobne zjawisko analizuje Max Weber. On również obawia się polityków natchniętych misją zbawienia świata.

W świecie faktów [...] wciąż na nowo stwierdzamy, że wyznawca etyki przekonań nagle zmienia się w chiliastycznego proroka, że np. ci, którzy dopiero co głosili „miłość przeciw przemocy”, w następnej chwili nawołują do przemocy – do przemocy po raz ostatni, mającej doprowadzić do zniszczenia wszelkiej przemocy<sup>6</sup>.

To ludzie nierozumiejący natury rzeczywistości, niedostrzegający, że świat pod względem etycznym jest niezwykle skomplikowany, że z dobrych intencji i szlachetnych haseł mogą wynikać tragiczne dla otoczenia konsekwencje, a słuszny cel posiłkuje się niekiedy wątpliwymi moralnie

---

<sup>4</sup> I. Kant, *O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, przekł. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 29–30.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przekł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, II, s. 349.

<sup>6</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, [w:] idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, wybór M. Dębski, przekł. P. Egel i M. Wander, Warszawa 1989, s. 33.

środkami. Polityk, zdaniem Webera, bardziej niż o wierność własnym przekonaniom powinien troszczyć się o praktyczne następstwa swoich decyzji. Tam, gdzie nasze wybory dotyczą innych ludzi, nie wystarczy szczerzy zapał. Wówczas liczą się przede wszystkim skutki naszych działań. Terenem aktywności politycznej jest świat przepełniony cierpieniem i niesprawiedliwością. Żeby ulżyć ludziom w ich codziennych biedach, trzeba rozumieć prawa ziemskich zależności. Polityka wymaga duchowej dojrzałości, która jest niezbędna, aby udźwignąć ciężar „etycznej irracjonalności świata”<sup>7</sup>.

Skąd się bierze u niektórych polityków ta opisywana przez Hegla i Webera łatwość stygmatyzowania nieprzyjaciół i okrucieństwo w czasie walki z nimi? Odpowiedź znajdziemy u Platona. Platon jest mistrzem podejrzeń, twórcą stylu myślenia politycznego opartego na nieufności i wrogości. Filozof opisuje stan ducha człowieka, który poznał Prawdę i zrozumiał, że całe jego dotychczasowe życie oparte było na fałszu:

Gdyby sobie swoje pierwsze mieszkanie przypomniał i tę mądrość tamtejszą, i tych, z którymi razem wtedy siedział, wspólnymi kajdanami skuty, to czy nie myślisz, że uważałby sobie za szczęście tę odmianę, którą przeszedł, a litowałby się nad tamtymi? [...] Czy ty myślisz, że on by za tym tęsknił i zazdrościłby tym, których tamci obsypują zaszczytami i władzę im oddają? Czy też raczej [...] stanowczo by wołał [...] nie wiadomo jaką dolę znosić raczej, niż wrócić do poprzednich poglądów i do życia takiego jak tam?<sup>8</sup>

Gdy jesteśmy absolutnie pewni swych racji i gdy towarzyszy nam poczucie, że służyjemy wielkiej idei, przygodny człowiek, jego uczucia i interesy przestają się liczyć. Odczuwamy wzdąwanie wobec rozpowszechnionej formy życia, codziennych trosk i zabiegów zwyczajnych ludzi. Miłość ideocentryczna, wywyższając absolut, musi w konsekwencji wzgardzić człowiekiem. Im bliżej świata idei, tym dalej od rzeczywistych ludzi. Im większa miłość do idealnego dobra, tym mniejsze zainteresowanie potrzebami konkretnej jednostki.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Platon, *Państwo...*, 516, C, E, s. 362–363.

Opisywany dualizm jest istotą filozofii Platona. Towarzyszy mu określona wizja świata wartości. Isaiah Berlin nazywa ją metafizycznym optymizmem i charakteryzuje jako wiarę, że idee tworzą jednolitą, uporządkowaną hierarchicznie strukturę oraz że wraz z jej poznaniem znikną wszystkie nasze dylematy. Jeśli mamy wątpliwości i nie wiemy, jak postąpić, to znaczy, że tkwimy jeszcze w świecie fałszywych mniemań. Wahanie, zgoda na kompromisy, czy to w życiu prywatnym, czy publicznym, są oznaką błędnej koncepcji aksjologicznej. Prawda bowiem w tej tradycji myśli jest jednoznaczna, kategoryczna, bezkompromisowa i domaga się od nas bezwzględnej lojalności. Świat wartości absolutnych dyktuje kształt ostatecznego rozwiązania wszystkich problemów ludzkości. Na gruncie takich przekonań widać, że nie ma ceny, której nie byłoby warto zapłacić, aby osiągnąć upragniony stan wiecznego pokoju, wyciszenia konfliktogennych uczuć i harmonii sprzecznych interesów. Rozumowanie powyższe może budzić niepokój. Berlin ostrzega: dążenie do doskonałości to „znakomity przepis na rozlew krwi”<sup>9</sup>. Zamiast wzniesłego programu zbawienia świata autor proponuje skromniejszy. Pisze:

Rozwiązania utylitarne bywają niekiedy złe, lecz [...] częściej okazują się dobroczynne. Warto przyjąć za generalną zasadę, że najlepsza rzecz, jaką można uczynić, to starać się zachować chwiejną równowagę chroniącą przed sytuacjami bez wyjścia, przed wyborami nie do udźwignięcia – oto pierwszy warunek godziwego społeczeństwa<sup>10</sup>.

Powróćmy do Hobbesa. Jego poglądy budziły zrozumiałą protest. Koncepcję antropologiczną filozofa uznano dość powszechnie za fałszywy portret natury ludzkiej. Przypomnijmy odpowiedź, jakiej autor udzielił obrażonemu czytelnikowi.

---

<sup>9</sup> I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, [w:] idem, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór J. Jedlicki, przekł. M. Tański, Warszawa 1991, s. 43.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 42.

Niechaj więc zważy sam, że się uzbraja, gdy udaje się w podróż, i że stara się znaleźć w dobrym towarzystwie; że zamyka szczelnie swe drzwi, gdy idzie spać; że nawet pozostając w domu, zamyka swe skrzynie [...]. Niechaj rozważy, co myśli o swoich współobywatelach, gdy tak podróżuje uzbrojony; i co myśli o mieszkańcach miasta, gdy zaryglowuje drzwi; i o swoich dzieciach i sługach, gdy zamyka swe skrzynie. Czy nie oskarża on tu całego rodzaju ludzkiego w równej mierze swoim postępowaniem, jak ja to czynię moimi słowami?<sup>11</sup>

Postąpmy podobnie jak Hobbes. Jeśli zatem kogoś oburza propozycja, aby interes konkretnej wspólnoty wynieść nad abstrakcyjne prawo natury, niech przyjrzy się własnej postawie. Być może jego codzienne postęпки oddają hołd wartościom użytecznym bardziej niż był w stanie słowami uczynić to którykolwiek z wymienionych w tekście filozofów. Niech się więc zastanowi, ile razy skarcił dziecko za to, że niechcący, w ferworze zabawy, dokonało jakichś zniszczeń i naraziło go na straty? Kara wymierzona w takiej sytuacji uczy wychowanka przydatnej w życiu rozwagi. Jest skuteczna. Powszechnie się na nią godzimy właśnie z powodu jej funkcjonalności. Podobny charakter ma zresztą cały proces pedagogiczny. Wychowawca nastawia się na realizację określonych celów, przyjmuje postawę perspektywną, wybiega myślami do przodu. Jego zamierzeniem jest przyszłe powodzenie podopiecznego, utrwalenie w nim takich nawyków, których następstwem będzie harmonijne włączenie się w życie społeczne. Ten dość typowy, wywodzący się z koncepcji Arystotelesa, model pedagogiki nie ma jednak, zauważmy, żadnego odniesienia do idei sprawiedliwości. Sprawiedliwość rozumiemy przecież jako zgodność nagrody z zasługami, adekwatność odpłaty i czynu. Sprawiedliwy osąd, zgodnie z definicją, posiada zatem charakter retrospektywny, sięga spojrzeniem wstecz, do uczynków, które już się dokonały. Ponadto uwzględnia towarzyszące czynom intencje. Skutki naszej aktywności, jako wynikające w znacz-

---

<sup>11</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, I, XIII, s. 110–111.



nej mierze z oddziaływań otoczenia, nie powinny mieć w tej perspektywie większego znaczenia.

Rozważmy kolejny przykład. Jedna osoba odniosła sukces; inna poniosła klęskę. Otoczenie swój spontaniczny odruch podziwu kieruje ku zwycięzcy. Na przegranego spada niełaska. Z reguły nie wnikamy w przyczyny ich odmiennych losów. Nie pytamy o rzeczywiste zasługi. O rolę szczęśliwego zbiegu okoliczności i zwykłego pecha. O uczciwość użytych środków. Podobnie zachowujemy się, gdy oceniamy osoby piastujące kierownicze stanowiska – rządzących polityków, przywódców partyjnych, dyrektorów instytucji. Gdy zawini podległy im pracownik, żądamy, aby również oni odpowiadzieli za zaistniałą sytuację. Bez skrupułów domagamy się wyciągnięcia wobec nich surowych konsekwencji, choć przecież wiemy, że nie mają udziału w winie podwładnego.

W tych i wielu innych sytuacjach to my jesteśmy władcą, który dokonuje podziału dóbr pomiędzy spragnionych rywali. Owe dobra, którymi możemy obdarzać, to uwaga, czas, pamięć, miłość, zachwyty. Mamy też w swoich rękach potężny aparat represji. Nakładamy na innych karę naszego znudzenia, pośpiechu, obojętności, zapomnienia, lekceważenia. Mimo że od otoczenia domagamy się zapłaty zgodnej z poniesionym przez nas trudem i poczynionymi staraniami, gdy sami występujemy w roli sędziego, często kierujemy się innymi zasadami. Nasze rzeczywiste wybory i oceny przeczą słowom. Jako dysponenti pożądanых przez innych nagród stajemy się wybredni i bezwzględni. Bliżej nam do tyrana, dla którego prawem jest kaprys jego woli, niż do bezstronnego arbitra wnikającego w racje każdej ze stron i starannie wążącego decyzje.

Zachowania opisane powyżej występują powszechnie. Zauważmy, że mimo swej niesprawiedliwości, nie burzą ładu świata. Można nawet odnieść wrażenie, że dzieje się wręcz przeciwnie: podtrzymują jego żywotność, napełniają nową energią, podnoszą na wyższy pod pewnym względem poziom. Wychowanek skarcony za szkody, których nie

chciał wywołać, w efekcie ciężko pracuje nad sobą i dokłada wszelkich starań, aby w przyszłości uniknąć niekorzystnych konsekwencji. Ryzyko utraty władzy skłania rządzących do wielkiej staranności w doborze współpracowników. Twórca, widząc zmienne koleje artystycznego losu, zostaje zmobilizowany do nadludzkiego wysiłku, aby utrzymać swą pozycję. Podziw, jakim masy otaczają bogatych, rodzi naszą pracowitość i przedsiębiorczość. We wszystkich tych sytuacjach bezwzględna reakcja publiczności wymusza na ocenianych osobach podjęcie takiego wysiłku, na jaki nigdy by się nie zdobyły same z siebie. Istnieje zatem głębsza, z reguły nieuświadamiana, racja panujących wokół reguł. Tą racją jest pożytek. Spontaniczny odzew jednostek służy korzyści ogółu. Nasze czyny nas zdradzają. Czy nam się to podoba, czy nie – jesteśmy wówczas utylitarystami.

### III

Nie mamy żadnych empirycznych podstaw, aby sądzić, że świat powstał z intencją ucieleśnienia ideału sprawiedliwości. Jeśli w wymiarze doczesnym przyświeca mu jakiś zamysł, to raczej nie jest nim idea nagrody adekwatnej do zasługi. Rozglądając się wokół i pytając o racje zastanego rozkładu dóbr naturalnych, nie dostrzeżemy, aby prym wiodła tu reguła sprawiedliwej zapłaty. Dlaczego rodzą się geniusze i głupcy, piękni i brzydki, zdrowi i ułomni? Dlaczego cierpią niewinni, a szczęście tak często dopisuje ludziom nikczemnym? To najdawniejsze pytania ludzkości, stare jak filozofia. Jeśli wierzymy w istnienie Istoty, od której zależy bieg świata, to musimy przyznać, że w akcie stwórczym kierowała się ona względem na inne cele niż ziemską sprawiedliwość.

Choć trudno nam świadomie zaakceptować powyższy wniosek, czynimy to mimochodem. Czym innym bowiem, jak nie detronizacją sprawiedliwości, jest powszechna akceptacja teodycei? Obrona dobroci Boga polega przecież często na tym właśnie, że wskazujemy jakieś wyższe dobro,

np. kosmiczną harmonię, mnogość stworzeń, dla którego zaistnienia sprawiedliwość musiała zostać poświęcona. Właśną interpretację tego argumentu daje Mikołaj Bierdiajew. Filozof pisze o ukrytym sensie niezasłużonych przywilejów:

Arystokratyzm zawiera w sobie Boską niesprawiedliwość, Boski kaprys i samowolę, bez których nie jest możliwe życie kosmosu i piękno wszechświata. [...] Żądanie egalitarnej sprawiedliwości i tego, by wynagradzać każdego według nakładu jego pracy, jest zamachem na rozkwit życia, na Boski nadmiar. Na głębszym poziomie jest to zamach na tajemnicę łaski Bożej, żądanie racjonalizacji owej tajemnicy. Tymczasem w niesprawiedliwym Boskim nadmiarze może kryć się wyższy sens życia świata, jego kwiat<sup>12</sup>.

Świat czerpie energię życiową z ludzkiej małości, nierówności uposażeń, przypadkowości losu. Zło i niesprawiedliwość stają się glebą, z której wyrasta znana nam rzeczywistość. Takie są prawa doczesnych przemian i zależności. Surowe warunki, jakie zastajemy na ziemi, oraz wrodzone skłonności ułomnej natury ludzkiej określają nasze wybory i zwykle nie pozostawiają wyboru. Możemy najwyżej powtórzyć za Hume: jeśli komuś nie podoba się postawa pragmatyczna, niech zmieni świat. Niech powiększy życzliwość ludzi oraz szczodroblliwość natury. Wówczas na miejsce wartości utylitarnych wprowadzimy „cnoty bardziej szlachetne i błogosławieństwa bardziej wartościowe”<sup>13</sup>. Póki jednak Hume’owska diagnoza rzeczywistości zachowuje swą aktualność, w konflikcie wartości: życie ludzkie przeciw dobru abstrakcyjnemu filozof wybiera życie, a spośród dwóch strategii: pożytek wspólnoty czy wierność ideałom opowiada się za pożytkiem.

Ludzie naśladują okrucieństwo natury oraz godzą się na aksjologiczne ustępstwa. I chociaż w tych targach idea sprawiedliwości tak często przegrywa, nie oznacza to, że prze-

<sup>12</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, przekł. J. Chmielewski, Kęty 2006, VI, s. 98–99.

<sup>13</sup> D. Hume, *Traktat...*, II, III, II, 2, s. 220.

staje być bardzo ważna. Nie można jej poświęcać bez obiektywnie ważnego powodu. Żaden z autorów przywołanych w tekście nie zgodziłby się na dowolną instrumentalizację tej kategorii. Żaden nie traktuje jej jako wartości subiektywnej, z którą możemy postępować wedle własnego uznania. To nie są uczniowie sofistów, którzy proklamują śmierć Boga i w obliczu pustki głoszą prawo silniejszego. Nasi bohaterowie, przeciwnie, są przekonani, że istnieje obiektywne prawo moralne. Może ono pochodzić od Stwórcy (Hobbes, Bierdiajew), być stanowione przez rozum praktyczny (Kant, Berlin) czy wymuszone w toku ewolucji (Hume, Hegel). Wierzą, że ponad egoistyczną wolą jednostek wznosi się gmach uniwersalnie zaadresowanych i bezwzględnie obowiązujących nakazów. Ową budowlę od klasycznych konstrukcji prawno-naturalnych wyróżniają jedynie odmienne priorytety i argumentacja: nadrzędne miejsce zajmują w nim zasady utilitarne, zaś pierwszeństwo wśród różnorodnych racji przypada pragmatyzmowi.

2007

# My, prawdomówni

## I

Grecy byli przekonani, że prawdomówność jest jedną z oznak wyższego modelu życia. Ludzie jakościowo lepsi, szlachetni, należący do społecznej elity, zawsze mówią prawdę. Gdy Arystoteles kreślił charakterystykę pozytywnego bohatera swojej etyki, człowieka „słusznie dumnego”, wśród wielu jego cech, takich jak męstwo, wyniosłość, duma, troska o dobre imię, wymienił również prawdomówność. Jak przypomina Fryderyk Nietzsche:

Pogardę budzi [...] człowiek nieufny, pozbawiony otwartego spojrzenia, upokarzający się, z psią uległością pozwalający się znieważać, żebrzący pochlebca, a przede wszystkim kłamca: wszyscy arystokraci żywią przekonanie, że pospółstwo kłamie. „My prawdomówni” – tą nazwą określała siebie arystokracja starożytnej Grecji<sup>1</sup>.

Dlaczego prawdomówność była tak ważnym wyznacznikiem arystokratyzmu? Nie chodziło tutaj, oczywiście, o bezinteresowną miłość prawdy. Arystokrata miał do prawdy stosunek instrumentalny. Rzeczywisty powód leżał gdzie indziej. Otwarte wyznanie pociągające za sobą zagrożenie dla naszego stanu posiadania i naszego bezpieczeństwa to dobra okazja, aby okazać lekceważenie w stosunku do dóbr utylitywnych. Kłamstwo jest objawem strachu. Kłamiemy, gdy się boimy konsekwencji, jakie pociągnęłyby za sobą

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, [w:] idem, *Werke*, Berlin–New York 1968, VI, II, rozdz. IX, par. 259. Przekł. (fragm.) K. Krzemieniowa, w: Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1990, s. 223.

szczerść. Potem do tego stanu dochodzi dodatkowe źródło lęku: obawa przed demaskacją. Kłamca jest tchórzem. Gdy zaś nie chcemy kłamać, szukamy pokretnych sposobów, aby wybrnąć z niewygodnej sytuacji. Stosujemy różne, dobrze wszystkim znane uniki: zmieniamy temat; udajemy, że nie dosłyszeliśmy; obracamy rozmowę w żart... Podejmujemy tym samym grę, która czyni nas śmiesznymi. „Słuszna duma” tymczasem domaga się powagi i dowodów męstwa. Tchórzostwo i śmieszność są upokarzające. Czy może być większa ujma na honorze? Upokorzenie jest zaprzeczeniem idei arystokratyzmu, największą zniewagą, wykluczającą z elitarnego towarzystwa. Pierwszą i główną ofiarą kłamstwa jest zawsze sam kłamca, jego dobre imię.

## II

Typ arystokratyczny przeminął w toku dziejów. Rozprzestrzenił się w jego miejsce nowy rodzaj wartości i zachowań. Nietzsche nazwał ten nowy wzorzec postaw „moralnością niewolniczą”, a jego wyznawców – „ostatnimi ludźmi”. Filozof ubolewał nad zmianami, jakie się dokonały. Opisywał je szczegółowo, zestawiał z odeszłą w przeszłość „moralnością panów” i odsądzał od czci. Siła i męstwo wojowników zostały zastąpione cnotami „miękkimi”: słabością, łagodnością. Władczość, zdolność budzenia grozy, napomnienia – dobroduszną serdecznością. Zanikły wielkie emocje. Nie ma już ani prawdziwych przyjaciół, ani prawdziwych wrogów. Nikt nie chce kochać, nie chce nienawidzić. Utracono poczucie wzniosłości, odrzucono powab tragizmu. Namiętności zostały oswojone, stonowane, wyciszone do bezpiecznego poziomu, z którego nikomu nie mogą zagrozić. „Człowiek szlachetny” był dumny i wytworny. Nie prosił o pomoc, nie skarżył się na los, nie chwalił innych. Był samowystarczalny nie tylko jako źródło środków do życia, ale przede wszystkim – kryteriów ocen i norm postępowania. Lud traktował z wyższością, liczył się wyłącznie z opinią równych sobie i tylko w stosunku do nich poczuwał się do

zobowiązań. Współcześni ludzie, przeciwnie, czują się tacy jak wszyscy. Reagują litością na cudzą niedolę. Uzależniają się od opinii tłumu, zabiegają o jego względy, szukają szerokiej akceptacji. „Pan” gardził korzyściami, argumentacją ekonomiczną i całą w ogóle sferą gospodarczą. „Ostatni ludzie” są zaś sprytni, kalkulują nakłady i zyski. Krzątają się zapobiegliwie wokół własnych spraw, wykazując przy tym dużo cierpliwości oraz determinacji. Arystokratyzm wyrażał z pogardy w stosunku do tego, co powszechne, banalne, bezpieczne. Pospolity człowiek, z kolei, ceni spokojne życie, wolne od napięć, wojen, dramatycznych wyzwań. Chce żyć długo, w zdrowiu, bez trosk finansowych. I w obronie takiego stylu życia gotów zrezygnować z wielu wartości. Na przykład z prawdomówności.

Czy Nietzsche miał rację, pisząc, że „ostatni ludzie” kłamią? Wydaje się, że tak. W opisywanej przez filozofa etyce mieszczańskiej kategoria prawdy rzeczywiście nie pełni szczególnie ważnej roli. Jest pojęciem niższego rzędu, poświęcanym na rzecz wyższych wartości. Najwyższym kryterium słuszności działań jest tutaj pożytek. *Homo oeconomicus* nie chce wyrzekać się swoich interesów w imię narzuconych z zewnątrz norm etycznych czy estetycznych. Jeśli szczerść mogłaby pociągnąć za sobą bolesne konsekwencje dla niego samego bądź dla najbliższego otoczenia, na przykład utratę cennych dóbr i moralną dyskredytację, pojawią się rozterki, jak postąpić. I, co dość prawdopodobne, wybierze inne rozwiązanie. Zechce rozładować napięcie, nie ponosząc samemu szwanku ani nie sprawiając przykrości innym osobom. Najpierw zastosuje którąś z technik wydostania się z kłopotliwej sytuacji bez kłamstwa. Zaryzykuje śmieszność. Jeśli zawiodą powyższe metody, z żalem – skłamię.

Jego czyn nie będzie, oczywiście, etyczne obojętny. Zaważmy jednak, że przyłapany na gorącym uczynku, zde-maskowany w swoich unikach i oszustwach, nie zostanie przez obserwatorów potępiony. Jeśli tylko nie ciąży na nim jakieś poważne zarzuty, wzbudzi wśród nich raczej wyro-

zumiałość, może nawet wesołość, niż pogardę. Wykręty czy kłamstwo nie powiększają w odczuciu społecznym jego winy pierwotnej. Ujawniają raczej powszechnie zrozumiały, ludzki rys. Każdy kiedyś zachował się podobnie.

Imponuje postawa arystokratycznej prawdomówności. Czy jednak mieszczańska słabość, troska o dotychczasowy stan posiadania, a zwłaszcza chęć obrony dobrego imienia zasługują na jednoznaczną krytykę? Przesłębstwa, rzecz jasna, należy ujawniać i karać, inaczej jednak wygląda sprawa z prywatnymi słabościami i niegodziwościami. Te mogą być przemilczane, wstydliwie ukryte. Prawo do wstydu jest konsekwencją prawa do poszanowania godności. Zresztą, jak mówi w znanej maksymie François de La Rochefoucauld, „obłuda jest hołdem, jaki występki oddaje cnocie”<sup>2</sup>. Najlepiej by było, to oczywiście, w ogóle nie postępować w sposób, który może być później źródłem naszej kompromitacji. Gdy jednak tak już się stanie, zmieszanie i chęć ucieczki wydają się zrozumiałą reakcją na zaistniałą sytuację. Skoro bowiem akceptujemy wstyd, wypada pogodzić się i z czynami, które naturalnie z niego wynikają.

### III

Filozofia od czasów starożytnych gardzi „ostatnimi ludźmi”. Jakby było mało ich własnych win, przypisuje im nowe. Nietzsche pisze, że „ostatni ludzie” mrużą cynicznie oczy, mlaszczą; podobni są do pchły, która opanowała cały świat i nie daje się wytępić<sup>3</sup>. Presja etyczna i estetyczna przeciw „człowiekowi ekonomicznemu” jest tak silna, że nawet obrońcy kapitalizmu i cnót mieszczańskich wstydzają się za swoich bohaterów. Jeden z największych w dwudziestym wieku zwolenników tradycji liberalnej przyznawał, że

<sup>2</sup> F. de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1977, par. 218, s. 62.

<sup>3</sup> Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Warszawa 1990, cz. I, par. 5, s. 11–14.



koncepcja „człowieka ekonomicznego” była w jego środowisku ideologicznym poważnym problemem („wstydliwą tajemnicą, widmem [...], które egzorcyzmowaliśmy modlitwą i postami”<sup>4</sup>).

„Ostatni ludzie” nie potrzebują obrony, ponieważ z reguły nie mają nawet świadomości złej reputacji, jaką się cieszą w pewnych kręgach. Apologia ich stylu życia przydałaby się za to samym filozofom. To oni mają kłopot z zaakceptowaniem faktu, że długie, zdrowe i przyjemne życie nie jest niczym złym. Stosunek do normalności, przeciętnych zalet i wad, typowej skłonności do wygody, umiaru i kompromisu stanowi wewnętrzny problem filozofii. Banalność nie musi być zła. W czym nam przeszkadza cudza pospoliczość, jeśli tylko nie staje się źródłem cierpień otoczenia? Potępienie wszystkiego, co kochają zwyczajni ludzie, stało się intelektualną modą, za którą trudno dostrzec głęboką mądrość i bezinteresowną troskę.

Wysokie wymagania, wielkie ambicje, gotowość do poświęceń zaadresowane są zawsze wewnętrznie, do mnie, nie zaś do moich bliźnich. Etyka absolutna jest źródłem norm przydatnych w ocenie samego siebie. Cnota, wzniosłość, wewnętrzne piękno to przedmiot mojej ambicji. Świat zewnętrzny funkcjonuje według innych praw. Jest domeną legalności, polityczności. Jego fundamentami są reguła uniwersalności norm oraz zasada pożytku. I według takich miar osądzając, z pewnością uznamy, że „ostatni ludzie” są lepszymi obywatelami i bardziej skutecznymi politykami państw, w których żyjemy, miłszymi w obejściu sąsiadami naszych domostw oraz bardziej wyrozumiałymi przyjaciółmi niż jakikolwiek bohater romantyczny, „rycerz wiary” czy Nietzscheański „nadczyłowiek”.

„Nadludzie” nie cenią życia, lekceważą wygodę i bezpieczeństwo. Nader często jednak bardziej niż własne – lekceważą wygodę i bezpieczeństwo swoich bliźnich. Z czasem

---

<sup>4</sup> F.A. von Hayek, *Ekonomia a wiedza*, [w:] idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przekł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 56.

---

zaczyna brakować osób gotowych zginąć za ideały, pojawia się zaś wielu chętnych, aby w ich imię zabijać. Prawda zawsze była zinstrumentalizowana: bohaterom służyła jako okazja do wykazania się męstwem, tchórzom jako okazja do ucieczki przed ryzykiem poniesienia dotkliwej straty. Gdy jednak przestaje być testem własnego charakteru i staje się narzędziem walki z wrogami, degeneruje się. Wymierzona przeciwko innym, zaprzecza pierwotnej, arystokratycznej, idei. Prawda demaskująca, zdzierająca z ofiar kolejne maski, budowane delikatnie, latami przez ich zakłopotanie i wstyd; prawda wojująca, przeistoczona w sędziego i kata upokorzonego świata, sama zaś poza osądem i zagrożeniem – taka prawda gorsza jest od kłamstwa.

**2008**

## Nota edytorska

Artykuły zamieszczone w niniejszej książce pochodzą z różnych źródeł: prac monograficznych, czasopism naukowych, pism opiniotwórczych, wypowiedzi konferencyjnych. Zebranie ich w ramach jednego tomu wymagało nieraz nowej redakcji tekstu. Jej celem było uniknięcie powtórzeń oraz, jak w wypadku recenzji, usunięcie treści o charakterze okolicznościowym.

- *Cnota i kapitalizm*, „Znak” 1990, nr 10–11
- *Etyczne aspekty własności prywatnej; Locke, Hume, Kant*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2001, t. 4
- *Spór o człowieka ekonomicznego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2002, t. 5
- *Zło kapitalizmu*, [w:] *Filozofia wolnego rynku*, „Znak – Idee” 1994, nr 6
- *Czy łatwo być liberałem?*, „Res Publica” 1990, nr 7–8
- *Monteskiusz – będzie zapomniany*, „Znak” 1998, nr 6
- *Gdyby człowiek był wszechwiedzący...*, „Znak” 2000, nr 10
- *Bezradność uczuć. Koncepcja państwa Davida Hume’a*, [w:] J. Miklaszewska (red.), *Rozum a porządek społeczny*, Kraków 2002
- *Granice prawa natury. O paradoksach filozofii politycznej Immanuela Kanta*, [w:] D. Probuca (red.), *Etyka wobec sytuacji granicznych*, Kraków 2007
- *O liberalnej koncepcji państwa*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2007, nr 10
- *Po pierwsze: przeżyć*, „Znak” 2006, nr 3
- *O etyce ewolucyjnej Friedricha Augusta von Hayeka*, [w:] D. Probuca (red.) *Etyka i polityka*, Kraków 2005
- *O koncepcji pedagogicznej Johna Locke’a*, [w:] H. Jakuszko, L. Kopciuch (red.), *W kręgu zagadnień filozofii XVII wieku*, Lublin 2009
- *Liberalizm a wychowanie*, tekst referatu wygłoszonego na konferencji *Konflikt – wykluczenie – demokracja*, organizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 11–12 XII 2007
- *Wysoka cena sprawiedliwości*, [w:] P. Bartuła, K. Haremska (red.), *Teka Łagowskiego*, Kraków 2008
- *My, prawdomówni*, [w:] D. Probuca (red.), *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, Kraków 2009

## Indeks nazwisk

- Alchian Armen 35  
Alkibiades (Alcybiades) 71  
Aron Raymond 63, 66–68  
Arystoteles 36, 47, 49, 52, 71, 74–  
76, 113, 114, 123, 133, 161, 166  
Augustyn św. 91, 92  
Becker Gary 35  
Bentham Jeremy 35, 76, 129  
Berent Waclaw 169  
Berlin Isaiah 76, 160, 165  
Bierdiajew Mikołaj 48, 164, 165  
Bieroń Tomasz 36, 147  
Bloom Allan 36, 147–149  
Bowring John 76  
Brentano Franz 50  
Buchner Wojciech 131  
Burke Edmund 75  
Butler Joseph 11  
Chmielewski Jacek 48, 164  
Cichocki Marek Aleksander 100  
Cichowicz Stanisław 59  
Cieśliński Cezary 124  
Coase Ronald 35  
Darwin Charles Robert 120, 124,  
127  
Dębski Marek 158  
Demsetz Harold 35  
Dorosz Zofia 76  
Dostojewski Fiodor Michajłowicz  
76  
Egel Piotr 158  
Erhard Ludwig 64, 65  
Eucken Walter 63, 64  
Falkowski Witold 49  
Franciszek św. 48  
Fryderyk II, król Prus 95  
Galewicz Włodzimierz 28  
Glinczanka Agnieszka 37  
Grabowski Janusz 158  
Gray John 124  
Gromska Daniela 49  
Hayek Friedrich August von 8,  
34, 35, 37, 51, 54, 63–67, 77–  
81, 102, 119, 120–134, 152,  
153, 170  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich  
46, 75, 78, 100, 158, 159, 165  
Helvetius Claude Adrien (Hel-  
wecjusz) 74  
Hobbes Thomas 69, 71, 94, 100,  
102, 111, 121, 156, 160, 161,  
165  
Hume David 7, 19, 24–28, 32, 40,  
69, 74, 82–90, 104–106, 108,  
157, 164, 165  
Hutcheson Francis 11  
Ingarden Roman 97  
Jan Paweł II, papież 59  
Jedlicki Jerzy 160  
Jezus Chrystus 48, 58  
Kamieński Henryk 39  
Kant Immanuel 7, 19, 28–32, 54,  
78, 91–98, 110, 132, 157,  
158, 165

- 
- Kornatowski Wiktor 92  
 Kowalczyk Stanisław 58  
 Krońska Irena 29, 93  
 Krzemieniowa Krystyna 166  
 Kuderowicz Zbigniew 166  
 Kuniński Miłowit 79, 119, 128, 153  
 Kuniński Tomasz 119, 128, 153  
 La Rochefoucauld François de 169  
 Landman Adam 158  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 59  
 Lippmann Walter 63, 66–68  
 Locke John 8, 19–24, 28, 31, 32, 67, 69, 74, 102–105, 107, 109, 112, 135–144  
 Lorenz Konrad 124  
 Łagowski Bronisław 74  
 Łuczkiwicz Grzegorz 34, 132, 170  
 Machiavelli Niccolo 100, 102  
 Maciejko Paweł 37, 92  
 Maistre Joseph de 75, 100  
 Mandeville Bernard de 37, 38, 46  
 Marx Karl Heinrich (Marks Karol) 126  
 Mill James 129  
 Mill John Stuart 102, 109, 129  
 Mises Ludwik von 35, 48, 49, 63–65, 77  
 Montesquieu Charles Louis de Secondat (Monteskiusz) 7, 67, 69–76, 109–111, 151, 152  
 Nietzsche Fryderyk 166–170  
 Nozick Robert 102, 112–114  
 Oakeshott Michael 51  
 Ortega y Gasset José 47  
 Pascal Blaise 76, 123  
 Petsch Danuta 12  
 Piotrowicz Ludwik 36  
 Platon 35, 36, 91, 92, 96, 100, 101, 114, 132, 135, 136, 140, 143, 144, 146–148, 155, 156, 159, 160  
 Pohoska Hanna 137  
 Polanyi Michael 51  
 Popper Karl Raimund 56, 57  
 Porębski Czesław 50  
 Quesnay François 42  
 Rau Zbigniew 20, 103  
 Röpke Wilhelm 45, 56, 63, 64, 67  
 Rousseau Jean Jacques 69  
 Rusiński Michał 56  
 Say Jean-Baptiste 51  
 Schmitt Carl 100, 102  
 Schumpeter Joseph Alois 56  
 Shaftesbury Anthony 11  
 Smith Adam 11, 12, 14–18, 34, 37, 38, 43, 46, 49, 51, 78, 101, 105, 106, 109, 136  
 Sokrates 154  
 Sombart Werner 47  
 Stagiryta zob. Arystoteles  
 Stawiński Janusz 80  
 Strauss Leo 37, 92  
 Szawiel Tadeusz 57  
 Tański Maciej 160  
 Tocqueville Alexis de 67, 75, 102, 109  
 Trazymach 154, 155

---

Vico Giambattista 75	Znamierowski Czesław 24, 40, 82, 104, 156, 157
Wander Michał 158	
Weber Max 47, 158, 159	Żelazny Mirosław 95, 158
Witwicki Władysław 36, 132, 146, 155	Żeleński-Boy Tadeusz 70, 111, 151, 169